El cristiano en el tiempo
y la consumación escatológica

MYSTERIUM SALUTIS

V

MYSTERIUM SALUTI

MANUAL DE TEOLOGIA
COMO HISTORIA DE LA SALVACI

MYSTERIUM SALUTIS

MANUAL DE TEOLOGIA COMO HISTORIA DE LA SALVACION

Dirigido por
JOHANNES FEINER
Y
MAGNUS LÖHRER

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

EL CRISTIANO EN EL TIEMPO Y LA CONSUMACION ESCATOLOGICA

Tomo V

Con la colaboración de

FRANZ BÖCKLE - WILHELM BREUNING
JOHANNES FEINER - HEINRICH GROSS - BERNHARD HÄRING
KARL RAHNER - SIGISBERT REGLI - KARL HERMANN SCHELKLE
RAPHAEL SCHULTE - CHRISTIAN SCHÜTZ
HERBERT VORGRIMLER

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

© Copyright universal de esta obra en
BENZIGER VERLAG, EINSIEDELN 1969

publicada con el título

MYSTERIUM SALUTIS

GRUNDRISS HEILSGESCHICHTLICHER DOGMATIK

ZWISCHENZEIT UND VOLLENDUNG DER HEILSGESCHICHTE

Tradujeron este tomo
ALVARO ALEMANY - JOSE JOAQUIN ALEMANY
ALFREDO FIERRO - JESUS LARRIBA
JESUS PASTOR - JOSE LUIS ZUBIZARRETA

Derechos de la obra para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, MADRID 1971

Primera edición de este tomo: 1984

Depósito legal: M. 39.118—1980 (V) ISBN: 84-7057-197-4 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-350-0 (Tomo V)

Printed in Spain

Fotocomposición: GRAFILIA, S. L.. - Pajaritos, 19 - MADRID-7
Impresión: ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3
Encuadernación: LARMOR - Móstoles (MADRID)

CONTENIDO

Introducción 19

EL CRISTIANO EN EL TIEMPO

Cap. I: *CREER Y ACTUAR* 23

Observaciones preliminares 23
1. *Fundamentación cristológica e histórico-salvífica* 23
2. *Los preceptos divinos a la luz de la situación personal* 26
3. *Hermenéutica cristiana de una «ética política»* 28
4. *La cuestión de lo específicamente cristiano* 31

Sección primera:

LIBERADOS PARA LA LIBERTAD 35
1. *La dialéctica de libertad y no libertad* 35
   a) Libertad de elección en la dialéctica de actividad y pasividad 35
   b) Libertad entre alienación y autoliberación 39
   c) La libertad finita como paradoja 46
2. *La libertad liberadora* 53
   a) La acción liberadora de Jesús 54
   b) La libertad cristiana como oferta 57

Sección segunda:

BAJO LA EXIGENCIA DEL EVANGELIO 61
1. *El mensaje ético de Jesús* 61
   a) Presencia de la *basileia* 61
   b) Torá y «ley» nueva 64
   c) Una mayor justicia 70
2. *El ethos de la Iglesia primitiva* 72
   a) La existencia cristiana como fundamento 73
   b) Peculiaridad y obligatoriedad de las directrices apostólicas 75

Sección tercera:

ENVIADOS AL MUNDO 81
1. *Valores y normas vinculantes* 81
a) El concepto de norma 81
b) La fundamentación de las normas 84
2. *Conocimiento de fe y norma ética* 94
a) Comprensión de lo ético 95
b) Influencia de la fe 97
3. *Iglesia y norma ética* 100
a) Tarea de todos los miembros 100
b) Derecho a intervenir en el terreno de la razón ética 101
c) Competencia doctrinal específica de la Iglesia 103
Bibliografía 106

Cap. II: *LA CONVERSION (METANOIA), INICIO Y FORMA DE LA VIDA CRISTIANA* 109

Sección primera:

LA METANOIA, COMO FORMA BASICA DE LA EXISTENCIA CRISTIANA SEGUN LA SAGRADA ESCRITURA 111
1. *Significado general del término* 112
2. *Conversión y penitencia en el Antiguo Testamento* 112
a) El campo semántico veterotestamentario 113
b) Aspectos de la conversión en los profetas 115
c) Debilitamiento de la idea de conversión 119
3. *Metánoia en el NT* 119
a) Datos filológicos 119
b) Μετάνοια en Juan Bautista 120
c) La exigencia de conversión en Jesús 121
d) *Metánoia* en la primitiva predicación cristiana 123

Sección segunda:

EL BAUTISMO COMO SACRAMENTO DE CONVERSION 126
I. TEOLOGIA BIBLICA DEL BAUTISMO 126
1. *El acto bautismal y su origen* 126
a) Abluciones rituales en el AT 126
b) El bautismo de Juan 127
c) El rito del bautismo cristiano 129
2. *Teología del bautismo cristiano según el NT* 129
a) Teología de los bautismos precristianos (judíos) 129
b) Sentido y eficacia del bautismo de Juan 131
c) Teología del bautismo en el NT 131

II. EL BAUTISMO EN LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LOS DOGMAS 146
1. *Desde los orígenes hasta Cipriano* 146
2. *Cipriano. La polémica sobre el bautismo de los herejes* 148
3. *Teología del bautismo en Occidente durante los siglos IV y V: Agustín* 149
4. *Teología del bautismo en Oriente durante los siglos IV y V* 151
5. *Desde el final del período patrístico hasta la alta escolástica* 152
6. *La gran escolástica. De la baja escolástica hasta nuestros días* 155
III. CUESTIONES SISTEMATICAS EN TORNO AL BAUTISMO COMO SACRAMENTO DE CONVERSION 158
1. *Bautismo e incorporación a la Iglesia* 158
2. *El problema de la sacramentalidad del bautismo y de su institución por Jesucristo* 166
3. *Obligatoriedad del bautismo. El bautismo de deseo y el bautismo de los niños* 171
4. *Bautismo y carácter sacramental* 177

Sección tercera:

LA METANOIA COMO ESTRUCTURA PERMANENTE DE LA EXISTENCIA PERSONAL 183
1. *La conversión como indicativo e imperativo en la Biblia* 183
a) Presentación de textos 184
b) Reflexión sistemática 187
2. *Conversión y ascética y mística cristianas* 192
3. *Conversión y martirio* 197
Bibliografía 202

Cap. III: *EL DESARROLLO DE LA VIDA CRISTIANA* 207

Sección primera:

LA ACTITUD RELIGIOSA FUNDAMENTAL 209
1. *El encuentro con Dios* 209
a) ¿Necesitamos de Dios? ¿Necesita Dios de nosotros? 209
b) Significado de la experiencia religiosa hoy 212
c) Actitud de fe y doctrina de fe 214
d) Naturaleza de la experiencia religiosa 216
e) En la perspectiva de las virtudes teologales 219
f) Oración, meditación 222
2. *Religión y moralidad* 227
a) Diversos modos de aproximación 227

b) Contra la ficción de una «religión pura» 228
c) Ethos sacral y ethos sancionado 230
d) Formas básicas de una moral con fundamento religioso 232
e) Moral y religión: una cuestión fundamental de la evangelización 235
f) Moralidad sin religión 236
Bibliografía 240

Sección segunda:

JUSTICIA DE DIOS Y JUSTICIA EN LA VIDA HUMANA 242
1. *Formas básicas de la justicia* 242
a) La justicia de Dios revelada en Cristo 242
b) Justicia y amor 245
c) Justicia y adoración de Dios 247
d) La justicia como actitud general y como virtud especial 248
e) Justicia y bien común 249
f) Justicia distributiva 250
g) La justicia conmutativa 251
h) La justicia penal 252
2. *Justicia y paz* 252
a) El momento actual de la salvación 252
b) Esencia y fundamento de la paz 254
c) El carácter gratuito de la paz 255
d) El ámbito de la paz 256
e) La teología de la paz hoy 256
Bibliografía 259
Excursus 260
— *Sobre la teología de la liberación* 260
Bibliografía 265

Sección tercera:

DISCIPLINA Y MODERACION 267
1. *El cristiano en la sociedad de consumo* 267
2. *La sexualidad humana como don y como tarea* 270
a) Complejidad de la cuestión 271
b) De la comprensión del sentido al descubrimiento de las normas 273
Bibliografía 276

Sección cuarta:

EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION Y EL DESARROLLO CRISTIANO 278
I. FUNDAMENTO Y DESARROLLO DE LA VIDA CRISTIANA POR IMPULSO DEL ESPIRITU SANTO 278
1. *La confirmación, celebración del desarrollo cristiano* 278
2. *Acción del Espíritu en el sacramento de la confirmación y en toda la vida eclesial y sacramental* 279
3. *Lo espiritual-carismático en la Iglesia* 279
II. HISTORIA DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION 280
1. *Elementos neotestamentarios* 280
a) ¿Existe en el NT un sacramento de la confirmación? 280
b) El bautismo como sacramento del Espíritu Santo ... 281
c) Vestigios neotestamentarios de una posterior teología y liturgia de la confirmación 282
d) Consecuencias de la doctrina y de la práctica neotestamentaria 286
2. *Celebración de la iniciación en la Iglesia antigua (celebración bautismal)* 286
3. *La celebración independiente de la confirmación en la Iglesia occidental desde la Edad Media* 293
4. *Evolución histórica de la confirmación en el ámbito ecuménico* 296
a) Celebración de la iniciación en la Iglesia oriental 296
b) Rechazo de la confirmación como sacramento por parte de los Reformadores 297
III. REFLEXIONES SISTEMATICAS SOBRE EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION 298
1. *La confirmación como sacramento* 298
2. *Unidad de la teología del bautismo y de la confirmación* 302
a) El Espíritu Santo, don de Dios 302
b) La unidad en el Espíritu Santo de la comunión con Cristo transmitida sacramentalmente 305
c) Significado específico del sacramento de la confirmación 308
3. *El sacramento de la confirmación como elemento de la iniciación cristiana* 310
a) De una comprensión puramente litúrgico-ritual a un modo más amplio de entender la iniciación 311
b) El problema de la edad de la confirmación 314
4. *El sello en el Espíritu Santo de Dios* 318

5. *La confirmación como celebración eclesial del Espíritu Santo* ... 320
a) El ministro de la confirmación como representante de la Iglesia ... 321
b) El oficio de padrino como misión eclesial ... 322
c) La comunidad como «destinataria de la confirmación» ... 322
d) La confirmación, ¿celebración del Espíritu Santo sólo en nuestra Iglesia o en todas las Iglesias? ... 322
Bibliografía ... 325

Cap. IV: *LA LUCHA DEL CRISTIANO CON EL PECADO* 329

Sección primera:

EL PECADO DEL BAUTIZADO ... 329
1. *Permanencia del pecado y posibilidad de conversión* ... 329
2. *El pecado como ofensa a la Iglesia* ... 337
a) Facticidad del aspecto social de los pecados según el AT ... 339
b) Aspecto eclesial del pecado en el NT ... 340
3. *Reacción de la Iglesia al pecado según el NT* ... 342
4. *Formas concretas del perdón de los pecados en la Iglesia* ... 346
a) Formas no sacramentales de reconciliación ... 347
b) La reconciliación sacramental ... 349
5. *Obstáculos para la reconciliación eclesial* ... 352
a) Aspectos más concretos de la estructura del mal ... 352
b) La Iglesia pecadora ... 359

Sección segunda:

LA VISIBILIDAD SACRAMENTAL DEL PERDON DE LOS PECADOS ... 361
1. *Teología bíblica del sacramento de la penitencia* ... 361
a) Elementos judeo-veterotestamentarios en el procedimiento penitencial de la Iglesia ... 362
b) Origen del procedimiento penitencial de la Iglesia en el NT ... 364
2. *El sacramento de la penitencia en la historia de los dogmas* 386
a) De la antigua excomunión penitencial a la «confesión» 386
b) Elementos principales de la teoría escolástica sobre la penitencia ... 391
c) Doctrina penitencial del Concilio de Trento ... 396
d) La teología de la penitencia de la Edad Moderna ... 407
e) El problema dogmático de las liturgias penitenciales, absoluciones generales y celebraciones penitenciales ... 411

3. *Esbozo sistemático* ... 416
a) La penitencia como signo sacramental ... 417
b) El arrepentimiento ... 418
c) La confesión ... 420
d) Las penas del pecado y la satisfacción ... 420
e) La absolución ... 422

Sección tercera:

LAS INDULGENCIAS Y EL PURGATORIO ... 425
1. *Las indulgencias* ... 425
a) Observaciones desde la historia de la teología ... 425
b) Observaciones sistemáticas ... 428
2. *El purgatorio* ... 428
a) Fundamentos bíblicos ... 429
b) Observaciones histórico-teológicas ... 430
c) Observaciones sistemáticas ... 432
Bibliografía ... 434

Cap. V: *LA MUERTE DEL CRISTIANO* ... 439

Observaciones preliminares ... 439

Sección primera

PROLIXITAS MORTIS ... 441
1. *Opción fundamental y muerte clínica* ... 441
2. *Experiencias premonitorias de la muerte* ... 442
3. *Memento mori* ... 444
4. *Formas de morir* ... 445
5. *El acontecimiento de la muerte* ... 446

Sección segunda:

EL MORIR, DESDE LA PERSPECTIVA DE LA MUERTE ... 447
1. *Declaraciones del magisterio* ... 447
2. *La muerte, consumación de la libertad ante Dios* ... 450
3. *La muerte, manifestación del pecado* ... 457
4. *La muerte: morir con Cristo y acontecimiento de gracia* ... 460
Bibliografía ... 465

Sección tercera:

ENFERMEDAD Y SACRAMENTO DE LA UNCION ... 467
I. EL SACRAMENTO DE LA UNCION EN SU CONTEXTO HISTORICO-SALVIFICO ... 468
1. *Jesús y los enfermos* ... 468
2. *Oración y acciones simbólicas en la vida de Jesús y en la Iglesia primitiva* ... 470

a) Oración ... 470
b) Acciones simbólicas ... 472
3. *La Iglesia primitiva y los enfermos* ... 474
4. *La unción según la carta de Santiago* ... 475
II. HISTORIA DEL SACRAMENTO DE LA UNCION ... 481
1. *De los comienzos a la reforma carolingia* ... 481
2. *De la reforma carolingia al siglo XII* ... 486
3. *Alta escolástica y Edad Media tardía* ... 488
4. *Del Concilio de Trento al Vaticano II* ... 490
5. *El Vaticano II y la renovación posconciliar* ... 492
6. *La unción de los enfermos en las Iglesias orientales* ... 497
III. REFLEXIONES SISTEMATICAS SOBRE LA UNCION DE LOS ENFERMOS ... 499
1. *Observaciones previas* ... 499
2. *La enfermedad como situación crítica* ... 500
3. *La comunidad eclesial y los enfermos* ... 502
4. *El sacramento de la unción* ... 503
a) Origen de la unción de los enfermos ... 503
b) Sacramentalidad de la unción de los enfermos ... 505
c) El rito ... 507
d) Sentido y efectos salvíficos ... 511
e) El sujeto ... 515
f) El ministro ... 517
g) El nombre ... 518
5. *Consideraciones ecuménicas* ... 519
Bibliografía ... 521

LA CONSUMACION ESCATOLOGICA

Cap. VI: *FUNDAMENTOS GENERALES DE LA ESCATOLOGIA* ... 527
Introducción ... 528
1. *Observaciones generales* ... 528
2. *Los términos «escatología» y «escatológico»* ... 533
I. HISTORIA DE LA ESCATOLOGIA ... 538
1. *La patrística* ... 540
2. *Escolástica medieval* ... 560
3. *Reforma y época moderna* ... 577
II. EL REDESCUBRIMIENTO DE LA ESCATOLOGIA Y SU COMETIDO HOY ... 587

III. CARACTERISTICAS DE UNA HERMENEUTICA DE LOS ENUNCIADOS ESCATOLOGICOS 596
1. *Fenomenología de los enunciados sobre el futuro* 597
2. *Fuente de los enunciados escatológicos* 607
3. *Criterios de los enunciados escatológicos* 614
IV. FUNDAMENTO CRISTOLOGICO DE LA ESCATOLOGIA 617
1. *La cristología como escatología* 618
2. *«Esjatón» y «ésjata»* 625
3. *Salvación y «ésjaton»* 631
4. *Escatología y significación del Crucificado resucitado* 636
V. LA EXISTENCIA CRISTIANA BAJO EL SIGNO DEL ESJATON 642
1. *La fe como esperanza* 643
2. *«Spes quaerens intellectum»* 649
3. *La esperanza, entre el fin y la consumación* 652
Bibliografía 657

Cap. VII: *RASGOS FUNDAMENTALES DE LA ESCATOLOGIA BIBLICA* 665

Sección primera

ESCATOLOGIA DEL AT Y DEL JUDAISMO PRIMITIVO 665
1. *Noción y origen de la escatología* 665
2. *Forma inicial de esperanza en el futuro* 669
3. *Falsas expectativas* 670
4. *Período proto-escatológico* 672
5. *La esperanza de salvación durante el exilio* 673
6. *Epoca del cronista* 674
7. *Escatología transcendente. Transición a la apocalíptica* 675
8. *Contenido de la esperanza escatológica* 677
9. *Origen de la esperanza escatológica* 678
a) Origen mítico 679
b) Origen cultual 679
c) Contexto nacional 680
10. *Importancia de la escatología* 681
11. *Apocalíptica del judaísmo primitivo* 683
Bibliografía 685

Sección segunda:

ESCATOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO 686
1. *Reinado de Dios* 687
2. *Escatología de los sinópticos* 695
a) El fin de los tiempos 695
b) Parusía 700
c) Resurrección de los muertos 703

d) Juicio 704
e) Cielo e infierno 709
f) Nueva creación 712
3. *Escatología de Pablo (y de los escritos deutero-paulinos)* 713
a) Fin de los tiempos 713
b) Parusía 714
c) Resurrección de los muertos 717
d) Juicio 721
e) Cielo e infierno 722
f) Nueva creación 722
4. *Escatología del Evangelio de Juan* 724
a) Parusía 724
b) Resurrección de los muertos 725
c) Juicio 726
5. *Escritos apostólicos tardíos* 727
a) Fin de los tiempos 727
b) Parusía 728
c) Resurrección de los muertos 730
d) Juicio 731
e) Nueva creación 733
6. *Muerte y vida* 734
Bibliografía 738

Cap. VIII: *ELABORACION SISTEMATICA DE LA ESCATOLOGIA*

Introducción 741

Sección primera:

LA PARUSIA: CRISTO, FUNDAMENTO, CONTENIDO Y FIN DE LA ESCATOLOGIA 743
1. *La segunda venida del Señor* 743
a) La fe en el retorno del Señor 743
b) Reflexión teológica sobre la consumación 745
2. *Estructura teológica de la acción consumadora de Jesucristo* 750
a) La entrega de Jesús, manifestación plena del amor de Dios 750
b) Jesucristo como camino 755
c) El espíritu como prenda y consumación 759
3. *Estructura dialógica de la consumación humana* 764
a) La consumación a la luz de la cruz 764
b) El amor de Dios en la creación y en la consumación 769
c) La consumación en su relación con el individuo 772

4. *Carácter comunitario del reino de Dios* 775
a) Superación de una idea egoísta de la salvación 775
b) Relación del hombre con Dios 781
c) Relación del hombre con el mundo en la alianza escatológica 785
d) Fundamento cristológico del alcance universal de la historia 792
e) Orientación cristocéntrica de la historia 795

Sección segunda

JUICIO Y RESURRECCION DE LOS MUERTOS 801
1. *El juez y el juicio* 801
a) «Juicio» en el lenguaje teológico 801
b) Justicia de Dios, justificación y juicio 803
c) Decisión de Dios y juicio 807
d) Juicio, retribución y condenación 811
e) Núcleo cristológico del mensaje del juicio 817
2. *Resurrección de los muertos* 819
a) Resurrección y consumación 819
b) Resurrección y antropología helenística 822
c) Unidad del hombre e interpretación de la resurrección 826
d) El término inmortalidad en el pensamiento contemporáneo 829
e) Perspectivas recientes de la teología evangélica 831
f) Resurrección en la muerte y con la muerte 836
g) Aspecto universal y comunitario de la resurrección 840

Siglas y abreviaturas 847
Colaboradores del tomo V 857
Indice onomástico 859
Indice analítico 875

INTRODUCCION

En este volumen conclusivo de *Mysterium Salutis* se trata del caminar del cristiano en el tiempo intermedio y del cumplimiento de la historia de la salvación.

El índice de contenidos muestra que estos títulos generales incluyen los temas fundamentales de la ética teológica, la doctrina de los sacramentos y las afirmaciones básicas de la escatología.

En la introducción del primer volumen (MS I,44) se decía: «En este concepto de dogmática se incluye también fundamentalmente la dimensión ética, que constituye un aspecto parcial de la revelación, en cuanto que la manifestación de Dios en la historia de la salvación implica también determinados imperativos y normas para la conducta humana. En un planteamiento general debe tenerse en cuenta este aspecto parcial, al menos en principio, incluso cuando no se trata de estudiar expresamente la extensísima temática de una teología moral». En la estructuración de *Mysterium Salutis* partimos de una opción previa (cf. MS I, 45s; MS IV/1, 25), en el sentido de que la doctrina sobre los sacramentos no se expone en un tratado específico; la exposición de cada uno de los sacramentos se hace en su contexto eclesiológico (volumen IV) o antropológico (volumen V). Como es natural, esta diferenciación y el lugar asignado a cada uno de los sacramentos no quieren ser un principio inflexible. Los sacramentos incluidos en este volumen (bautismo, confirmación, penitencia y unción de los enfermos) también pueden y deben ser estudiados en contexto eclesiológico. Para nuestro propósito es suficiente que tenga sentido tratar precisamente estos sacramentos en relación con algunos aspectos característicos del caminar cristiano, del mismo modo que tiene sentido tratar la eucaristía, el matrimonio y el orden ministerial en su respectivo contexto eclesiológico. Nos parece de la mayor importancia que los sacramentos sean situados ante todo en su perspectiva eclesiológica y antropológica, porque, de este modo, se evita la óptica miope que supone el tratarlos en sí mismos y se resalta mejor el sentido de cada una de las acciones sacramentales.

La primera parte de este volumen («El cristiano en el tiempo») es la continuación lógica de la exposición de «La acción de Dios por la gracia» (volumen IV/2). El justificado es un hombre que se halla en perfecta relación con Dios y, consiguientemente, un hombre liberado. Justificación y santificación constituyen el acontecimiento fundamental de la acción salvífica de Dios. La gracia es al mismo tiempo dialogal y dinámica. En primer lugar se refiere a la misericordia y al amor de Dios para con el hombre y en segundo lugar, a la respuesta del hombre a este amor. Se trata ciertamente de *nuestra* respuesta, pero ella se halla total-

mente dirigida e inspirada por la gracia y por la presencia de Dios. Así, la gracia puede ser considerada como una opción fundamental operada por Dios en el hombre y llamada a desarrollarse en la vida de fe. Esto plantea el problema de la actuación moral del cristiano y el de lo específico cristiano en el ámbito ético. También se plantea el problema del camino que debe seguir la vida histórica del cristiano. Es verdad que cada hombre tiene su propio camino; sin embargo, el cristiano está llamado a la conversión en virtud de las exigencias fundamentales del evangelio: la vida cristiana se realiza mediante todo un proceso de crecimiento y maduración; el cristiano tiene que superar constantemente, la vida cristiana debe terminar y hallar su consumación en una muerte cristiana.

Por consiguiente es posible y tiene sentido relacionar los sacramentos del bautismo, la confirmación, la penitencia y la unción de los enfermos con los diferentes momentos de este proceso, sobre todo, si logramos evitar una sistematización rígida y mostramos con suficiente claridad la repercusión sacramental de las situaciones fundamentales de la vida cristiana, de modo que el caminar temporal del cristiano sea realmente un caminar en la comunión (también sacramental) con el Señor crucificado y resucitado.

En la segunda parte de este volumen («La consumación escatológica») se exponen los problemas fundamentales de la escatología. Por más cuestionable que sea una escatología centrada en puntos concretos, la teología sistemática no puede dejar de reflexionar sobre temas como los que trataremos en este contexto. De todos modos, tendremos especialmente en cuenta la connotación escatológica de toda la teología y los peculiares problemas hermenéuticos de las afirmaciones escatológicas. Por eso es imprescindible una fundamentación general de la escatología en la que se discutan estos problemas (Cap. VI). En ella nos apoyaremos para la presentación sistemática de las afirmaciones escatológicas en el capítulo VIII. Con todo, no nos interesan tanto los «lugares» escatológicos concretos cuanto las mutuas relaciones de los principales enunciados escatológicos.

Una escatología así entendida no es un mero apéndice de la dogmática, sino el auténtico coronamiento de la doctrina sobre Dios, y nos permitirá comprender lo que significa realmente que «Dios lo será todo en todas las cosas» (1 Cor 15,28). Cuando Dios lo sea todo en todas las cosas, la historia salvífica habrá alcanzado su consumación. Al final se revelará también plenamente quién es Dios para el hombre. En el Señor resucitado, el fin se hace presente y la historia del hombre y del mundo se decide en sentido salvífico. El caminar del hombre en el tiempo intermedio es un caminar en esperanza hacia un fin ya decidido.

LOS DIRECTORES

EL CRISTIANO EN EL TIEMPO

CAPITULO PRIMERO

CREER Y ACTUAR

Observaciones preliminares

La relación entre fe y saber, que la teología vuelve a reformular en cada siglo, condiciona también permanentemente la ética teológica. Bajo este nombre incluimos tanto la teología moral católica como la ética evangélica. En los últimos treinta años (posguerra) pueden señalarse algunas tendencias notables por lo que respecta a la relación entre *fe y ética*. Una breve exposición de esas corrientes esclarecerá al mismo tiempo el cometido de este capítulo de ética teológica fundamental en el marco de una dogmática de la historia de la salvación[1].

1. *Fundamentación cristológica e histórico-salvífica*

Un primer balance de la evolución teológica tras la segunda guerra mundial permitió constatar, en lo referente a la teología moral, una fuerte tendencia a religar la moral a la revelación. Bajo el influjo del movimiento de renovación bíblica y litúrgica se exigía «de la teología moral una estructuración orgánica partiendo del núcleo de la revelación en Cristo, una elaboración más vigorosa de la base óntico-sacramental en el sujeto moral y, en cuanto al método, una utilización mayor de las fuentes positivas, apoyada en la crítica textual»[2]. Con análoga virulencia se discutía sobre los principios concretos histórico-salvíficos de estructuración. Se pretendía encontrar para la ciencia y, más aún para la vida, un único principio fundamental de ordenación o de unidad que aglutinase todos los actos del hombre como un vínculo unificador. El seguimiento de Cristo, principio fundamental utilizado por F. Tillmann, fue profundizado y consecuentemente modificado[3]. Desde la perspectiva de

[1] Sobre la relación entre teología moral y dogmática, cf. J. Rief, *Zum theologischen Charakter der Moraltheologie*, en *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen 1817-1967* (Munich 1967) 518-542; J. Fuchs, *Moraltheologie und Dogmatik*: Gr 50 (1969) 689-716.

[2] F. Böckle, *Tendencias de la teología moral*, en PTA 521-546.

[3] El seguimiento de Cristo es entendido como una participación de la vida de Cristo, fundada en la vida sacramental. En la perspectiva concreta de la historia de salvación se concibe al hombre como un miembro del cuerpo místico (E. Mersch, *Morale et corps mystique*, Lovaina 1937), o como llamado al reino de Dios (J. Stelzenberger, *Lehrbuch*

la historia de la salvación fue rechazada la separación entre moralidad natural y sobrenatural. Todo hombre está ordenado al mismo y único fin sobrenatural, que da sentido a la vida humana en su totalidad. De aquí que a la hora de configurar el mundo no haya un orden independiente, subsistente en sí mismo, plenamente autónomo. El sentido y ordenamiento de la creación entera están determinados desde Cristo. También la ley escrita en el corazón (Rom 2,15) está modificada sobrenaturalmente y, de un modo análogo, todo conocimiento ético viene sostenido por la dinámica hacia el Dios que es Dios de la vida sobrenatural. Su objetivo es salvaguardar la dignidad y la esencia concreta del hombre. Y allí donde se pone de manifiesto esa dignidad y esa esencia y el individuo las verifica con su actuación ética libre, se lleva a cabo un fragmento de redención en la gracia de Cristo[4].

Estos esfuerzos de la posguerra por renovar la teología moral estaban también influidos —al menos en el ámbito de habla alemana— por la reiniciación del diálogo ecuménico. Cierto que ese diálogo apenas estaba orientado, de forma inmediata, a las cuestiones morales; en el terreno moral concreto había más bien un distanciamiento entre las diversas confesiones[5]. Pero no se podía discutir sobre la justificación o sobre la relación entre naturaleza y gracia, sin tratar al mismo tiempo las cuestiones anejas del pecado, de la ley divina o de la obediencia práctica de fe. La teología de la Reforma considera la ética como una plasmación consecuente de la doctrina de la justificación. La base de todas las reflexiones es la relación entre ley y evangelio. La ley denuncia, el evangelio proclama la justificación en la fe y convoca y capacita para la santificación. La justificación y la santificación están interrelacionadas como don del evangelio. La santificación, a cuyo servicio ha de estar la ética, es «el advenimiento de la καινὴ κτίσις a nuestra realidad terrena, que está originado por la decisión salvífica y fundado en la resurrección de Jesucristo»[6]. Este típico enunciado muestra la impor-

der Moraltheologie. Die Sittlichkeitslehre der Konigsherrschaft Gottes, Paderborn 1953), o como el hombre creado y renovado en Cristo y por Cristo (N. Krautwig, *Entfaltung der Herrlichkeit Christi. Eine Wesensbestimmung der katholischen Moraltheologie*: WiWei 7 [1940] 73-99; B. Haring, *La ley de Cristo,* Barcelona 1973). De acuerdo con esto, el principio estructural reza: «Vivir en Cristo para asimilarse a él y glorificar a Dios en la Iglesia y en el mundo» (G. Ermecke, *Die Stufen der sakramentalen Christusbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral,* en *Aus Theologie und Philosophie,* Hom. F. Tillmann, Düsseldorf 1950, 35-48), o bien como realización en la gracia del «alter Christus» en cuanto miembro del cuerpo místico del Señor (R. Egenter, *Moraltheologie,* en LThK VII, 613-618).

[4] Los impulsos partieron de la dogmática. Cf. K. Rahner, *Dignidad y libertad del hombre,* en *Escritos de Teología* II, 245-274, espec. 254; H. U. von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Olten 1951); G. Sohngen, *Natürliche Theologie und Heilsgeschichte Die Einheit in der Theologie* (Munich 1952) 248-264.

[5] Cf. F. Bockle, *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht* (Lucerna ²1966).

[6] W. Joest, *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paranese* (Gotinga ²1956) 190.

tancia atribuida al acontecimiento de Cristo para la vida de fe y para la correspondiente reflexión ética. Más validez aún tiene esto por lo que respecta a Karl Barth, que trastocó la relación entre «ley y evangelio» transformándola programáticamente en la de «evangelio y ley»[7], convirtiendo así la obediencia a la voluntad de Dios, revelada en Jesucristo, en el núcleo de una ética estrictamente teológica.

Con rigurosa concentración cristológica, Barth define formalmente la creación como presupuesto de la redención, la naturaleza como presupuesto de la gracia. En el decreto eterno de Dios sobre la encarnación de su Hijo está implícita y presupuesta la creación. La eterna precedencia de Jesucristo, previa e intrínseca a toda fundación del mundo, es la garantía eterna de un mundo bueno, imposible de destruir en su naturaleza. El problema de la presuposición radica en que para comprender el presupuesto hay que considerarlo a la luz de la posición, pero guardándose al mismo tiempo de identificarlo en ningún momento con esa posición. Toda la doctrina de la creación está abocada a una doble imposibilidad: por una parte, es imposible deducir el orden natural del orden de la redención; por otra, es igualmente imposible separar ambos órdenes y determinar desde abajo la esencia y el sentido de la naturaleza. De aquí que el concepto de presupuesto incluya una dualidad de órdenes; lo que afirma es una autonomía auténtica, pero sólo relativa, del orden natural dentro del orden de la gracia[8]. Barth puede y quiere describir el mundo fenoménico sólo como analogía e ilustración. Todo lo creado es sólo signo de la promesa y expectativa de la gracia. Todo ser auténticamente humano es sólo un epifenómeno de Cristo. Partiendo de esta perspectiva dogmática, Barth ataca decididamente un *orden de creación*, evidente a la razón natural de todo hombre, «que constituiría entonces algo así como la base, el ámbito o el marco para el auténtico ordenamiento divino, deducible de una revelación especial de Dios, y para la consiguiente acción y omisión del hombre, obligado a esa revelación en especial»[9]. Sin embargo, se muestra dispuesto «a incluir el concepto de 'orden de creación'. Pero habría que entenderlo entonces como el orden, es decir, el ámbito especial del ordenamiento divino y de la actuación humana, en el cual el Dios propicio al hombre en Jesucristo gobierna también como creador y el hombre, a quien Dios es propicio en Jesucristo, se halla también ante él como criatura suya y ha de ser santificado y liberado por su precepto... Para vislumbrar ese orden, no salimos del círculo cerrado del conocimiento teológico»[10]. Barth no entiende ese orden «como un orden que nosotros podamos descubrir, sino como algo que sale a nuestro encuentro por la gracia de Dios en Jesucristo, que se nos ha revelado en su palabra, haciéndosenos patente... en este sentido»[11]. Queda así perfectamente claro que para

[7] K. Barth, *Evangelium und Gesetz*: ThEx N. F. 50 (Munich ²1965).
[8] Cf. K. Barth, KD I/1, 431; II/1, 172.
[9] K. Barth, KD III/4, 39.
[10] *Ibid.*, 49. [11] *Ibid.*, 49.

Barth no puede haber otra forma de ética teológica que una *ética de la fe* exclusivamente.

Este desarrollo consecuente de la ética a partir de la dogmática, en la teología de la Reforma, no ha dejado de ejercer su influjo en la teología moral. Se daba aquí al menos un punto de partida histórico-salvífico común. En varios trabajos hay una confrontación con los presupuestos éticos de Barth[12]. En ellos se afrontaba la epistemología teológica con el necesario escepticismo, a causa de su concentración cristológica[13]. Sin embargo, se está muy dispuesto en la teología católica a asumir seriamente el cristocentrismo de toda realidad, con sus consecuencias éticas. Por eso, también se mantiene la relevancia ética del conocimiento «natural» y de la realidad manifestada por este conocimiento. El afirmar esa relevancia es algo que para el teólogo católico brota de la fe y le lleva, como veremos, a afirmar lo humano en plenitud como lo auténticamente cristiano, idea ésta que precisamente tiene una fuerte influencia en el reciente debate sobre lo «específicamente cristiano».

2. *Los preceptos divinos a la luz de la situación personal*

Hay aún otra dirección en la que el diálogo ecuménico resultó muy estimulante para la teología moral. Se trata de la «ética de situación»[14]. Para muchos resultaba una denominación provocadora[15]. Frente a los actuales debates intracatólicos sobre la obligatoriedad universal de los juicios y normas morales, uno recuerda con leve ironía las discusiones de los años cincuenta. De lo que se trataba entonces era, por una parte, de la obligatoriedad universal de ordenamientos y normas, y por otra,

[12] Junto a los conocidos trabajos de H. U. v. Balthasar, H. Bouillard y H. Küng, cf. en especial G. Söhngen, *Gesetz und Evangelium* (Friburgo 1957); K. Demmer, *Ius caritatis* (Roma 1961); B. Schüller, *Die Herrschaft Christi und das weltliche Reich* (Roma 1963); O. Moosbrugger, *Das Problem der speziellen Ethik bei Karl Barth* (Bonn 1972).

[13] Al parecer, no se afirma la *analogia entis* en la *analogia fidei* (esto es, cuando la teología no cuenta con la filosofía o, en el mejor de los casos, la reduce a un arsenal de conceptos), entonces no cabría una auténtica comunión de alianza y la realidad de la gracia «Dios habla-el hombre responde» desaparece en la realidad que le sirve de fundamento: «Dios se responde a sí mismo».

[14] El fundamento filosófico de la ética de situación lo constituye una ontología que ya no entiende el ser como un orden absoluto y atemporal, situado más allá de este mundo, sino que lo interpreta literalmente como un continuo estar presente y estar ausente, que subyace a la trascendencia de la vida humana. Insistir en la experiencia concreta de la realidad poniendo de relieve la situación entendida como posición en un ámbito espacio-temporal, que la libertad ha de superar continuamente, significa un *plus* de auténtica responsabilidad personal, pero también un peligro debido a la contingencia y polivalencia de un ser privado de principios generales de actuación. La ética se reduce entonces a una serie de pautas para justificar la propia existencia en cada situación nueva.

[15] Cf. K. Rahner, *Peligros en el catolicismo actual* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1964).

del carácter concreto del precepto o llamada de Dios[16]. La ética de Emil Brunner *Das Gebot und die Ordnungen* («El precepto y los ordenamientos»[17]) lo hace patente ya en su título. Mantiene con énfasis una teología de los ordenamientos, pero con no menor decisión recalca que lo decisivo para el individuo es sólo la obediencia al precepto. Pero el contenido del precepto «no es una ley abstracta, un programa pronosticable y codificable, sino el dejarse determinar por el tú en su situación concreta. Tan 'materialmente determinado' está el amor, que no se puede aprehender en un esquema lo que debe hacer»[18]. Frente a este precepto del amor imposible de adecuar, los ordenamientos han de quedar siempre abiertos. Las normas universales son necesariamente humanas en la formulación y transmisión; pero la libre y soberana voluntad de Dios no se deja atar por ellas. La voluntad de Dios es extremadamente concreta, siempre se revela tan sólo al creyente en las situaciones concretas. Es lo que enseña K. Barth: la ética sólo se puede mover en el ámbito de una referencia al acontecimiento del precepto concreto de Dios y en una obediencia concreta. Ha de guardarse de pretender ir más allá de esas referencias. Su palabra es recuerdo de «la autoridad, la guía y el juicio del Espíritu Santo, del acontecimiento de la revelación y de la fe, renovado de hora en hora y de situación en situación»[19]. La actuación del hombre es buena en la medida en que está santificada por la palabra de Dios que, en cuanto tal, es también precepto de Dios. Pero este precepto del Dios vivo es «siempre un precepto concreto para *este* hombre en *este* momento y en *esta* situación, una prescripción para *este* caso *suyo*»[20]. Junto a esta «vertical» decisiva del ordenamiento divino, se da también desde luego la «horizontal», es decir, una notable «permanencia y continuidad del ordenamiento divino y de la actuación humana»[21]. Igualmente, según D. Bonhoeffer, el precepto de Dios «no puede ser encontrado ni conocido al margen del tiempo y del espacio, sino sólo vinculado al lugar y al tiempo. O el precepto de Dios es preciso, claro, concreto hasta lo último, o no es precepto de Dios»[22].

[16] La discusión sobre la fundamentación deontológica o teleológica de los juicios morales ha centrado de nuevo el debate en el tema de la validez universal de las normas morales. Pero se abre camino la convicción de que la validez universal de las normas morales —si es que no tienen carácter tautológico— viene a significar «ser válidas en general», es decir, las normas son válidas en la medida en que expresan lo general y tienen en cuenta, de modo acertado y abarcador, las condiciones necesarias. Cf. *infra*.

[17] Zurich 1939.

[18] *Ibid.*, 46.

[19] K. Barth, KD III/4,16.

[20] *Ibid.*, 11.

[21] *Ibid.*, 18. Con todo, aquí se distingue claramente K. Barth de E. Brunner. Barth no acepta ordenamientos fijos de índole general, que dejen abierta la protesta por parte del precepto concreto. En Barth no se da una contraposición en sentido estricto entre norma y situación.

[22] D. Bonhoeffer, *Ethik* (Munich ^{6}1963) 84-102.

Esta concepción del precepto de Dios, que no es deducible de una mera aplicación casuística de normas generales, tiene sus raíces en importantes presupuestos de la tradición reformada (*corruptio naturae*, contraposición de ley y evangelio, imagen voluntarista de Dios); pero cobra nueva actualidad bajo la fuerte influencia de perspectivas personalistas y existencialistas[23]. Los teólogos luteranos subrayan con especial vigor la antítesis entre ley y evangelio. H. Thielicke considera que, de ordinario, las normas son plenamente cognoscibles y se pueden cumplir. Pero donde la ética se acredita de verdad es en los casos límite y conflictivos (por ejemplo, en el conflicto entre vida y verdad, entre vida y vida, entre universalidad y juramento de fidelidad)[24]. En estas situaciones límite o conflictivas está en juego la auténtica decisión ética, que no puede ser simplemente programada. La situación límite es «un modelo extremadamente condensado de 'este mundo'»[25]. Por eso, teológicamente sólo puede ser considerada bajo el doble aspecto de la ley y el evangelio, del juicio y la gracia. Lo que ha de enseñar la ética aquí no es la llamada «solución» de esa situación límite, sino el «comprender y perseverar». La situación límite despoja «brutalmente de toda posibilidad de ser justificado por las obras»[26]; hay que aguantarla con fe en el perdón. Así es como se presenta la situación, al menos desde fuera; por su parte, el sujeto tentado puede confiar en la ayuda del Espíritu Santo. Todo este debate sobre la ética de situación pone en evidencia la concentración de la ética teológica en la salvación individual.

3. *Hermenéutica cristiana de una «ética política»*

En los años sesenta se da un claro desplazamiento de acentos en la teología moral. El énfasis pasa del tratamiento de problemas éticos individuales a la discusión sobre la responsabilidad cristiana y eclesial en el ámbito social. Naturalmente, ya antes se tenía en cuenta esta esfera de responsabilidad[27]. Por eso, el problema no es primordialmente de tipo

[23] Cf F Bockle, *Das Verhaltnis von Norm und Situation in kontroverstheologischer Sicht*, en F Bockle, F Groner (eds), *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (Hom W Schollgen; Dusseldorf 1964) 84-102

[24] Cf H Thielicke, *Theologische Ethik* II/1 (Tubinga 1955)

[25] *Ibid* , 813

[26] *Ibid* , 813

[27] Fue tomada en consideracion sobre todo por la doctrina social catolica y por la etica social evangélica Pero esta etica social es esencialmente una etica de la justicia, en la que domina el principio personal De el se deducen todos los principios constitutivos que se refieren a la relacion entre individuo y sociedad Ademas, la ontología social se esfuerza sobre todo por comprender las relaciones comunitarias Sin embargo, estas quedan reducidas a un principio personal, por el cual quedan constituidas *a priori* las relaciones interactivas «desde el otro» y «hacia el otro», pero en virtud del cual se rechaza como impropio el campo de las relaciones funcionales-objetivas, perteneciente igualmente al ser personal Justamente en la concepcion etica de F Gogarten se pone de manifiesto que una

ético material, sino más bien teológico y hermenéutico. Tampoco partió directamente de los moralistas, sino que recibió su impulso de la teología fundamental y dogmática. Bajo la consigna de una «teología política» o también de una «teología del mundo», se rechazaba la restricción individual de la salvación cristiana[28]. El mensaje salvífico del evangelio no puede comprenderse adecuadamente sólo desde su referencia al individuo. Dice relación a un acontecimiento humano fundamental y, por tanto, también social que afecta al individuo ante todo en el centro de su estructura social. De aquí que no se pueda encomendar la referencia social a un tratado peculiar de teología o ética. Es el mensaje cristiano en su totalidad el que debe considerarse bajo el aspecto de su vigencia pública. Por eso, la teología en cuanto tal tiene la tarea de redefinir la relación entre religión y sociedad, entre Iglesia y estamentos públicos de la sociedad, entre fe escatológica y praxis social[29]. La relación incuestionada durante siglos, entre religión y sociedad, entre existencia eclesial y social, ha quedado rota en la Edad Moderna. A partir de la Ilustración, el cristianismo «ha sido empujado en gran medida a una mera privatización o... a una politización reaccionaria de su mensaje dentro del orden político existente»[30]. La teología sólo podrá ofrecer respuestas si trata de incrustar el contenido de ese mensaje en el mundo histórico concreto actual, como una instancia crítica de la sociedad. J. B. Metz entiende la fe como *memoria*, como recuerdo. La fe cristiana sería así el comportamiento «por el cual el hombre recuerda promesas realizadas y esperanzas vividas sobre la base de esas promesas, vinculando a tales recuerdos su vida. Lo que está aquí en el primer plano de la interpretación de la fe no es el modelo intelectualista de la adhesión a enunciados de fe, ni el existencialista de la decisión no manipulable, sino la figura del recuerdo. En la fe actualizan los cristianos la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi;* creyendo recuerdan el testamento de su amor, en el que el señorío de Dios apareció

ontología de lo social, de base personalista, no puede superar los condicionamientos naturales y sociales del hombre. Por toda su orientación, la ética de Gogarten se puede «caracterizar como una ética social referida a la ontología social, cuya única premisa viene dada por la entrega personal de Dios al hombre, razón absoluta para que el hombre entre en relación con los demás» (G W. Hunold, *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus*, Francfort/M. 1974, 63). Este concepto de persona queda vacío mientras no se tengan también en cuenta los factores inmanentes al mundo, igualmente constitutivos.

[28] Este correctivo se dirige sobre todo contra la teología de la desmitologización, que corre siempre el riesgo «de reducir a Dios y la salvación a un mero correlato existencial privado y de rebajar el mensaje escatológico al nivel de una paráfrasis simbólica de la problematicidad metafísica del hombre y de su condición de ser que decide». J B. Metz, *El problema de una «teología política»*, en «Concilium» 36 (1968) 388.

[29] J. B. Metz, *Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis* «Dokumente der Paulus-Gesellschaft» XIX, 30, D A. Seeber, *Was will die politische Theologie?* HerKorr 22 (1968) 345-349.

[30] J. B. Metz, *Politische Theologie in der Diskussion*, en H Peukert (ed), *Diskussion zur politischen Theologie* (Maguncia 1969) 267-301, espec 275

entre los hombres precisamente al quedar inicialmente derrocada la dominación, al pronunciarse el propio Jesús por los «insignificantes», los marginados y oprimidos, y proclamar así ese señorío futuro de Dios como el poder liberador de un amor sin reservas»[31].

Por eso, para Metz el auténtico problema hermenéutico de la teología no está en la relación entre dogma e historia, sino entre comprensión de la fe y praxis social. «La 'teología política' es entonces la hermenéutica cristiana específica de una ética política como ética del cambio»[32].

Con ello se somete de nuevo a discusión la *relación entre dogmática y ética*. Esto significa por de pronto que la ética ha de expresar de modo mucho más amplio y consecuente el carácter público del mensaje cristiano. La acción eclesial no debe orientarse tanto a la salvación individual; más bien debe entenderse como «proclamación salvífica» en la sociedad. La promesa fundada en la cruz «no es propiedad privada de un grupo, ni de una religión, ni de la Iglesia. La Iglesia se debe a esa promesa, y no al revés»[33]. No se trata, pues —al menos según Metz—, de reducir el cristianismo a ética, sino de una comprensión amplia y correcta del cometido ético a partir del mensaje salvífico cristiano, lo cual evidentemente repercutirá sobre la eclesiología. El ser eclesial, la forma y las estructuras de la Iglesia, han de ser consideradas a la luz de su misión pública. Y, en la medida en que la Iglesia ha desarrollado ya una doctrina social y la correspondiente ética social, hay que reexaminarlas desde la libertad del evangelio. El concepto de «ética del cambio» ayuda a comprender esta afirmación. «En lugar de una ética del orden, la ética cristiana ha de ser una ética de la transformación»[34]. Esta exigencia no puede ser satisfecha por una ética social orientada primordialmente a la conservación de un orden deducido de principios metafísicos y teológicos. Sin embargo, pasando revista a dos décadas de discusión sobre el derecho natural en Alemania, se pone de manifiesto con toda claridad que también entre los defensores del derecho natural escolástico se ha producido un cambio. «La discusión hizo patente que el derecho, lo mismo que el propio ser del hombre, no es un mero hecho en el tiempo, que no tenga vinculación alguna con él como la naturaleza no espiritual, sino que más bien su ser está determinado por el tiempo, de modo que ha de realizarse de manera continuamente nueva para poder

[31] *Ibíd.*, 286.

[32] *Ibíd.*, 282.

[33] J. B. Metz, *Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis:* «Dokumente der Paulus-Gesellschaft» XIX, 34.

[34] W. Pannenberg, *Geschichtstatsachen und christliche Ethik:* «Evang. Kommentare» 1 (1968) 688-694, espec. 691. «Lo mismo que cada cristiano sigue siendo el hombre viejo y, no obstante, ha de ser penetrado por la realidad del hombre nuevo, captada en la fe, así también en la vida de la sociedad debería actuar un dinamismo cristiano que, aunque no podrá eliminar de la noche a la mañana las diferencias entre dominadores y dominados y los conflictos entre los diversos sistemas de dominación, sí podrá iniciar cambios en el actual estado de cosas» *(ibíd.)*.

llegar a sí mismo. La historia en su mutabilidad fue reconocida como componente esencial del derecho natural»[35]. Análogamente, la ética social tradicional es consciente de lo muy mediatizadas que están sus normas materiales por la historia. Pero entonces no pueden ser legitimadas e incluidas en una ética cristiana sin una discusión hermenéutica, es decir, con mayor razón habrá que preguntar por el valor de la fe cristiana en la fundamentación de las normas éticas.

4. *La cuestión de lo específicamente cristiano*

El problema de la responsabilidad cristiana y eclesial en el ámbito social de un mundo profano impulsó a un intenso debate sobre *lo específico de una ética cristiana*. No basta con proclamar la necesidad de que el mensaje de liberación del evangelio penetre y configure la sociedad entera. Se precisa mostrar en concreto qué normas y configuraciones se derivan del mensaje cristiano y en qué relación se hallan con la razón ética. La cuestión del alcance de la fe cristiana para la configuración normativa de la vida social se convirtió en el problema central de la actual ética teológica (teología moral). Se inició primero entre los representantes de la doctrina social cristiana[36], pasando después a los moralistas[37]. Es una cuestión que no ha quedado aún cerrada. Se trata, en el

[35] H. D. Schelauske, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Uberblick uber zwei Jahrzehnte 1945-1965* (Colonia 1967) 353.

[36] Cf. H. Weber, *Um das Proprium christlicher Ethik. Das Beispiel der katholischen Gesellschaftslehre:* TThZ 81 (1972) 257-275. La discusión se centraba en si la doctrina social cristiana es una disciplina filosófica (J. Fellarmeier, O. von Nell-Breuning) o teológica (N. Monzel, G. Ermecke, J. Hoffner, L. Berg).

[37] En el trasfondo está la pregunta por lo específicamente cristiano. Cf. H. U. v. Balthasar, *Caracteres de lo cristiano*, en *Ensayos teológicos I. Verbum Caro* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1964) 209-233; J. Ratzinger, *Strukturen des Christlichen*, en 197-221 (ed. española: *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1970); W. Kasper, *Was heisst eigentlich christlich?*, en J. Schreiner (ed.), *Die Kirche im Wandel der Gesellschaft* (Wurzburgo 1970) 87-101; G. Adler (ed.), *Christlich-was heisst das?* con artículos de J. Blank, H. Braun, K. H. Deschner, E. Jungel, W. Kunneth, J. Milic-Lochmann, G. Mainberger, J. Ratzinger, G. Rendtorff, D. Sölle, H. Vorgrimler (Dusseldorf 1972); H. Küng, *Ser cristiano* (Madrid, Ed. Cristiandad, ⁴1982). El debate dentro de la ética teológica comienza con un simposio científico de la *Societas Ethica* en Lund en 1966. Cf. las ponencias de K. E. Løgstrop, *Das Proprium des christlichen Ethos*, y F. Bockle, *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?* ZEvE 11 (1967) 135-147 y 148-159. Cf., además, para la discusión sobre el «proprium» K. Demmer, *Glaubensgehorsam als Verpflichtung zur Wirklichkeit* Cath 21 (1967) 138-157; W. van der Marck, *Grundzuge einer christlichen Ethik* (Dusseldorf 1967), sobre todo 17ss; R. A. McCormick, *Human Significance and Christian Significance*, en G. Outka/P. Ramsey (eds.), *Norm and Context in Christian Ethics* (Nueva York 1968) 233-261; B. Schuller, *Beansprucht die Botschaft Christi eine Zustandigkeit in Fragen gesellschaftlichen Lebens und seiner Entwicklung?*, en *Fragen des sozialen Lebens: Moglichkeit und Grenzen einer katholischen Soziallehre. Bericht uber das Symposion der Katholischen Sozialakademie Osterreichs vom 8-10 Nov. 1968* (Viena) 16-29; A.

fondo, de la pregunta por lo distintivo del cristiano, tan vieja como la historia de la misión cristiana[38]. Pero en cada época se plantea de modo nuevo y con diferente urgencia. Acabamos de aludir a su vinculación con los esfuerzos de la teología política. No menos importancia han tenido los impulsos surgidos del *Concilio Vaticano II*. El *aggiornamento* requerido por Juan XXIII exigió una reflexión sobre el núcleo irrenunciable del mensaje cristiano, convocando al mismo tiempo a colaborar con todos los hombres de buena voluntad en el esfuerzo por una mayor justicia y paz en el mundo. El renovado diálogo con el mundo, unido a tantas esperanzas, así como el intento de cooperar con los diversos humanismos de nuestra sociedad, dieron impulso a la discusión sobre el *proprium christianum* y la han marcado hasta hoy.

En el contexto de una ética científica, el problema se articula en una serie de cuestiones concretas, que encuentran un consenso diverso. Se está de acuerdo en los rasgos fundamentales de la existencia cristiana, tal como se han resumido en la introducción a este tomo. La existencia específicamente cristiana está fundada en la fe en la actuación salvífica de Dios por Jesucristo. El es el fundamento y el fin de la existencia específicamente cristiana; la correspondiente realización de la existencia en fe, esperanza y amor está orientada a la promesa de Cristo. Estas actitudes fundamentales constituyen el núcleo del *ethos* cristiano. En cuanto que sólo los cristianos conocen *reflejamente* la realidad salvífica revelada en Cristo, la reconocen y pueden interpretar y realizar todo cuanto son y hacen desde ella y hacia ella, ese *ethos* se puede considerar

Manaranche, *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?* (París 1969); J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?:* StdZ 95 (1970) 99-112; R. Simon, *Spécificité de l'éthique chrétienne: L'ethique chrétienne à la recherche de son identité:* «Le Supplément» (VS) 23/92 (1970) 74-104; J. Grundel, *Ethik ohne Normen? Zur Begründung und Struktur christlicher Ethik*, en J. Gründel y H. van Oyen, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums* (Ökumenische Forschungen. Kleine ökumenische Schriften 4; Friburgo 1970) 9-88; L. E. Curran, *Y-a-t-il une éthique sociale spécifiquement chrétienne?:* «Le Supplément» (VS) 24 (1971) 39-58; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971); B. Schuller, *Die Bedeutung des natürlichen Sittengesetzes für den Christen*, en G. Teichtweier/W. Dreier (eds.), *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie* (Wurzburgo 1971) 105-130; F. Compagnoni, *La specificità della morale cristiana:* «Studi e ricerche» 17 (Bolonia 972); F. Furger, *Anspruch Christi und Handeln des Menschen. Elemente christlicher Welt-und Lebensgestaltung* (Friburgo 1972), espec. 189ss; K. Demmer, *Moralische Norm und theologische Anthropologie:* Gr 54 (1973) 263-306; Ph. Delhaye, *La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne. Etude de quelques prises de position récentes et réflexions critiques:* RThL 4 (1973) 308-339; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Maguncia 1973) espec. 42ss, 110ss, 128; H. Rotter, *Die Eigenart der christlichen Ethik:* StdZ 98 (1973 407-416.

[38] La predicación fuerza a meditar en el núcleo y en lo propio del mensaje; la confrontación con el convencimiento de los demás exige una clarificación de la propia postura. El kerigma cristiano primitivo surgió de un cuestionamiento y un debate sobre lo específico del mensaje cristiano en confrontación con la tradición judía y la gnosis griega. Este proceso acompaña toda la historia de los dogmas.

como algo *específicamente cristiano en sentido estricto,* es decir, una actitud cristiana exclusiva. Del trasfondo de esta convicción común surgen ahora las cuestiones debatidas en la discusión. La pregunta medular es si hay normas, exigencias y preceptos, concretados en su contenido material, que sean cognoscibles sólo para el cristiano en virtud de su fe y se le impongan como vinculantes. O, dicho de otro modo, si el cristiano está llamado por el testimonio de la revelación a exigencias éticas materiales distintas de las de los demás hombres. Que la Biblia y la tradición cristiana plantean una serie de exigencias éticas concretas, está fuera de discusión. Pero esas exigencias, ¿no son todas accesibles también a una reflexión de la razón ética?; ¿no deben incluso serlo para poder ser *moralmente* obligatorias por su contenido? ¿Qué relevancia tiene el testimonio de esas normas en la tradición bíblica y cristiana? El mero hecho de estar testimoniadas, ¿cambia el carácter de su vigencia? ¿Quizá esas afirmaciones están desprendidas de su referencia temporal, adquiriendo una vigencia supratemporal para la fe, como expresión revelada de la voluntad de Dios?[39] ¿O bien unos valores contingentes son elevados a valores absolutos por la palabra de la revelación? Hay muchos autores que, por lo que respecta a su contenido material, consideran la moral como autónoma, en cuanto que, según ellos, lo específicamente cristiano no determina, cambia ni completa el contenido en cuanto tal de forma originaria y auténtica[40]. La fe proporciona un contexto de fundamentación histórico-salvífica. Pero el contexto específicamente cristiano de fundamentación y el contenido concreto de la actuación o de la exigencia están en mutua referencia, como el paréntesis con su contenido. Ese signo al mismo tiempo lo cambia todo (transmutación de valores por el nuevo horizonte de sentido) y no cambia nada (las normas y ordenamientos concretos). La fe cristiana integra la moral autónoma, la moral secular humana, asumiéndola en el nuevo contexto de fundamentación. Pero esto plantea necesariamente si ese proceso de integración, que sin duda se da en forma selectiva, no ha desarrollado una moral específica peculiar de los cristianos. En ese caso, de esa moral específica podrían formar parte exigencias de tipo material, cuya vigencia sería irrenunciable. Se podría decir entonces que el contenido de la moral cristiana tiene un carácter humano y también, sin brotar cognoscitivamente del entendimiento «humano», un carácter cristiano distintivo.

Pero estas cuestiones ponen ya de manifiesto que tras ellas se esconde toda una serie de problemas teóricos de importancia. Está en cuestión la peculiaridad y significado de la autonomía ética, la herme-

[39] La pregunta es de máxima importancia para aclarar la competencia del magisterio *in rebus morum.* Cf. F. Böckle, *Unfehlbare Normen?,* en H. Küng (ed.), *Fehlbar?* (Zurich 1973) 280-304.

[40] Defendido por los siguientes autores, mencionados en la nota 37: Van der Marck, McCormick, Auer, Schüller, Manaranche, Fuchs, Simon, Curran, Compagnoni, Furger, Korff (Demmer, Rotter).

néutica de las normas bíblicas, se plantea de nuevo —como en la discusión con K. Barth y E. Brunner— la valoración histórico-salvífica del conocimiento natural (derecho natural y revelación), y ha de aclararse a fondo la fundamentación y vigencia de los juicios éticos, en la perspectiva de importantes impulsos de ética filosófica. Esta complejidad de la problemática es lo que impide dar una respuesta concisa y rotunda a la cuestión del contenido material específico de una ética cristiana. Todo este primer capítulo, que ponemos bajo el título de «Creer y actuar», trata de responder progresiva y matizadamente a los problemas aquí insinuados.

SECCION PRIMERA

LIBERADOS PARA LA LIBERTAD

El presupuesto de la moralidad y la responsabilidad es la libertad. Sin ella no podemos ajustarnos a las múltiples expectativas en el comportamiento interhumano. La libertad proporciona al hombre distancia, desvinculación de lo otro; pero también significa para él poder, un comportamiento que puede disponer de los demás y de sí mismo. Se puede decir que esa unidad de distancia y poder, de aislamiento y dominio, de «estar libre de» y «libertad para», es lo que constituye la libertad humana en sus variados aspectos[41]. Pero esa unidad cargada de tensión pone también en permanente peligro al hombre; su libertad está amenazada desde dentro y desde fuera. Ha de ser continuamente conquistada y defendida contra multitud de fuerzas esclavizantes. Prácticamente sólo existe bajo la modalidad de la liberación para sí mismo. El hombre actual muestra una especial sensibilidad en esto, ya que se siente especialmente amenazado en su libertad por coacciones y manejos de tipo estructural. De ahí que esté continuamente buscando teorías y estrategias de liberación. La libertad prometida al hombre por el evangelio viene determinada por la concreta relación histórico-salvífica entre Dios y el hombre. En esa relación se le abre a la libertad humana su más profunda plenitud trascendental, pero de ella surge también su amenaza radical. Por eso, la liberación fundamental surge para la libertad humana de posibilitar una opción fundamental por el amor, por Dios.

1. *La dialéctica de libertad y no libertad*

a) Libertad de elección en la dialéctica de actividad y pasividad.

La moderna discusión sobre el problema de la libertad ha dejado muy atrás el viejo debate filosófico entre deterministas e indeterministas. El hombre de mentalidad científica sabe que la persona sólo puede pensar mientras funciona su cerebro. Pero también sabe que está en situación de pensar sobre ese condicionamiento material de su pensamiento y de hacerlo objeto de su saber. De acuerdo con ello puede actuar; ahí radica su posibilidad de manipular las condiciones biológicas de la vida psíquica, controlándolas y corrigiéndolas. Como yo pensante, consciente al mismo tiempo de su distancia y de su dependencia respecto al aparato mental, el hombre no trata ya de solucionar el problema de la libertad de forma alternativa, defendiendo la indetermina-

[41] Cf. M. Müller, *Erfahrung und Geschichte* (Friburgo 1971) 300.

ción de la libertad o declarándola completamente determinada. Tampoco la distinción, acuñada por Kant, entre una libertad nouménica de la voluntad actuante, por un lado, y del hombre marcado por la causalidad natural, por otro, hace justicia al hombre real. Determinación y libertad no resultan ya al hombre actual dimensiones contradictorias y excluyentes. Le preocupan menos las tesis filosóficas que la conciencia de la vida. En virtud de las diferentes ciencias humanas, esa conciencia conoce la múltiple determinación del hombre único y total. A ello se une también el conocimiento de su carácter manipulable, la «conciencia del poder» y de la responsabilidad que sabe que el hombre es artífice de su propio destino. En vista de esta situación, W. Schulz considera absurdo «pretender seguir prestando ayuda a la conciencia moderna, tratando de demostrar de forma abstracta la libertad o la determinación del hombre; se trata de reconocer la legitimidad de la *dialéctica* abierta de libertad y no-libertad, no deducible en pura teoría abstracta, y de establecerla como horizonte antropológico de una ética que quiere ayudar al hombre a que progrese hacia la libertad»[42].

De hecho, la *experiencia humana* está marcada por dos vivencias al parecer contradictorias: nos experimentamos como *actuantes activos* y como *sufrientes pasivos* en una sola persona[43]. Existe, *ante todo,* la vivencia de la *autorrealización activa voluntaria,* espontánea. Esta realización se da tan sólo en el ámbito del subconsciente. Se trata de una acción consciente, que abarca también la investigación y el conocimiento. Está acompañada por la experiencia de la causalidad y del juicio. El hombre experimenta de modo inmediato que, en relación con su acción, algo se transforma: se experimenta produciendo su propio acto. Se da aquí de forma inigualable la experiencia de la causalidad. En nuestra realización vital experimentamos, de forma prototípica, lo que significa causalidad. Es propia de nuestra acción una cierta espontaneidad. El sujeto que actúa experimenta su acción unida a un juicio: cree ser bueno actuar así, y no de otra forma. Ese «bueno» tiene, explícita o implícitamente, carácter comparativo[44]. «Bueno» significa «mejor que». Según el contexto de la acción, es muy diversa la explicitación de ese juicio. En un caso, puede llevarse a cabo en un proceso relativamente largo de formación del juicio. En otro, el juicio confluye en una única reacción. Lo esencial es que la espontaneidad y el juicio se juntan en una unidad de actividad personal, que es un elemento constitutivo para la libertad de elección de la persona, libertad que aparece así en esta primera vivencia como «capacidad de autocausación en un campo de posibilidades variables»[45]. Pero frente a ella está la experiencia contraria de

[42] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1972) 756.

[43] Cf. H. Kuhn, *Freiheit - Gegebenheit und Errungenschaft,* en K. Forster (ed.), *Freiheit und Determination* (Wurzburgo 1966) 57-88.

[44] Todos los bienes concretos de esta vida muestran una indiferencia objetiva frente al Bien; por eso nuestra voluntad tiene una indiferencia subjetiva frente a ellos. Debe decidirse tras sopesar diferentes puntos de vista.

[45] H. Kuhn, *op. cit.,* 63.

la limitación de nuestras posibilidades, *la vivencia de la pasividad.* No hay elección sin presupuestos. Estamos marcados por el nacimiento, la estructura y el medio ambiente; la sociedad ejerce un influjo permanente sobre nosotros. Ningún acto manifestativo de la libertad de elección supone un puro comienzo en nuestra realización vital. La elección brota más bien de una predeterminación ya acuñada y, a su vez, determina las elecciones posteriores. Todo acto sentido como libre está entretejido en una red de decisiones, actos y omisiones precedentes y limita también a su vez la libertad de todos los actos siguientes.

La recta distinción y referencia mutua de las experiencias de actividad y pasividad aparece como la clave para comprender la libertad de elección. En principio, la pasividad se manifiesta como limitación de la libertad. Ello es correcto en la medida en que, si la actividad fuese suprimida por la pasividad, quedaría imposibilitada toda elección y por tanto eliminada la libertad. Sin embargo, la pasividad es fundamental para la comprensión de una libertad creada. Sólo un acto de elección divina, la *creatio ex nihilo*, ha de entenderse como pura actividad, que no precisa de resistencia. En el ámbito humano, una comprensión de la libertad que previese una elección con posibilidades ilimitadas, aparecería como perversa imitación de la omnipotencia divina. En nuestro ámbito de experiencia humana, la actividad se desencadena mediante una pasividad subordinada a ella. La pasividad no es tanto límite cuanto *condición de posibilidad de la actividad.* En la base del impulso de la voluntad y del juicio subyace una disposición configurada por el entorno. Este entorno no es previsible sin más; es un trozo de historia, de la cual, junto a lo esperado con seguridad, surge también siempre algo inesperado. «La disposición es tensa. Y la tensión sólo se resuelve en el instante de ser afectado personalmente: el momento que resurge de nuevo en una situación dada y la transforma, desencadena la actividad mantenida latente en la disposición.» La libertad es así «respuesta a un desafío concreto, solución de un problema que, por su naturaleza, no permite sólo una, sino diversas soluciones no prefiguradas en él, sino aún por descubrir»[46]. La persona en su autodesarrollo ha de resolver las dificultades que el mundo le presenta. La actividad de la elección es desencadenada sólo por el estímulo de la pasividad. Así recibe el impulso creador encontrando nuevas posibilidades de elección, que determinan también los siguientes actos de la vida. Por tanto, los influjos opuestos a la actividad de la *auto*rrealización no son simples límites de la libertad humana, sino también oportunidad, condición de su posibilidad.

Esta experiencia dialéctica de actividad y pasividad que configura nuestra libertad se funda en la índole de la subjetividad humana[47], que nunca hay que entender como «puramente espiritual». El hombre la experimenta en y a través de sus condiciones intersubjetivas, manifestadas

[46] *Ibíd.*, 65.

[47] Cf. el tratamiento exhaustivo de este tema por F. P. Fiorenza y J. B. Metz, en MS II, capítulo VIII, sección segunda, espec. 514-520.

en la corporalidad. En cuanto unidad anímico-corporal, «hemos de considerar a todo el hombre único y real como 'espiritual' y como 'corporal'; ambos conceptos son dos determinaciones propias de todo el hombre y se refieren al ser mismo del hombre único y total»[48]. De acuerdo con esto, el cuerpo es una situación primigenia del hombre, en la que siempre está ya inserto cuando se autodetermina en sus actos. Cuerpo y alma no son partes físicas, sino principios metafísicos, que se interpenetran mutuamente en la constitución del ser humano. La unidad de alma y cuerpo en una persona y, al mismo tiempo, su diferencia se hallan en una relación dialéctica. «La *pluralidad* o no-identidad de alma y cuerpo consiste precisamente en la unidad de 'espíritu' y 'materia' en el hombre». La espiritualidad y la corporalidad del hombre tienen su pluralidad en su unidad y su unidad en su pluralidad. «Esto significa que el espíritu humano encuentra la plenitud de su espiritualidad precisamente en su unidad con el cuerpo, de tal manera que el espíritu humano como tal no resulta 'más espíritu' cuanto más se separa del cuerpo, sino cuanto más se encarna en él»[49].

Lo que afirmamos sobre la estructura de la corporalidad humana permite comprender mejor la tensión interna de nuestra experiencia de libertad. Se hace patente, por un lado, que la pasividad puede no ser limitación, sino condición de posibilidad de la libertad. Cuanto más penetramos en las cadenas de determinación y en los influjos deterministas, tanto más puede crecer el ámbito de la libertad. Por otro lado, sabemos también qué amenazada está nuestra libertad desde dentro y desde fuera. El cuerpo, en efecto, no es sólo el medio constitutivo para el ser propio de cada hombre; es también, al mismo tiempo, el medio de determinaciones ajenas. Cuando el hombre está en el cuerpo, está en sí mismo y, a la vez, está en territorio ajeno. Clara expresión de ello es la vivencia de «ser cuerpo» y «tener cuerpo». «En virtud de su corporalidad, la irrenunciable autocomprensión humana está en una relación de permanente reciprocidad constitutiva con el 'mundo', como quintaesencia de lo que a la libre autorrealización le viene previa e ineludiblemente impuesto como 'situación' (condicionada natural o sobrenaturalmente). Pero entonces la mismidad corpórea del hombre queda inevitablemente afectada 'desde fuera', está 'constitutivamente amenazada', y su libertad no se preserva desconectando o conteniendo ese riesgo inmanipulable, sino con la 'obediencia', con el consentimiento interno a esa imposición inevitable, con la 'pasión'»[50]. Este estado de peligro se agudiza, si tenemos en cuenta que la «situación del mundo» no es neutra, sino que está predeterminada por decisiones de libertad ajenas, y «por ello está siempre aportando tendencias e impulsos muy determinados a la subjetividad humana que, en cuanto corpórea, se halla inmersa en ese 'mundo' de forma extática»[51].

[48] *Ibíd.*, 517s.

[49] *Ibíd.*, 519s.

[50] J. B. Metz, *Corporalidad*, en CFT [2]I, 265.

[51] *Ibíd.* Las tendencias a la completa neutralización moral de la corporalidad, aunque

En esta línea debe la teología moral juzgar la actuación de la libertad humana, el acto moral *(actus humanus).* Queda fundamentalmente mal entendido si se le concibe bajo la modalidad de un acto puramente espiritual que la encarnación en un cuerpo hubiera limitado «accidentalmente». El acto humano, tanto el interno *(actus internus)* como el externo *(actus externus),* es esencialmente un acto encarnado; si no, no sería humano. Para hacer patente la peculiaridad de la voluntad encarnada, se distingue teóricamente un acto de libertad en cuanto tal, originariamente inteligible, y su encarnación en un cuerpo[52]. *Por un lado,* ambos aspectos de la actuación libre no son nunca separables. «El acto de libertad humana nunca es absolutamente creativo, en el sentido de un existencialismo puro, sino que es siempre también, de modo esencial, sumisión a las leyes de la materia de la actuación libre (de la 'naturaleza del hombre', de su 'corporalidad' en un sentido metafísico, del 'mundo')»[53]. Pero, *por otro lado,* no se debe identificar el acto inteligible y su encarnación, como tampoco el alma espiritual es mera *forma corporis.* «Se da así una singular dialéctica real entre lo libremente querido en cuanto tal y lo hecho en libertad: lo realizado por la persona en orden a la dimensión de la naturaleza es... expresión y manifestación de esa decisión libre en la materialidad espacio-temporal del hombre, en su 'visibilidad'; y, al mismo tiempo, en cuanto diverso de la libertad originaria, es también ocultamiento de ese acto de libertad originaria en cuanto tal»[54]. Con otras palabras: el acto moral se lleva a cabo en la mencionada interferencia de acción y pasión, de lo hecho y lo impuesto, de lo propio y lo ajeno. El instrumental usual tanto en la teología moral tradicional como en la jurisprudencia (coacción, error, ignorancia) apenas resulta suficiente para aclarar la disminución de responsabilidad desde esta perspectiva antropológica profunda de la actuación libre. El acto humano conserva, tanto para el sujeto actuante como para un observador externo, una ambigüedad fundamental que no puede ser eliminada. En la encarnación de la voluntad reside también el motivo por el cual se da en el hombre (por contraste con el poder de decisión supuesto en el espíritu puro creado) la posibilidad del «pecado venial», que radica en una limitación de la decisión moral *(imperfectio actus),* posibilitada por la encarnación en un cuerpo[55].

b) Libertad entre alienación y autoliberación.

En la libertad de elección, el hombre hace la experiencia fundamental de la libertad. Cierto que, en principio, es una vivencia de libertad

en sí justificadas, por estar dirigidas contra todo maniqueísmo latente, desconocen sin embargo el rango ontológico de la corporalidad.

[52] Cf. W. Brugger, *Die Verleiblichung des Wollens:* Schol 25 (1950) 248-253.

[53] K. Rahner, *La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII «Mystici Corporis Christi»,* en *Escritos de Teología* II, 9-94, espec. 86.

[54] *Ibíd.,* 87.

[55] Cf. F. Böckle, *Tendencias de la teología moral,* en PTA 530s.

negativa, de estar libre de la coacción del destino[56]; pero a ella se une de modo inmediato la conciencia del propio poder-elegir y deber-decidir. La libertad de elección pone en juego al hombre mismo. El elegir no tiene sentido en sí mismo; el *liberum arbitrium* no es un columpio neutro sobre el que el hombre se pueda mover arbitrariamente, o pueda decir a voluntad sí o no a Dios y al mundo. La libertad de elección está enfocada al hombre; no se lleva a cabo en una elección entre objetos, sino como autorrealización del hombre al elegir objetivamente (en cuanto *reditio completa subiecti in se ipsum).* En su libertad, el hombre es tarea para sí mismo. Tiene que decidirse libremente. Ese «tener que» significa que la libertad forma parte de su definición. En cuanto persona tiene ya el hombre siempre una relación consigo mismo. Puede distanciar todo de sí y distanciarse de todo; incluso distanciarse de sí mismo[57]. Puesto que el hombre está así elevado, ya que no está simplemente dado, como las cosas, tiene «que ser». «Desde el distanciamiento de sí mismo tiene que recobrar una nueva cercanía a sí mismo, tiene que darse a sí mismo su propia configuración»[58]. Por tanto, el hombre no puede no decidirse, pues ese no-decidirse correspondería a un no-querer-decidirse y, por tanto, a una decisión de la libertad. La necesidad del tener-que-decidirse no se opone a la libertad, sino que es claramente su propiedad esencial (libertad de esencia o esencial).

En la cuestión de *cómo* ha de decidirse, no le obliga ya un «tener que». Tiene la posibilidad de decidirse de una u otra manera. Pero si, con libertina arbitrariedad, quisiera dejar el cómo de la decisión al caprichoso azar, suprimiría su libertad en su propia contradicción: se sometería a una determinación ajena, negando así la propia libertad. La arbitrariedad no parece una modalidad de la libertad[59]. Sólo puede tener sentido decidirse por la libertad. Al hacer alusión a un contexto de sentido y a una lógica consecuente de sentido, tocamos una nueva forma de necesidad que, a diferencia del «tener que» *(müssen),* designamos como «deber» *(sollen)*[60]. El «deber» se dirige a la libertad: pretende conducir la libertad de la carencia de decisión a la libertad de la deci-

[56] Entre los griegos y romanos, la idea de libertad se articula ante todo «exclusivamente en torno a la idea de necesidad (ἀνάγκη), de destino (μοῖρα, εἱμαρμένη, πεπρωμένη), de azar (τύχη)». Cf. W. Warnach, *Freiheit* I, en *Hist. Wb. Philos.* II (Basilea 1972) 1064.

[57] Cf. M. Müller, *op. cit.*, 300: «La libertad en cuanto distancia absoluta, en cuanto trascendencia, en cuanto reflexión absoluta, en cuanto estado en el absoluto, es idéntica con lo que llamamos carácter espiritual o *espíritu*».

[58] *Ibid.*, 301.

[59] En un sentido originario, la libertad se encuentra indiferente frente a sí misma (idéntica con todas sus posibilidades), de modo que podría escoger su negación si elige una posibilidad que no tenga nada que ver con la auténtica libertad.

[60] Hay que distinguir dos formas de necesidad: *müssen* «tener que» *(necesse esse, necessitas),* que equivale a un «no poder de otra forma», y *sollen* «deber» *(debere, obligatio),* que equivale a un «no ser lícito de otra forma» con la posibilidad simultánea de «poder de otra forma».

sión. La exigencia del deber presupone siempre la libertad psicológica del poderse-decidir-de-otro-modo; pero no permite una libertad (moral) de ser-lícito-de-otro-modo. El deber llama a la libertad a decidirse por una posibilidad determinada frente a otras. La libertad de decisión presupone la libertad de proyectar diversas posibilidades[61]. Pero la posibilidad destacada por el deber aparece como la única posibilidad de la libertad. *Ganar libertad* sería entonces el motor oculto, el motivo de la decisión libre. Somos esencialmente libres, para que también existencialmente lo vayamos siendo cada vez más a través de nuestra decisión (libertad existencial). Pero ¿cuál es esta configuración última de la libertad, que nos obliga y nos exige incondicionalmente? ¿Es la simple autarquía del hombre? Aún es demasiado pronto para responder a esta pregunta. Pero, por de pronto, se puede establecer: «A la elección de las acciones y del ser al que hacen referencia esas acciones, precede una elección fundamental, única que podemos llamar elección en sentido estricto, la elección de lo que propiamente queremos ser, el proyecto de nuestra propia configuración esencial»[62]. Esto implica una determinada interpretación del mundo, nuestra posición en el cosmos, nuestras relaciones interhumanas, nuestra concepción de la sociedad y sus instituciones. Es la opción por una jerarquía de valores, por un orden de preferencia en el que vemos garantizada mayor libertad. En la libertad para esa decisión reside nuestra auténtica libertad personal. En el horizonte de esa decisión adquieren su fuerza motivadora los valores que determinan una actuación concreta[63].

Según lo dicho, la libertad es el objetivo de la libertad humana. La libertad no es un mero estado, sino un proceso, una tarea permanente. La autoposesión como núcleo de la libertad es, en cierto modo, la historia de un éxodo y un retorno, de una objetivación (alienación) y posesión recuperadora (superación de la alienación, *reditio*). El hombre moderno parece mostrar una especial apertura a esta idea. Se siente tan en peligro y tan amenazado en su libertad que, incluso a nivel conceptual, habla más de liberación que de libertad. El término que emplea para libertad es *emancipación*. Tras él se oculta a la vez un indómito anhelo de autonomía y un rechazo apasionado de todo tipo de coacción. Las raíces de esta mentalidad se hallan en la herencia ideológica de la Revolución francesa, de la Ilustración y del primer idealismo alemán. En su filosofía de la libertad, *Kant* se ocupa de la libertad, es decir, de la

[61] «En cuanto proyectadas por la libertad, ninguna de estas posibilidades posee ventajas en virtud de las cuales merezca de antemano ser preferida a las otras. Pues la auténtica libertad se muestra precisamente en que está abierta a todas sus posibilidades... Sólo en el momento de la decisión distingue la libertad entre lo que merece ser preferido y lo que merece quedar postergado». B. Schüller, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung* (Düsseldorf 1966) 17.

[62] M. Müller, *op. cit.*, 303.

[63] «La libertad de actuación está, pues, completamente determinada por sus motivos; pero los motivos sólo son tales debido a la predeterminación originada por la opción fundamental de la libertad». M. Müller, *op. cit.*, 304.

autonomía del sujeto moral. Le interesa sobre todo la cuestión de qué significa actuar por la razón, y afirma que la determinación, el valor y la realidad de esa actuación residen únicamente en su racionalidad. De aquí que no precise más fundamentación. La razón práctica, es decir, la voluntad[64], es autónoma, libre. Libertad significa estar libre de instintos y, positivamente, la realización de la propia estructura esencial con conciencia clara e inteligente. Sin embargo, esta autonomía moral es adquirida a un alto precio. Sólo concierne al yo puro, supraempírico. No tiene relación alguna con la realidad empírica. La autocomprensión concreta del hombre y la historia real quedan fuera de la consideración tanto de la libertad como de la ética; en especial, entre el acto inteligible y las experiencias, realizadas en la historia, del mal, de la alienación, no se ve ninguna conexión ni ningún camino de liberación. *Fichte* considera la acción como la libertad que se realiza a sí misma. Con ello sigue prisionero del sujeto[65]; pero la idea de la autoposición mediante una autorreflexión interesada, vinculada a la libertad, ha ejercido un influjo duradero en el pensamiento moderno[66]. *Hegel* se fija en la historia. Si Fichte había puesto de manifiesto la autoposición como acto de libertad, Hegel explica que este acontecimiento se lleva a cabo como un proceso dialéctico de la historia. La historia del mundo es la historia de la libertad realizada. Pero el portador, el sujeto de la libertad, no es la persona, sino el espíritu del mundo[67].

De aquí parte la crítica de *Marx*: «La concepción *hegeliana* de la historia presupone un *espíritu abstracto* o *absoluto* que se desarrolla de forma que la humanidad es sólo una *masa*, que le sirve de portador consciente o inconsciente. De aquí que dentro de la historia *empírica*, exotérica, ponga por delante una historia *especulativa*, esotérica. La historia de la humanidad se transforma en la historia del *espíritu abstracto*

[64] «Solo un ser racional tiene capacidad o voluntad para actuar según la ley, es decir, de acuerdo con unos principios Puesto que para derivar las acciones de las leyes se requiere razón, la voluntad no es otra cosa que razón práctica » Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, en *Werke* (ed. por W Weischedel, Darmstadt 1968) vol IV, 41

[65] El puro impulso práctico es acto de la razón misma, es autorreflexión en la que el yo se hace transparente como una acción que retorna a sí misma El yo no es otra cosa que esta autoposición o acción concreta Y esta autoposición es la única prueba de la libertad. Cf J. G. Fichte, *Samtliche Werke* (ed por J H. Fichte, Berlín 1845) vol. I, 433s.

[66] Cf H Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Francfort 1968) 258· «Sólo en el concepto de la autorreflexión interesada de Fichte, pierde el interés inserto en la razón su carácter secundario y se convierte en constitutivo del conocimiento y de la actuación » W. Schulz, *op cit*, 648: «La libertad es el concepto opuesto a lo existente en cuanto fijo, a lo logrado que, por estar patente, representa ya algo claramente negativo Desde el punto de vista positivo, la libertad es un 'hacerse a sí mismo'.»

[67] «La historia universal es un Gólgota, un calvario Innumerables personas y pueblos tuvieron que desaparecer y sacrificarse para que se alcanzara el fin de la historia Esta incompatibilidad con el principio de sustancialidad y personalidad produjo el enfrentamiento de la metafísica histórica y social de Hegel con la cristiana » M. Muller, *Erfahrung und Geschichte*, op cit , 316

de la humanidad, *más allá* del hombre real.»[68]. Por eso, Marx insiste reiteradamente en la pregunta por el auténtico sujeto, por la dimensión y el fin de la historia. Sujeto sólo puede ser el hombre, y no como mero órgano del espíritu del mundo[69]. El hombre real tiene que llevar a cabo en la historia real el proceso de liberación de su autoconciencia. Al suprimir la división entre acontecer consciente e inconsciente, las contradicciones y diferencias se sitúan en el hombre mismo. Pero la reconciliación por mediación de los contrarios no debe darse sólo en el pensamiento; tiene que realizarse a través de la historia, es decir, a través de la sociedad. En este sentido, es verdad que no basta con interpretar el mundo: «lo que importa es transformarlo»[70]. Se trata de la confrontación del hombre con la naturaleza y con los demás hombres. La historia hay que entenderla como el ámbito de transformaciones concretas-generales de las relaciones interhumanas por parte del propio hombre; es el camino hacia la autoliberación[71]. La base del proceso histórico[72] la ve

[68] K Marx, *Die heilige Familie*, cap 6, *Werke* I (ed por H J Lieber y P Furth, Darmstadt 1971) 766s

[69] «El filósofo aparece como un mero órgano en el que el espíritu absoluto, que hace la historia, llega *a posteriori*, una vez transcurrido el movimiento, a la conciencia de si mismo A esta conciencia ulterior del filósofo se reduce su participación en la historia, pues el verdadero movimiento lo lleva a cabo el Espíritu *inconscientemente* El filósofo llega, pues, *post festum.*» *Ibid*, 767.

[70] K Marx, *Werke* II, 4

[71] Cf W Schulz: «Esta revalorización del hombre, en si legitima, que los hegelianos de izquierda llevan a cabo, queda indeterminada e inefectiva si no se añaden dos presupuestos, o mejor, dos condiciones Primero, que el hombre debe ser definido como el ser que se constituye y se produce a sí mismo, pero su autorrealización en cuanto actividad —y esto es lo segundo— solo puede darse en la dimensión concreta de la historia. Con formulacion moderna. la historia es la region esencial de los *principia media*, que no deben olvidarse precisamente cuando se trata de un cambio global» *Op cit*, 554s

[72] La tesis fundamental de la alienacion se transforma en lo humano general. La alienación no es ya un fenomeno de la estructura economica, sino que depende de las estructuras de toda la sociedad (cf H Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Francfort 1969), de aqui la exigencia basica de destruir lo existente (la libertad como negación en Th W. Adorno, *Negative Dialektik*, Francfort 1966, por ej, pág 15) Es más positivo J Habermas, que concibe el bien como el interes por la mayor emancipación objetivamente posible en la historia tanto en las circunstancias dadas como en las manipulables (cf J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort 1968, 350) Una linea peculiar es la seguida por las teorías de liberación economico-sexual de W. Reich *(Die sexuelle Revolution Zur charakterlichen Selbststeuerung des Menschen*, Francfort 1966), H Marcuse *(Triebstruktur und Gesellschaft*, op cit) y A Plack *(Die Gesellschaft und das Bose Eine Kritik der herrschenden Moral*, Munich 1967) W Reich ve en el instinto sexual una necesidad fisiológica básica, que de modo analogo a la teoría economica solo se puede regular satisfaciéndola Pero la liberacion de las represiones sexuales en cuanto liberación humana en orden a un desarrollo y colmación de la estructura instintiva natural del hombre (cf el concepto marcusiano de la racionalidad libidinosa) solo es posible en el trasfondo de una revolucion socioeconómica, que posibilite la actividad sexual ilimitada para todas las clases y edades Sobre todo hay que suprimir la «monogamia forzosa» Sobre el movimiento de protesta intelectual, cf *Die Wiedertaufer der Wohlstandsgesellschaft* (ed por E

Marx en el estado de las fuerzas de producción. De ahí que la confrontación requerida sea esencialmente de índole económica. El verdadero sujeto de la historia es la clase proletaria, cuya alienación (por la venta de su trabajo) hay que considerar como total. Ha de ser liberada mediante la recuperación de la autoconciencia. Si logra suprimir la alienación, cesa la división en clases, y la alienación queda eliminada en la sociedad sin clases en su punto decisivo. Apenas hay doctrina moderna de la liberación y la redención, que tan decisivamente haya marcado nuestra historia. No sólo repercute en los diversos sistemas políticos del marxismo-leninismo; con ella se pone de manifiesto la autoalienación del hombre; la historia y la sociedad son presentadas como lugar de autoliberación humana. A estos elementos se unen a veces otros procedentes de la doctrina psicoanalítica de los instintos, de S. Freud, apareciendo en todas sus variaciones en las más diversas teorías sobre la cultura y la sociedad. Ambos, Marx y Freud, han descubierto la impotencia de la sola razón. Ambos se encuentran ante la dificultad de reconocer lo no-racional como la auténtica fuerza determinante —la estructura económica para Marx, los instintos para Freud— y de someterlo, sin embargo, al dominio de la razón.

También los representantes de la *ciencia* invocan hoy la *razón* para liberar al hombre del «callejón sin salida de la economía de beneficencia»[73]. El hombre está aprisionado en la tela de araña de una sociedad de meras necesidades. Hasta el momento, el índice clásico del bienestar de un pueblo resulta ser el aumento del producto social bruto. El llamado «nivel de vida» se mide según la cantidad y calidad disponible de bienes materiales y servicios. Pero, entretanto, se ha hecho evidente que, con un producto social en continuo crecimiento y la correspondiente mejora de las condiciones materiales de vida, se ha dicho aún muy poco sobre el auténtico bienestar del hombre, sobre la calidad de vida[74]. El indicador tradicional puede medir el decurso del sistema económico; pero no resulta por sí solo un índice suficiente de la buena

K. Scheuch; Colonia 1968); H. Kuhn, *Jugend im Aufbruch* (Munich 1970); G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie* (Friburgo 1970); J. Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform* (Francfort 1969).

[73] Sobre la discusión en torno a la «calidad de vida», cf. H. D. Engelhardt y otros, *Lebensqualität. Zur inhaltlichen Bestimmung einer aktuellen politischen Forderung* (Wuppertal 1973); B. Bierwert, K. H. Schaffartzik, G. Schmölders, *Konsum und Qualität des Lebens* (Opladen 1974); H. D. Engelhardt y otros *Umweltstrategie. Materialien und Analysen zu einer Umweltethik der Industriegesellschaft* (Gütersloh 1975).

[74] La reducción de la jornada laboral, es decir, una mayor libertad, no repercute positivamente en el producto social. En cambio, las transacciones por reparación de accidentes producen naturalmente un efecto positivo en el balance. Lo mismo vale, en mayor medida aún, para los perjuicios ecológicos ocasionados por la producción, mientras eviten costos al que los produce. Si el daño no cuesta nada, no grava la economía nacional. Así, a veces el aumento de productividad aparece como resultado de costos sociales no previstos. Así también, los bienes y servicios públicos no encuentran apenas una valoración adecuada en el balance global de la economía.

marcha de la sociedad[75]. Se trata de realizar a largo plazo condiciones de vida dignas del hombre para la mayor cantidad posible de personas. Con este fin, se han desarrollado últimamente toda una serie de modelos. Mediante un sistema de indicadores sociales, se pretende captar el desarrollo de una forma más matizada, teniendo mejor en cuenta el entorno natural y psicosocial. Se habla entonces de un «desarrollo cualitativo», distinguiendo los factores del entorno biológico o psicosocial[76]. Desde este esfuerzo concreto, mejora de la calidad de vida significa, pues, mejora de esas condiciones previas, que vienen agrupadas en fines superiores e inferiores: mantenimiento del entorno biológico (no contaminación del aire, del agua, etc.), abastecimiento de bienes económicos (alimentos básicos, medios de transporte, etc.) y mejora de las relaciones sociales (vecindad, centros juveniles, asistencia a los ancianos). Con todo esto se trata de conseguir más autodeterminación, más participación y solidaridad. Los indicadores sociales sirven para señalar hasta qué punto se han alcanzado ya esas condiciones previas en una sociedad concreta. Por ejemplo, a través del número de matrimonios tempranos o de divorcios se intenta examinar el elemento emancipativo. El número de teléfonos por habitante en una población indicaría las posibilidades de comunicación existentes. Los indicadores y las preferencias, ¿evitan el callejón sin salida? ¿Qué revela el número de teléfonos sobre la verdadera comunicación? La dirección a que apunta la consigna «calidad de vida» es clara. Calidad de vida significa que las posibilidades de desarrollo no deben darse sólo para unos pocos grupos y naciones, sino para todos los hombres de modo adecuado, y que no nos es lícito pensar únicamente en nosotros mismos, sino que hemos de tener en cuenta también las condiciones de vida de las generaciones futuras. Y esto no se consigue sólo a base de una planificación científica del futuro, aunque ésta es necesaria. Un intento meramente tecnocrático de emancipación, de autoliberación humana, podría resultar el más cruel.

[75] Sólo de esto no se puede concluir que conviene frenar el desarrollo económico en beneficio de la calidad de vida. Hay razones plausibles para limitar el crecimiento. Una de las más importantes es la escasez de materias primas y de energía. Pero también es evidente que no se debe exigir una limitación general. La renuncia al crecimiento (el llamado «crecimiento cero») supondría una gran injusticia para los países subdesarrollados. No caben falsas alternativas. Calidad y cantidad, bienestar y base material no se excluyen. Lo uno es presupuesto de lo otro.

[76] El entorno natural o biológico constituye el medio que precisa el hombre para poder existir. Lo mismo como individuo que como especie, el hombre se halla sometido a las condiciones del sistema ecológico. Está inserto en el contexto vital relativamente cerrado de la materia orgánica e inorgánica (ecosistema). Los ataques incontrolados al ecosistema ponen hoy en serio peligro la vida, porque la autoestabilización de la naturaleza posee unos límites. Del entorno psicosocial forma parte todo cuanto dice referencia a las necesidades psicológicas y sociales del hombre. Para sentirse acogido, el hombre precisa cierta medida de integración, así como grupos perceptibles y autónomos. Tiene necesidad de contactos interhumanos y exige cooperación y autodeterminación. Presupuesto de ello son las correspondientes instituciones y la capacitación dada por la educación.

c) La libertad finita como paradoja.

La emancipación, ese sinónimo moderno de libertad, apunta, según lo dicho, a una *autoconciencia liberada* y a la *autonomía inherente* a ella. Autoconciencia y autonomía aparecen como el máximo común denominador al que se pueden reducir las diversas teorías de liberación. Ello implica rechazo de toda suerte de coacción y de manipulación heterónoma. Es claro que el trasfondo oculto de esa búsqueda apasionada de liberación está en una honda experiencia de carencia de libertad. De ahí que se analicen también las formas fenoménicas, las causas y los contextos de las coacciones tanto internas como externas, y se desarrollen las correspondientes teorías y estrategias en orden a su superación. Acabamos de aludir a algunos planteamientos en este sentido. Pero justamente a causa de la multiplicidad de situaciones represivas y carencias de libertad, surge la pregunta de si las tensiones y contradicciones en la imagen empírica de la libertad humana no tienen quizá una raíz antropológica última común. Encontrarla sería entonces tarea ineludible para comprender rectamente la autonomía humana.

Al reflexionar sobre la libertad de elección, hemos aludido a la dialéctica de espiritualidad y corporalidad en el hombre. Con ella, podemos entender mejor la tensión entre acción y pasión; pero no reside ahí la raíz del problema de la libertad. El hombre no es en parte libre y en parte siervo, sino que es como totalidad dueño o esclavo de su acción. Tampoco se halla el núcleo del problema en la contraposición del yo y del mundo. En todo caso, el retirarse a la pura subjetividad, escindiendo el *mundus intelligibilis* del *mundus sensibilis*, no conduce a la solución. Tampoco son únicamente los condicionamientos económicos o la represión de impulsos primarios los que proporcionan un motivo suficiente para interpretar los problemas fundamentales de la libertad humana. Más nos aproximan a las raíces del problema las especulaciones del idealismo filosófico que, al fundamentar la subjetividad pura, se pierden en el infinito, pero que, con la constitución del yo, retornan siempre a la ineludible vinculación práctica con el mundo. En su obra *Die Bestimmung des Menschen* («El destino del hombre»)[77], *Fichte* ha incorporado de forma radical el tema de una autolimitación de la subjetividad. Si se quiere pensar el yo como *incondicionado*, entonces queda necesariamente *indeterminado*. Por eso, el auténtico problema de la subjetividad lo ve en que «fundamentalmente, la subjetividad, no está en situación de determinarse en sí misma y por sí misma. De ahí que haya que eliminar el círculo que representa la subjetividad centrada en sí. Pero eso sólo se logra al experimentar la subjetividad una limitación, mediante la cual llega precisamente a su auténtica plenitud»[78]. La idea de una autoposición absoluta de la libertad se pierde en la infinitud de

[77] J. H. Fichte, SW vol. 2, 165-319. Cf. W. Schulz, *Vernunft und Freiheit* (Pfullingen 1962).

[78] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, op. cit., 330.

lo divino[79] y, en el momento en que el yo pretende plasmarse en ella, tropieza con los límites de lo finito.

De hecho, en la *finitud* del hombre se halla la *raíz del problema de la libertad*. La libertad hace saltar la finitud y, sin embargo, está abarcada y delimitada por ella. Con su libertad, el hombre está tentado de concebirse por medio de sí mismo, como sucede con la absolutización del yo en el idealismo o con la autoelección de la existencia en el existencialismo. Pero esa autoafirmación por la elevación del yo a la condición de yo absoluto termina en la indeterminación, en el vacío. En cuanto incondicionado, el yo es lo indeterminado, lo determinado sólo negativamente. Determinación y limitación están estrechamente unidas. Además de una amarga experiencia del mundo, también esta conclusión contribuyó a llevar a los existencialistas a incluir la limitación y la nada como momento decisivo en la autoelección. Es claro —ya hemos hecho alusión a ello— que la libertad humana precisa del límite para concentrarse y alcanzar la determinación para actuar. Pero ¿dónde encuentra ese límite la libertad? En la tercera parte del libro antes mencionado, Fichte opina que, para el hombre, sólo puede servir de límite el otro hombre, *el ser igual a él. Este límite habría que respetarlo absolutamente*. La referencia al otro ofrece una posibilidad auténtica de autorrealización, en especial cuando el yo y el tú se unen en la tarea común de configurar un mundo mejor[80].

Con ello hemos dado un paso esencial. Límite de la libertad significa límite de una autodeterminación soberana, autónoma. A la autonomía se le plantean exigencias. La autodeterminación en libertad es necesaria, y además *incondicionalmente*, pues una exigencia dirigida a la libre autodeterminación, es decir, una exigencia moral tiene que ser incondicional, so pena de no ser vinculante. Surge así la doble pregunta a la que se ve enfrentada toda teoría ética: ¿de dónde le viene a la exigencia del «deber» su fuerza vinculante absoluta? ¿Cómo puede mantenerse la autonomía del sujeto, estando sometida a una exigencia absoluta?

La cuestión del fundamento último del deber coincide con la del fin último, que determina al hombre a actuar. En el debate ético más reciente se manifiestan pocos deseos de cimentar la incondicionalidad del deber mediante una absolutización del yo o de un determinado aspecto de la relación yo-tú[81]. Ya no se está interesado en una moralidad mera-

[79] La libertad en cuanto capacidad de distanciamiento universal, en cuanto posibilidad de reflexión absoluta sobre todo y sobre sí misma, posee en cierto sentido una aseidad potencial. Fichte y Hegel atribuyen al yo una fuerza creadora en virtud de la libertad. Para Schelling, la libertad humana está en el punto de indiferencia entre Dios y la naturaleza, entre el ser y el no ser. Cf. R. Spaemann, *Freiheit* IV: *Hist. Wb. Phil.* 2 (Basilea 1972) 1092s.

[80] En este contexto habla Fichte de la «exigencia absoluta de un mundo mejor»: SW vol. 2, 265.

[81] Junto a los intentos clásicos del idealismo habría que señalar en particular los de la filosofía dialógica. Toda opción ontológico-estructural en favor de una apropiación del yo

mente subjetiva, sino que se intenta más bien fundamentar la obligatoriedad de las normas generales. En el fondo está latente el creciente convencimiento de que muchos de los problemas y conflictos de la humanidad, al parecer casi insolubles, no pueden resolverse operativamente sin un consenso sobre prioridades de valoración y finalidad. Se pretende superar la alternativa entre ciencia objetiva y opción subjetiva de valor, que ha llegado a caracterizar nuestra mentalidad sociopolítica a consecuencia de la separación epistemológica entre sujeto y objeto; por ello, se dedican intensos esfuerzos a lograr un método científico de argumentación moral[82]. Se pone de relieve que el principio moral no puede entenderse como resultado constitutivo de la conciencia individual. Kant podría explicar por qué la exigencia de aceptación, que lleva consigo el imperativo categórico, aparece al destinatario como algo que obliga; pero la argumentación de Kant no contiene «una justificación de la exigencia de que todo ser racional haya de aceptar el imperativo categórico como una norma fundamental, común a todos»[83]. Esto sólo puede suceder por un acto de asunción de responsabilidad. «El problema de una obligatoriedad universal de la ley moral desemboca, por tanto, en la cuestión de si tenemos derecho a suponer que todo individuo, llamado a aceptar la ley moral, haya declarado por 'la acción' su voluntad de ser considerado como miembro de la comunidad de seres racionales, cuya norma fundamental es la ley moral»[84]. En consonancia con esto, la obligatoriedad de la exigencia del «deber» se funda en la voluntad de pertenecer a una comunidad racional, es decir, en la voluntad de respetar los argumentos razonables de cualquier miembro. Esta voluntad de participación aparece como el «*apriori* de la comunidad de comunicación»[85]. No vamos a entrar aquí en las dificultades que se pre-

o inmediatez del tú, en favor de una «relacionalidad comunicativa» (Buber) o «conflictiva» (Grisebach), de una fundamentación infradialogal o teologal-dialógica de la persona (F. Ebner), determina ya en su punto de partida un tipo específico de ética personalista. Sin embargo, la singularidad común de los distintos sistemas personalistas radica en convertir la «naturaleza» de lo personal en la auténtica «naturaleza» de lo ético. Cf. a este respecto G. Hunold, *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie*, op. cit.

[82] Cf. M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols. (Friburgo 1972 y 1974); O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis, Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants* (Francfort 1971).

[83] K. H. Ilting, *Der naturalistische Fehlschluss bei Kant*, en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* I, 113-130, espec. 123.

[84] *Ibid.*, 129.

[85] Cf. K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, en *Transformation der Philosophie* II (Francfort 1973) 358-435, espec. 428s. Este *apriori* lo entiende Apel como «la condición crítica de la posibilidad y validez de toda argumentación» (*ibid.*, 429). En el fondo subyace la idea de que en toda argumentación está implícitamente anticipada una comunidad ideal de comunicación, dentro de la cual se ha de decidir, por vía de acuerdo, sobre el sentido o sinsentido de una argumentación. También para J. Habermas, la «anticipación de la situación ideal del lenguaje» es, en cuanto comunicación libre de coacciones, la condición y el criterio del consenso práctico

sentan a tal comunidad[86]. Pero ponemos en duda que la exigencia de participación haya de considerarse absoluta. En el plano empírico parece evidente la exigencia de respetar los argumentos de cada miembro como requisito *incondicional* para todo el que *quiera* tomar parte. Quien se decide a participar en una argumentación racional no puede negarse a la argumentación racional sin contradecirse a sí mismo. Pero, en el plano lógico formal, ese requisito sigue siendo hipotético, pues formalmente sigue valiendo: «La voluntad de participación exige respeto a los argumentos». En este sentido, un humanismo inmanente se queda a un nivel hipotético por lo que se refiere a la fundamentación última de la exigencia moral. Esto corresponde a la evidencia filosófica del no-tener-a-disposición un sentido absoluto[87]. Una fundamentación absoluta del deber sólo parece posible desde un fundamento absoluto[88]. La teología ve al hombre como criatura; a la luz de la fe bíblica en la creación, sólo lo puede entender desde su singular relación Dios-hombre. En cuanto persona creada, el hombre «no se halla frente a Dios con una subjetividad cerrada, intencionalmente saciada, que sólo *a posteriori* haga referencia a él en actos transitoriamente abiertos *(actus secundi)*, sino que está referido a Dios en su ser (en el *actus primus* de la constitución ontológica de su subjetividad)»[89]. De aquí que sea llamado por

sobre las exigencias de la verdad y la veracidad. Cf. J. Habermas, *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, en J. Habermas y N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Francfort 1971) 101-141, espec. 136; íd., *Zur Logik der theoretischen und praktischen Diskurses*, en M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, *op. cit.*, 381-402.

[86] Cf. la controversia entre J. Habermas y N. Luhmann en *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, op. cit. Según Luhmann, la teoría de la actuación y del lenguaje no basta para explicar de modo adecuado la estructura de la interacción comunicativa, puesto que la intersubjetividad, en cuanto «dimensión social de todo sentido (incluso del que no es posible fundamentar)» (*ibíd.*, 321), sólo se puede captar desde la teoría de los sistemas.

[87] Cf. H. Lübbe, *Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft* (Friburgo 1971), en especial «Zur Theorie der Entscheidung», 7-31. En consecuencia, habría que renunciar a una fundamentación lógica última de la exigencia moral y contentarse con una legitimación pragmática. En último término, la exigencia no parece fundamentable a partir de los «valores en sí», ni de un análisis lógico-formal del lenguaje moral, ni de una teoría filosófica trascendental de la conciencia. Los intentos en tal sentido ponen de manifiesto considerables dificultades. Cf. I. Craemer-Ruegenberg, *Über methodische Schwierigkeiten bei der Auslegung von moralischen Werturteilen*, en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* I, op. cit., 133-158.

[88] No es propósito ni tarea de la ética teológica justificar ese fundamento (con una especie de «prueba moral de Dios»). Su intención no es proseguir linealmente los procedimientos de fundamentación de una ética filosófica. Parte de la fe en la creación y muestra cómo, entendiendo al hombre como criatura, se puede interpretar positivamente la idea filosófica de que el mismo hombre no está en posesión del sentido universal. Y de tal interpretación resulta que la fundamentación teónoma última del deber no lleva a una heteronomía alienante, sino que fundamenta la auténtica autonomía moral. Cf. F. Böckle, *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, en W. Oelmüller (ed.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normenfindung in der pluralen Gesellschaft* (Dusseldorf 1972) 63-86.

[89] J. B. Metz, *Libertad* en CFT ^{2}I, 908.

Dios desde el centro de su ser personal. Según lo entiende la fe en la creación, la exigencia incondicional del deber no es sino la dependencia de un yo libre personal, que en esta su libertad es llamado de forma total a disponer de sí en libertad. La existencia bajo esa exigencia del deber aparece teológicamente como la necesaria estructura del hombre, que no se debe a sí mismo, sino que se sabe constituido como criatura. El origen mismo quizá sólo se le actualice de forma anónima, como «obligación» o como dictamen de la conciencia. Sólo en la medida en que se somete a esa exigencia fundamental, alcanza su autonomía como ser moral. El reconocer que es criatura es lo que fundamenta la *autonomía dada al hombre*. La reflexión teológica, al interpretar al hombre como criatura, asume la idea filosófica de su finitud. Queda así confirmado positivamente el supuesto antropológico de que al hombre no le es lícito absolutizarse ni como individuo ni como colectividad. En el marco de esta experiencia de la contingencia es donde ha de realizar su acto de libertad. Con ello no cambia nada en la *estructura* de su razón moral. Por eso, de la legitimización teológica del deber en general no se sigue ninguna absolutización de juicios morales categoriales[90]. La tesis de la exigencia incondicional en el conjunto de la vida moral contiene más bien una reserva frente a toda absolutización de lo categorial. Naturalmente, la aceptación de la contingencia en la confesión creyente del hombre como criatura repercute también en los juicios de valor; pero esto son consecuencias que, incluso desde la experiencia antropológica de la contingencia, aparecen al menos como razonables. De ello habremos de tratar detenidamente más abajo.

Para Tomás de Aquino, la peculiaridad especial del hombre es que, por su naturaleza espiritual, está destinado a poder orientarse en el mundo mediante el pensamiento y la acción. En la doctrina sobre la *lex naturalis*, al estudiar la ley en la *Summa Theologiae* (I-II, qq. 91-94), lo que importa primariamente al Aquinate no es mostrar las normas de actuación más universales, sino que la razón normativa se inserta de modo especulativo en el orden global del sujeto moral y éste, a su vez, en el orden universal de la creación[91]. En este sentido, sus reflexiones encajan perfectamente en la sistemática de la *Prima Secundae*, orientada al retorno de la criatura a Dios. Sólo en el marco de esa *metafísica de la actuación moral* adquiere plena inteligibilidad la índole peculiar de la tarea ética, es decir, la exposición de acciones virtuosas vinculantes y de normas morales. De la tradición que, partiendo de Platón se prolonga en Cicerón y Agustín, Tomás asume la idea de la participación de la razón humana en la razón divina (en la «ratio gubernativa in mente di-

[90] La exigencia incondicional que el hombre experimenta en su libertad ha de realizarse en actos contigentes concretos. El carácter absoluto de la exigencia no procede, sin embargo, de la acción concreta, sino del requerimiento del hombre contingente por el Dios absoluto.

[91] Cf. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Maguncia 1964) 2, 62s.

vina»); pero la *transforma de manera muy decisiva.* Lo específicamente nuevo está en la acentuación del hombre como sujeto. La dignidad singular del hombre reside en su participación activa en el gobierno divino del mundo. Está encargado de sí mismo en el marco de su razón creada. Tiene parte en la providencia divina, en cuanto que está destinado a cuidar racionalmente de sí y de los demás (y además conoce ese destino)[92]. El hombre no es conducido a su fin por los meros impulsos e instintos naturales, como la criatura irracional; en ello concuerda Tomás con la tradición. Pero, en contraste con Agustín, no conoce una irradiación e iluminación inmediata y directa de las ideas divinas. Cierto que Tomás habla de *impressio* o *irradiatio* de la luz divina o de la sabiduría, pero esa irradiación sólo se realiza «a través del conocimiento de la creación como *effectus* de la actividad divina, con lo que Tomás reinterpreta el concepto platónico desde la teoría aristotélica del conocimiento, demostrando de nuevo el sentido que tenía de las realidades terrenas»[93]. En su concepción, pues, la ley moral natural no reside en un gobierno de la razón humana por la razón divina mediante un principio innato. El hombre llega incluso al primer principio moral («bonum faciendum, malum vitandum») mediante la *actividad* de su razón. La experiencia no es desde luego la fuente del principio, pero sí el medio para aprehenderlo. Una vez que, a través de la experiencia, ha llegado a la conciencia, se manifiesta como inmediatamente evidente. La participación del hombre en la providencia divina (en la ley eterna) reside, por tanto, en la tendencia natural de la razón práctica a establecer normas[94] en orden a su perfección y realización. Este tipo de participación, y *sólo* éste, es lo que Tomás designa como ley moral natural[95]. Por supuesto el Aquinate sitúa en Dios el origen del carácter moral autónomo del hombre; pero sólo en sentido impropio designaría esta condición de la naturaleza racional como participación en la providencia[96]. El carácter de ley,

[92] *S. Th.* I-II, q. 91, a. 2: «Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens».

[93] U. Kühn, *Via caritatis, Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (Gotinga 1965) 146, aludiendo a *S. Th.* I-II, q. 93, a. 2 ad 1, y distanciándose críticamente de M. Wittmann.

[94] Cf. *S. Th.* I-II, q. 91, a. 2: «Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem». Tomás habla del hombre (como especie humana) y de la ley moral, y no del individuo ni de su propia decisión moral; de aquí que el «debitus actus», con el que se cuida de sí mismo y de los demás, se refiera a la «actividad normativa». Cf. D. Mongillo, *L'elemento primario della legge naturale in S. Tommaso: La legge naturale* (Bolonia 1970) 118.

[95] Cf. *ibíd.*: «Talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur».

[96] Cf. *S. Th.* I-II, q. 90, a. 1. Una ley es siempre «aliquid constitutum per rationem» (ad 2), es decir, ni la *ratio* misma, ni el acto del entendimiento, sino aquello que es constituido por el legislador, y en la medida que es constituido por él: la *ordinatio.* Propiamente se puede hablar de ley en cuanto que existe en el legislador como expresión de su razón ordenadora («in mensurante... per hunc modum lex est in ratione sola», ad 1). En

propio de la ley moral natural, reside en la actividad natural de la razón práctica *(ordinatio rationis)*, con lo que aprehende básicamente que el bien es lo que debe ser, y el mal, lo que no debe ser[97]. «Tenemos aquí un ejemplo del entronque que hace Tomás entre el sujeto divino y el humano, tal como se encuentra fundamentalmente en su doctrina de la relación de la *causa prima* con *la causa secunda;* según ella, los efectos creados no son producidos *en parte* por Dios y *en parte* por la criatura, sino *enteramente* por Dios como *causa prima,* pero también al mismo tiempo *enteramente* por la criatura como *causa secunda*»[98]. Por el hecho de esta referencia especulativa de la razón valorativa a su fundamento último trascendente *no queda cambiada la estructura misma de esa razón.* Pero la exigencia de una autorrealización racional cobra su carácter incondicional al estar fundada en la *lex aeterna.* En conexión inmediata con esta fundamentación de la ley moral natural a partir de la peculiaridad de la razón y la libertad creada, Tomás trata la cuestión de la conformidad de la vida moral con la naturaleza. La actuación moral es, en primer término, una actuación conforme a la razón, que no es lícito llevar a cabo de manera contradictoria. Así es precisamente como se conforma a la naturaleza. La «inclinatio ad bonum secundum naturam rationis» es absolutamente fundamental para la ley moral natural. El hombre tiene así la posibilidad «ad hoc quod in societate vivat» (*S. Th.* I-II, q. 94 a. 2)[99].

Con la legitimación teónoma de la exigencia moral queda eliminada la contradicción de que un sujeto *condicionado* sea requerido de modo *incondicional* por sí mismo o por otros sujetos condicionados. *Permanece,* sin embargo, la *paradoja* de una libertad finita. La exigencia del «deber» es comprendida como dependencia total (carácter de criatura) en la independencia de la autodeterminación (personalidad). Libertad significa, *por una parte, dependencia total* en cuanto que el hombre recibe como don la posibilidad de la decisión en libertad (la creación como gracia), pero, *por otra parte,* significa también total *independencia,* en cuanto que el hombre se halla en la elección frente a la única posibilidad de la libertad. La paradoja de una libertad finita consiste, pues, en que el hombre, como ser centrado en sí mismo, se encuentra frente al yo absoluto. Sólo se gana a sí mismo en la entrega; adquiere poder sobre sí mismo sólo al entregarse. Esta antinomia no es ninguna contradicción, a no ser que se sitúe en un mismo plano la personalidad

cuanto que la ley existe fuera de la razón reguladora en lo regulado *(in regulato)* en forma de una inclinación o de un impulso, Tomás no habla ya de ley en sentido propio («sed quasi participative... hoc modo inclinatio ipsa membrorum... lex membrorum vocatur», ad 1).

[97] Así es «aliquid per rationem constitutum», *S. Th.* I-II, q. 94, a. 1.

[98] U. Kühn, *Via caritatis,* op. cit., 149.

[99] Sobre la discutida interpretación de cómo entiende Tomás de Aquino el carácter natural de la ley moral, cf. F. Böckle, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie,* en F. Böckle y E. W. Böckenförde (eds.), *Naturrecht in der Kritik* (Maguncia 1973) 165-188, espec., 179-183.

divina y la humana[100]. Pero sí es la fuente de la tentación radical de autoalienarse, de contradecirse a sí mismo como criatura, de pecar. «La libertad como posibilidad de pasar por encima de todo, la libertad como posibilidad de posibilidad (Kierkegaard), el yo humano como centro potencial del mundo, la libertad como aseidad potencial: ahí radica el presupuesto de la desvinculación de Dios, de la ruptura, de la caída de la criatura»[101]. En la libertad está latente la seductora posibilidad de una híbrida autoidolatría, de la fe en una absoluta autonomía del hombre y en la factibilidad total de todo por el hombre. Esta tentación es tan grande que, según la *carta a los Romanos*, todos —sin excepción— han naufragado en ella y la posible historia de la libertad de la humanidad se presenta de hecho como una historia de esclavitud, a partir de la cual todos necesitan ser liberados para la libertad.

2. *La libertad liberadora*

«Para que seamos libres nos liberó Cristo» (Gál 5,1). Esta afirmación se halla en el contexto concreto de la liberación de la ley como medio de autojustificación humana ante Dios. El mensaje cristiano de la libertad no es comprensible sin referencia a la doctrina de la justificación del pecador. Remitimos por ello explícitamente a los capítulos del tomo anterior «La gracia de Dios como elección y justificación del hombre» y «El ser nuevo del hombre en Cristo»[102]. Pero como «libertad» y «liberación» se han convertido en temas centrales de la teología cristiana, parece importante, en vista de los diversos mensajes religiosos y seculares de liberación, hacer alusión expresa al significado de la fe cristiana para la *liberación del hombre*. No obstante, «volver a expresar la fe cristiana en el lenguaje de la libertad resulta una tarea más compleja que el simple hecho de subrayar este aspecto de la salvación para manifestar que la Iglesia también está a favor de la libertad»[103]. La fe cristiana no es ninguna sabiduría que pretenda explicar al hombre, al modo socrático, cómo hacer para romper las cadenas de la finitud. La fe no desarrolla tampoco ninguna estrategia práctica para superar las angustias y coacciones, así como las represiones provenientes del enfrentamiento de razas y de clases. Y, sin embargo, la fe cristiana atestigua el

[100] En la disputa sobre la gracia se consideraron excesivamente como magnitudes en competencia mutua el aspecto antropológico (libertad como disposición de sí) y el aspecto teológico (libertad como disposición por Dios). Ni siquiera estos agudos intentos de armonización resultan convincentes. Cf. H. Holz, *Omnipotenz und Autonomie:* «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 16 (1974) 257-284.

[101] K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament* (Berlín 1966) 106.

[102] Cf. MS IV/2, caps. XII y XIII, 731-936.

[103] L. Keck, *El Hijo, creador de libertad:* «Concilium» 93 (1974) 388-402, espec. 388.

significado universal de la vida y muerte de Jesús de Nazaret para la historia de la libertad humana. Se trata de una profesión de fe que se presta a muchos malentendidos, porque da la impresión de que los cristianos monopolizan la lucha por la libertad[104]. De ahí que el ponerse en marcha hacia un humanismo arreligioso, secular, parezca a muchos como un éxodo definitivo hacia la tierra de la libertad. Preguntemos, pues, en el marco de nuestro planteamiento ético, cuál es la contribución auténtica e irreductible de Jesús de Nazaret a la liberación del hombre, preguntemos en qué consiste su libertad liberadora.

a) La acción liberadora de Jesús.

El concepto de libertad predominante en la tradición cristiana fue acuñado sobre todo por Pablo y Juan. Recordando la fuerza liberadora que ellos mismos experimentaron en el encuentro con Jesús y su tradición, consideraron ambos, cada uno a su modo, la libertad como consecuencia de la salvación hecha presente en Jesús. Lo que resulta determinante no es tanto el ejemplo de Jesús, su comportamiento concreto, su concepción de la libertad, sino más bien el acontecimiento total de Cristo. Las circunstancias de sus comunidades les obligan a clarificar el fundamento y la finalidad de la libertad y a defender su carácter cristológico. Sin reducir la importancia de esta interpretación apostólica, se intenta hoy remontar con más fuerza el trasfondo del mensaje neotestamentario de la libertad a la propia tradición de Jesús. «No se debe poner en la teología paulina el comienzo de lo que en el Nuevo Testamento se dice positivamente sobre la libertad. Pese a que la palabra 'griega' ἐλεύθερος y sus derivados sólo se encuentran dentro de la tradición sinóptica en Mt 17,26, 'su contenido' o, mejor, la realidad nueva de la libertad, de la libertad que luego Juan llamaría 'verdadera', es reconocible ya en la tradición sinóptica. Pablo y Juan no inventaron la libertad cristiana, sino que la encontraron ya como realidad previa y trataron de plasmarla en conceptos. La libertad cristiana no fue creada con el paso del cristianismo al mundo helenista, sino que desde el principio marcó la nueva vida que Cristo hizo posible a los suyos»[105]. Esto es ya motivo suficiente para buscar en el propio Jesús el origen de la libertad cristiana.

[104] Cf. J. Neuner, *Sin monopolios en la creación de libertad:* «Concilium» 93 (1974) 347-358.

[105] K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament*, op. cit., 150. Cf. D. Lührmann, *Jesús: historia y recuerdo:* «Concilium» 93 (1974) 359-372, espec. 367s: «Dado un estrato de la tradición paleocristiana que expresamente ha transmitido las palabras y los hechos de Jesús por causa de la salvación, *es necesario* preguntarse por el modo como la tradición se relaciona con su punto de partida, las palabras y los hechos *de Jesús*. Sólo así se puede conocer qué significó para estos estratos la 'Pascua', de dónde ellos sacaban una legitimación para afirmar una continuidad con Jesús. Por otro lado, es también apremiante saber qué puntos de apoyo en Jesús mismo tiene tal teología: ¿hay un camino desde el círculo de aquellos a los que Jesús llamó como sus discípulos hasta la comunidad de Jesús que apela a él?»

Los autores son unánimes en ver ese origen en la singular *relación con Dios* que caracteriza tanto a la persona como a la acción de Jesús[106]. La soberanía y el reino de Dios es sin duda el auténtico tema de su predicación. El factor dominante de esa predicación es la liberación del hombre. *Donde Dios domina, pierdan los demás poderes su dominio.* Los relatos de exorcismos y curaciones ponen claramente de manifiesto lo liberadora que resultaba la acción de Jesús. «Puesto que los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios, y los sordos oyen y los muertos resucitan (Mt 11,5s) se hace patente que ha pasado ya, al menos en principio, el tiempo de la soberanía de Satanás y de los demonios. El hombre queda libre —aunque de momento sólo en signo— de la enfermedad y de la muerte. 'Libertad' significa aquí siempre ser liberado de las potencias *demoníacas*»[107]. Allí donde se establece la soberanía de Dios, cambian también las *relaciones interhumanas.* Las barreras sociales y religiosas son derribadas y no se desprecia al «publicano y pecador», sino que se le admite como interlocutor y se le capacita para repensar su camino. Las prescripciones cúlticas y rituales no deben obstaculizar ya la solidaridad mutua. Quedan eliminados los vínculos esclavizantes con el dinero y la preocupación angustiosa por el futuro. La libertad no es un derecho al que uno pueda apelar. En cuanto don de Dios, la libertad pone más bien en cuestión el derecho individual, porque siempre es al mismo tiempo y ante todo libertad de los demás[108]. La relación con Dios determina igualmente la *postura de Jesús respecto a la torá* y a su interpretación rabínica. Por encima de la ley escrita está la voluntad viva de Dios. Lo que importa a Jesús no es la insuficiencia de determinados preceptos de la ley, sino la obediencia liberadora a la voluntad de Dios. «El autónomo y poderoso 'pero yo os digo...' de Jesús rompe la heteronomía de la religión dominante y libera al hombre de las proyecciones de sus angustias para una vida en el reino de Dios. Jesús vincula a sus oyentes a la libertad del amor y, con ello, a Dios y al prójimo. Jesús enseña al hombre a obrar bien libremente: 'etsi Deus non daretur' (Mt 25,31-46); elimina a Dios como necesidad del hombre, con lo cual defiende la libertad soberana de Dios y promueve la libertad del hombre»[109].

Este *mensaje* proclamado y practicado en forma soberana por Jesús no se puede *desvincular de su persona.* En ella misma es donde primero se hizo visible el poder liberador de Dios. Según su propia interpreta-

[106] Cf. R. Pesch, *Jesús, un hombre libre:* «Concilium» 93 (1974) 373-387, espec. 377 y 380; K. Niederwimmer, D. Lührmann, L. Keck, *op. cit.*

[107] K. Niederwimmer, *op. cit.*, 152.

[108] «Desde luego, Jesús, sus palabras y sus obras se sustraerán siempre al intento de ser mal empleadas como simple legitimación de teologías que encuentran en sí mismas sus fundamentos y pretenden extraer sus contenidos de otras fuentes... Las mencionadas interpretaciones de Jesús, hechas con ayuda de la categoría 'libertad', no tendrán peso mientras no determinen con mayor precisión este concepto en el horizonte de la predicación de Jesús sobre del reino de Dios y su justicia». D. Lührmann, *op. cit.*, 369.

[109] R. Pesch, *op. cit.*, 380.

ción, es el *poder del Espíritu de Dios* el que le da plena autoridad (Mt 12,28 par. Lc; cf. Mc 3,29s). Su libertad es ἐξουσία; ella le da, justo al contrario que a los rabinos, que apelan a una tradición determinada, una autoridad originaria e interna[110]. «La libertad de Jesús sólo puede ser interpretada como la libertad de ese hombre, liberada por el Espíritu de Dios (en cuanto libertad de Dios para los hombres). El recurso por parte de Jesús al Espíritu de Dios es expresión de su fe, de su relación con Dios, de su libertad constituida y comprometida por el Espíritu de Dios»[111]. Precisamente así se convierte Jesús en «un hombre libre» (Pesch); aparece incluso más libre que los demás hombres, pues ha vinculado por entero su libertad al Padre celestial, que quiere la libertad de los demás hombres. Junto al recurso al Espíritu es también sobre todo esta singular *relación con el Padre* la que determina la libertad de Jesús. Tiene la libertad de llamar a Dios su Padre, y también de enseñar a los demás hombres a hacer lo mismo. Vive y proclama el mensaje del amor activo de Dios, de un Dios que se une como Padre con su Hijo. Estas nociones de amor, filiación, unión, son las que caracterizan la relación entre Dios y el hombre en el nuevo reino de Dios. «No es el hombre quien busca a Dios, sino Dios al hombre; Dios mismo restaura la comunión rota... La realización de la comunión se lleva a cabo en el seguimiento... Los discípulos de Jesús forman la auténtica 'κοινωνία τῶν ἐλευθέρων'. En ella se verifica la libertad frente a la ley y frente al mundo[112]». Estos conceptos de filiación y seguimiento reciben en Juan y Pablo una profundización cristológica decisiva. Jesús no es mero proclamador y maestro de libertad; es un mediador. «Si el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (Jn 8,36; cf. Gál 4,4-7). Al resucitar a Jesús, el Padre confirmó su vida y su obra. Jesús pertenece de tal manera a Dios, que puede ser llamado su Hijo único. Con ello queda también confirmado su anuncio de la libertad y posibilitada y cimentada la libertad liberadora del hombre. «Pablo descubre estas perspectivas de la liberación porque considera la cruz y la resurrección de Jesús como la irrupción en un tiempo nuevo, en el que la libertad será algo real para toda la creación. Por otra parte, dado que la escatología de Juan se centra en el tiempo presente, la liberación no es para él algo provisional. Al contrario: la fundamenta en la obra de Jesús incluso antes de su muerte, ya que para él todo depende de la aceptación de Jesús[113]. Para ambos la libertad sólo es pensable en cuanto libertad comunicada y regalada por el Cristo glorificado. Es la filiación no sólo a través de una imitación de la acción liberadora de Jesús, sino siendo asumidos en su comunión con el Padre, que en cuanto Hijo siempre tuvo.

[110] K. Niederwimmer, *op. cit.*, 166s, haciendo alusión a Foerster, ThW II, 566, 20ss.
[111] R. Pesch, *op. cit.*, 382.
[112] K. Niederwimmer, *op. cit.*, 165.
[113] L. Keck, *op. cit.*, 393s.

b) La libertad cristiana como oferta.

Pablo y Juan configuran y concretan teológicamente la posibilidad de liberación abierta a los hombres en Jesucristo. A ello contribuyeron, además de la tradición judía, toda una serie de influencias históricas. No es nuestra tarea exponer aquí la teoría paulina o joánica de la libertad. Pero querríamos señalar tres puntos, que parecen especialmente importantes en nuestro contexto.

1. Pablo y Juan consideran la oferta de la libertad sobre el oscuro trasfondo de la triste constatación de que la humanidad, en su conjunto, vive en un estado de radical carencia de libertad. Los hombres han fracasado en su libertad creada. «Mientras la teoría estoica entiende por libertad el control del hombre sobre una existencia ajena y amenazante, mediante un dominio voluntario y consciente del alma, el Nuevo Testamento —considerado globalmente— sabe que el hombre no es libre cuando se autoposee, retirándose a su interioridad. Pues, para el Nuevo Testamento es claro que la 'libertad' no falta en la existencia porque ésta no disponga suficientemente de sí misma, sino justamente *porque* dispone de sí misma, y en la medida en que lo hace.[114]. Esta formulación paradójica hace patente el conflicto de la libertad finita, que ya hemos señalado más arriba. El querer ser libre o querer ser uno mismo no es en cuanto tal malo; pero el hombre busca y ansía en su finitud una autonomía independiente de Dios. Precisamente en esta *autodisposición* autónoma, que *niega el carácter de criatura*, ve el Nuevo Testamento la *carencia de libertad del hombre*, de la que éste, en su ceguera, no es consciente. Esta «contradicción en la existencia humana es la estructura apriórica, en la cual se plasma el concepto neotestamentario de libertad»[115]. La oferta de la libertad pretende eliminar esta contradicción en la que el hombre recae continuamente y de la que evidentemente no es capaz de liberarse por sí mismo. Es verdad que existen intentos de encontrar el camino de la libertad. Pablo los conoce, y la configuración concreta de su mensaje de libertad no puede explicarse sin referencia a esos intentos «contemporáneos» del apóstol, pero en el fondo siempre actuales[116]. En su tiempo existía, por una parte, el camino legal, es decir, el intento de alcanzar la justificación y la libertad ante Dios mediante la observancia de las prescripciones de la ley. Pero la ley tampoco es capaz de eliminar la contradicción de la existencia, ya que tal contradicción es más profunda que la dimensión de la ley. Precisamente en la medida en que es usada como medio de autojustificación, la ley tiene que fracasar[117]. Por otra parte, Pablo combate con no me-

[114] H. Schlier, ἐλεύθερος, en ThW II, 492, 9-16.

[115] K. Niederwimmer, *op. cit.*, 79.

[116] «En el NT, libertad es un *término polémico*. Se sitúa en la polémica contra la falsa comprensión del evangelio; su *Sitz im Leben* es la confrontación con el legalismo y el libertinismo». K. Niederwimmer, *op. cit.*, 84.

[117] En este sentido, la afirmación paulina tiene un carácter fundamental. En la Grecia clásica, la libertad era ante todo un concepto político. Las leyes aparecen como garantes

nor decisión el *antinomismo libertino* que, por influencia gnóstica, amenaza a sus cristianos. La libertad gnóstica surge de la falta de sentido de la referencia del yo al mundo. El mundo, con su carácter imprevisible, no tiene tampoco derecho alguno a plantear exigencias al hombre. La culpa se traslada al mundo exterior, a la materia y al cosmos. El cuerpo queda reducido a la condición de no-yo. El hombre así codificado es gobernado por la naturaleza. Una exigencia ética carece ya de sentido para él. Frente a esto, Pablo proclama una libertad liberadora, opuesta igualmente al nomismo y al antinomismo. La libertad en la fe no procede de una síntesis de autoridad y libertad, sino de la filiación, que se ha hecho realidad en Jesucristo. El dualismo entre autonomía y heteronomía sólo queda realmente superado allí donde la heteronomía salvaguarda la autonomía, donde el Espíritu de Dios interfiere al hombre y le otorga libertad: en una autonomía teónoma del hombre[118].

2. La libertad cristiana abarca al hombre entero. En rigurosa antítesis a las herejías gnósticas, Pablo incluye expresamente el cuerpo dentro de la liberación. «Cuerpo» significa el hombre entero. Es, por así decir, el yo empírico, destinado a ser liberado de la muerte mediante la transformación en la parusía. En ello basa Pablo la afirmación de que el cuerpo es para el Señor y el Señor para el cuerpo (1 Cor 6,13s). En este axioma paulino, L. Leck ve incluso el fundamento de una ética cristiana de la libertad[119]. Queda claro al menos que la doctrina paulina sobre la libertad no debe ser espiritualizada. Aun cuando Pablo no habla explícitamente, por ejemplo, de la liberación económica y social del hombre de su tiempo, su mensaje sobre la libertad ofrecida a todos los hombres en la comunidad del cuerpo de Cristo contiene una fuerza explosiva que ataca el fundamento de los intereses egocéntricos y las escisiones partidistas. No podemos continuar aquí con este tema. Pero, en conexión con la liberación social, hay otro punto importante: la «pretensión de monopolio» que caracteriza al mensaje cristiano sobre la libertad. Ya hemos dado la respuesta primera y fundamental, al hacer alusión a la profundización cristológica de las doctrinas paulina y joánica de la libertad. Cristo es *el* camino al Padre. Pero Josef Neuner hace notar con razón que no podemos desligar a Jesucristo de la historia reli-

de la libertad. Sin embargo, «el griego sabía que la ley le puede conducir a la aporía de su existencia, pero esto lo interpreta como contradicción interna de la propia ley, como un enfrentamiento de la ley contra la ley. La consiguiente imposibilidad de cumplir la ley es atribuida a la propia divinidad y percibida como una situación *trágica*, no como culpable. Cf. la *Antígona* de Sófocles. K. Niederwimmer, *op. cit.*, 118s.

[118] «Ser en Cristo o en el Espíritu es ser en la libertad... El conflicto consiste en que el hombre es a la vez un yo completamente centrado en sí y una criatura, en que es su propio sujeto independiente y a la vez objeto de Dios. El Espíritu anula este conflicto. En el Espíritu, el hombre está por entero a disposición de Dios y, al mismo tiempo —no como limitación de esa disposición, sino como otro aspecto distinto y paradójico de esa relación—, a su propia disposición. En el Espíritu, Dios dispone del hombre, y justamente así el hombre dispone de sí mismo». K. Niederwimmer, *op. cit.*, 183.

[119] L. Keck, *op. cit.*, 393.

giosa y profana de la humanidad. Según el plan creador y redentor de Dios, todos los hombres están incluidos en la misma historia de pecado y gracia, de esclavitud y liberación. En Jesucristo, Dios ha mostrado definitivamente qué significa ser hombre y en qué consiste la libertad humana. Sin embargo, no se debe absolutizar la situación histórica y cultural del Jesús terreno. «Jesucristo significa más bien el reconocimiento, la liberación y la plenitud de todo cuanto es auténticamente humano»[120]. La singularidad de Cristo hay que entenderla, por tanto, en sentido *inclusivo y no exclusivo*. Significa el llamamiento a la libertad de la humanidad entera. La lucha por esa libertad está difundida por toda la humanidad. El cristiano aprueba todos esos esfuerzos positivos, «pero ha de tener un fino sentido para discernir si tales mensajes son genuinos, si mutilan o desfiguran la verdadera libertad, si constituyen una fuga ante las duras realidades de la existencia, una deserción, una retirada al oasis de una libertad ilusoria, al margen del drama de la historia»[121]. La libertad que debe proclamar no conoce escapatorias, ni huidas al origen, al futuro o a la interioridad, puesto que es participación de la libertad de Cristo, que ha asumido y liberado nuestro ser humano entero.

3. También la creación ha de participar de la libertad de los hijos de Dios (Rm 8,19-23). Sin entrar en detalles de este texto escatológico, debe quedar claro que la historia de la salvación no permite considerar aislados al mundo y al hombre. El destino del mundo está en estrecha conexión con el destino del hombre, con su esclavitud y su liberación. En el tema de la relación del hombre con el mundo se han dirigido recientemente burdos reproches al cristianismo y a la Iglesia. C. Amery habla de las «fatales consecuencias del cristianismo»[122]. Según su opinión, la destrucción del medio ambiente por la civilización tecnológica de Occidente es por completo consecuencia de la tradición judeocristiana. El relato de la creación (Gn 1,26ss) es leído en clave de un dominio total del hombre sobre la creación. Este encargo de dominar ha seguido, al parecer, toda una serie de pasos históricos intermedios (ética monacal, calvinismo, moral neocatólica de la eficacia) hasta llegar a la actual praxis explotadora. Con ello, Amery relanza de nuevo las críticas planteadas por el historiador americano Lynn White y por el teólogo J. B. Cobb[123]. Es innegable que la fe bíblica en la creación ha contribuido poderosamente a la desmitificación del cosmos y a la desdivinización de este mundo[124]. Históricamente, la secularización del mundo ha prepa-

[120] J. Neuner, *Sin monopolios en la promoción de la libertad:* «Concilium» 93 (1974) 357.

[121] *Ibíd.*, 357s.

[122] C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Hamburgo 1972).

[123] J. B. Cobb, *Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik* (Munich 1972). Cf. G. Altner, *Schöpfung am Abgrund. Grenzgespräche* V (Neukirchen-Vluyn 1974) 11s.

[124] «A la luz del mensaje bíblico, el mundo no es la magnitud universal en cuyos ór-

rado la mentalidad técnica. Pero las tendencias explotadoras a través de un dominio inmisericorde de la naturaleza no están ni en la línea del Código Sacerdotal veterotestamentario, ni en el contexto de la promesa del Nuevo Testamento (Rom 8,19-23). La afirmación sobre el dominio de la tierra en P (Gn 1,26b.28b) ha de entenderse a la luz de su prehistoria en J. «La prehistoria yahvista del Antiguo Testamento desacraliza los logros y los convierte en conquistas humanas, cuya ambivalencia consiste en que, por una parte, posibilitan la existencia del hombre y, por otra, envuelven al hombre en la culpa. Pero, pese a su ambivalencia, son efecto de la bendición de Dios»[125]. Sobre este trasfondo explica el Código Sacerdotal: «Las conquistas de la civilización humana no sólo se ajustan a la voluntad del creador, sino que proceden de su mandato»[126]. El tener en cuenta el valor de la fórmula de P nos preserva de «subestimar la ambivalencia de los logros y de entender mal esa fórmula como autorización plena para disponer ilimitadamente de la tierra»[127]. El encargo se halla en conexión con la imagen de Dios en el hombre y con la culpa de éste. Esto vale claramente también según el testimonio neotestamentario de la carta a los Romanos. Después de considerar durante mucho tiempo el cristianismo como freno del progreso científico y técnico, las repentinas críticas a los cristianos por la explotación de la naturaleza aparecen como proyecciones de culpabilidad. Pero esto no nos debe impedir reconsiderar siempre nuestra responsabilidad frente a la creación. El encargo de la creación llama al hombre no al dominio explotador, sino a la administración del mundo como imagen de Dios. «La humanidad puede entrar en una época nueva si cambia su ansia de explotar el mundo por un espíritu de cooperación»[128].

Estas tres dimensiones de la oferta de la libertad cristiana no pretenden ni pueden ser más que una alusión a la plenitud, al espacio abierto por el acontecimiento de Cristo. La liberación que parte de Cristo significa «que hay una alternativa para el hombre. Pero se ha de hacer libremente una opción fundamental por ella. El espacio está abierto, pero cada uno tiene que entrar en él por propia decisión»[129]. La oferta, la promesa del evangelio se convierte en exigencia.

denes preestablecidos está encerrado el hombre, sino que es lo entregado al hombre, el material de su hominización histórica ante Dios y de la benignidad que Dios tiene con él en Jesucristo». J. B. Metz, *Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt*, en J. B. Metz (ed.) *Weltverstandnis im Glauben* (Maguncia 1965) 45-62, espec. 53. Sobre la llamada tesis de la secularización, cf. F. Gogarten, *Verhangnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Sakularisation als theologisches Problem* (Stuttgart 1953); A. Auer, *Gestaltwandel des christlichen Weltverstandnisses*, en *Gott in Welt* I (Friburgo 1964) 333-365; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Maguncia 1968; en español: *Teología del mundo*, Salamanca 1970).

[125] G. Liedke, *Von der Ausbeutung zur Kooperation. Theologisch-philosophische Uberlegungen zum Problem des Umweltschutzes*, en E. v. Weizsacker (ed.), *Humanokologie und Umweltschutz* (Munich 1972) 36-65, espec. 42.

[126] C. Westermann, *Genesis, Biblischer Kommentar. Altes Testament* I/1 (Neukirchen-Vluyn 1974) 84.

[127] G. Liedke, *op. cit.*, 44. [128] *Ibid.*, 56.

[129] W. Beinert, *Freiheit durch Jesus Christus:* StdZ 100 (1975) 467-481, espec. 481.

SECCION SEGUNDA

BAJO LA EXIGENCIA DEL EVANGELIO

El llamamiento a convertirse y cambiar de mentalidad penetra todo el mensaje del reinado y del reino de Dios. En los escritos neotestamentarios hay también indicaciones concretas sobre la repercusión práctica que debe tener la conversión y el seguimiento. La presencia de la *basileia* a través de las obras y palabras de Jesús, y sobre todo de su muerte y su resurrección, ha creado una nueva posibilidad de actuación humana. Se trata de aprovecharla. La acción de Dios en el hombre ha de dar fruto en el comportamiento humano. Es indiscutible la exigencia inherente al mensaje neotestamentario. La discusión ético-teológica gira en torno a la *peculiaridad* de esa exigencia y al *carácter vinculante de las directrices éticas*. Estas cuestiones serán el principal objeto de nuestra atención.

1. *El mensaje ético de Jesús*

Como toda su predicación, *tampoco el mensaje ético de Jesús se puede separar de su persona* y de su obra. Aun cuando las exigencias concretas, consideradas sólo desde el punto de vista material, no sobrepasen los límites de la ética judía veterotestamentaria, «la novedad de su ética posee otro fundamento y otra importancia. Lo peculiar de la ética de Jesús es que se trata de un *mensaje escatológico fundado en un cometido mesiánico*»[1].

a) Presencia de la *basileia*.

El núcleo y la médula del mensaje ético de Jesús es el anuncio de la basileia de Dios. El reino o reinado de Dios constituye el compendio de la actuación divina en y a través del hombre. Con Jesús, la historia de esa actuación divina en el mundo llega a su estadio definitivo. Jesús mismo es consciente de ser el último enviado de Dios. El tiempo prometido por los profetas se ha cumplido y el reinado venturoso de Dios está cerca (Mc 1,15). Jesús comienza su actividad pública con un pregón del cumplimiento escatológico. En la triple bienaventuranza (Lc 6,20b.21) —un fragmento ciertamente auténtico de su sermón inaugural— hace alusión a Isaías 16,1s. Al prometer a los pobres la *basileia*, «irrumpe la plenitud de los tiempos»[2]. Por eso hay que proclamar di-

[1] R. Schnackenburg, *Etica bíblica* II, en SM II, 930s.
[2] H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HThKNT III/1; 1969) 332.

chosos a los testigos presenciales (Lc 10,23s; Mt 13,16s). Es el propio poder de Dios lo que repercute en la actuación de Jesús. Cuando expulsa a los demonios, en sus obras se hace realidad la *basileia* de Dios (Lc 11,20; Mt 12,28). El aspecto de presencia escatológica y el aspecto religioso-teológico condicionan recíprocamente su actuación. El *presente* aparece como lugar del futuro, y todas las demás afirmaciones convergen en la actualidad del *obrar salvífico de Dios*. Esto supone una notable diferencia con la apocalíptica común y con la de tipo bautismal. En Jesús no se dan entusiasmos esotéricos ni rigorismos legalistas[3]. Jesús recurre a la esperanza subyacente en la tradición apocalíptica, pero la interpreta siguiendo el «segundo cauce de tradición judía veterotestamentaria: la fe sapiencial en la creación. Logra así vincular al presente la fuerza creadora de la utopía apocalíptica, sin rendirse a la tentación apocalíptica de escapar al presente»[4]. Y la historia, franqueada de nuevo al hombre por la confianza en el obrar de Dios, queda liberada de la presión del rigor legalista. En la concepción apocalíptica, la *basileia* es expresión de que, en definitiva, sólo Dios puede producir la salvación. Lo específico de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios reside en su peculiar mezcla de *escatología y teología*. «Puesto que Jesús sabe del Dios que 'es' trascendente y que 'viene' a juzgar con misericordia, en su mensaje se dan las dos series de afirmaciones: la revelación de Dios y la proclamación de la *basileia*, ambas unidas y entrelazadas»[5]. El punto de conexión entre ambas se halla en la conciencia de filiación de Jesús[6].

A partir de esta comprensión fundamental hay que entender la actitud ética de Jesús. *Lo específico de las exigencias de Jesús es la referencia radical a la venida de la basileia.* Aun cuando Jesús pueda estar influido en su predicación por las ideas predominantes en su época sobre la expectación de ese reino a corto plazo, la acentuación de lo escatológico

[3] Cf. P. Hoffmann, *Die Basileia-Verkündigung Jesu: unaufgebbare Voraussetzung einer christlichen Moral*, en P. Hoffmann - V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Friburgo/Br. 1975) 27-58, espec. 50s.

[4] *Ibíd.*, 51.

[5] H. Schürmann, *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschato-logie und Theo-logie im gegenseitigen Verhältnis*, en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Düsseldorf 1968) 13-35 (=*Gott in Welt I* [Friburgo] 1964, 579-607), espec. 33.

[6] El dogma cristológico de la Iglesia es, en este contexto, el principio hermenéutico que sensibiliza para el problema de la relación entre escatología y teología. «Tanto al planteamiento del problema como a su solución le precede, como iluminación externa —sin convertirse en principio exegético constitutivo del conocimiento—, la idea de la filiación de Jesús. En efecto, la relación del anuncio escatológico con la revelación de Dios es difícilmente determinable atendiendo sólo a la palabra de la Escritura. La Escritura se interpreta a sí misma solamente para quien tiene el Pneuma. No es, sin embargo, un presupuesto ajeno a la Biblia ni irracional que uno no se atribuya la posesión exclusiva del Pneuma, sino que trate de escucharlo e interpretarlo en el ámbito de la Iglesia de Jesucristo. Aquí sólo ha habido desde el principio una única comprensión de la Escritura: partiendo de la filiación de Jesús». Cf. H. Schürmann, *op. cit.*, 34.

significa en primer término explicitar, desde su presciencia de la paternidad divina, la existencia humana como remitida absolutamente a Dios en cuanto fundamento último de sentido, así como la donación salvadora y gratificante de Dios al hombre, acaecida definitivamente en Jesús. Lo propiamente nuevo de la escatología de Jesús consiste en que la promesa de la *basileia* se funda y legitima en su venida y en su presencia en este mundo[7]. Pero el carácter escatológico de su mensaje no se concreta en un programa político o social, ni sólo en una interiorización religiosa, sino que se actualiza en su llamada a la *metánoia.* La conversión y el perdón de Dios, que precede a todas las exigencias de la ley, constituyen la base de la existencia humana. La presencia de Dios en el mundo, transmitida en la predicación de Jesús sobre la *basileia,* es el fundamento de una relación nueva del hombre con Dios. Y no afecta solamente a la existencia del individuo, situado en una relación nueva con Dios que lo libera para sí mismo, sino que repercute en la relación con los demás hombres y, por tanto, con el mundo, como se ve de forma ejemplar en la obra de Jesús. El conocimiento de la presencia de la bondad de Dios exige una correlativa atención al hombre. Los bienes anunciados en las bienaventuranzas no están reservados para un futuro situado más allá de la historia. La superación de la pobreza, el hambre y el sufrimiento tiene mucho que ver con su predicación del reino de Dios en este tiempo. La referencia escatológica del anuncio de la *basileia* no está desvinculada de la realidad de este mundo, sino que la penetra en todas sus dimensiones; se hace patente sobre todo en que «Jesús anuncia la llegada del reinado de Dios juntamente con su interpretación de la torá»[8]. El objetivo de su mensaje no es «la mejora (siempre relativa) de la existencia moral, sino el descubrimiento de la referencia *escatológica;* no la lucha permanente, sino la superación definitiva de la autoalineación»[9]. El encarecimiento de la ley y la libertad respecto a la ley en las palabras de Jesús son expresión de su esfuerzo por dar vigencia radical a la exigencia absoluta de Dios. «Queda justificado el que se atiene a su verdad, incluso a la verdad de su fracaso, y no trata de fabricarse una posición ante Dios y ante los demás (cf. Lc 18,9-14). El sábado (Mc 2,29), el sacrificio (Mt 5,24), la oración (Mt 6,7), el hogar (Mt 8,20) son relativizados. Contra la guerra santa, contra la defensa de los propios derechos, contra los intereses nacionales y egoístas, la bondad universal de Dios se presenta como el sostén del mundo y de la historia. Consecuentemente no puede haber más dominación del hombre sobre

[7] En este contexto distingue H. Schürmann la *basileia* del *ésjaton.* «En la predicación de Jesús, *basileia* quiere decir... la realización total aún futura del *ésjaton,* pero no éste mismo. Con Jesús está ya presente el *ésjaton,* la 'plenitud del tiempo', mientras que la basileia 'está cerca' (cf. Mc 1,15). El *ésjaton* está dado al mundo con la venida y la presencia de Jesús». Cf. H. Schürmann, *op. cit.,* 33, n. 105.

[8] K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens* (Gotinga 1975) 39.

[9] *Ibíd.,* 32s.

el hombre (Mc 9,35; 10,42-44)»[10]. Pero *esto* no es *aún una ética positiva* del reino de Dios, que ya se ha hecho presente en Jesús, pero que hasta su consumación por Dios ha de ser realizado por los hombres en condiciones de finitud. La vinculación entre el anuncio de la *basileia* y la actuación concreta sólo se ha hecho realidad *de momento* en la persona y la obra de Jesús. «La predicación y la obra de Jesús permanecen en una pura inmediatez: *usque ad mortem, mortem autem crucis*. El problema de la mediación sólo se le planteará a la tradición pospascual»[11].

b) Torá y «ley» nueva.

La presencia de la *basileia* exige un examen crítico de la *comprensión judeo-farisaica de la ley*. Según el testimonio de Mateo, Jesús no ha venido a derogar la ley o la enseñanza de los profetas, sino a darles cumplimiento (Mt 5,17). Con esta formulación, Mateo conecta claramente con los más antiguos bosquejos teológicos de la comunidad primitiva, que veía el contraste y la relación entre antigua y nueva alianza en la sucesión histórico-salvífica de promesa y cumplimiento. De este modo pudieron preservar la continuidad de la historia de la salvación y, por otro lado, relativizar la vigencia de la antigua alianza, en la cual leyeron e interpretaron la historia entera atendiendo siempre a su cumplimiento en Cristo. Este esquema, que no presentaba problemas para contemplar la vida de Jesús, su pasión, muerte y glorificación, resulta muy complejo al aplicarlo a la cuestión de la ley[12]. No se trata ya sólo de si lo que se exigía en la antigua ley se cumple en el nuevo orden, sino de la validez y relación de ambos órdenes. ¿De qué modo es asumida la ley antigua en la vigencia de la nueva? La ética de los antiguos, urgida principalmente a la manera de leyes y derechos, ¿ha de encontrar una mediación nueva en esta hora de la historia de la salvación? ¿Qué dijo Jesús mismo sobre esta cuestión? Un buen punto de partida para responder a estos interrogantes lo tenemos en las *antítesis del sermón del monte*. Es lo que «más nítidamente expresa la estructura fundamental de la crítica de Jesús a la ley»[13]. Aun cuando la historia de la tradición demuestra la existencia de diversas fuentes y la comparación con Lucas obliga a admitir que fue Mateo quien dio forma antitética a todas las instrucciones[14], los oportunos análisis ponen de manifiesto que «con

[10] P. Hoffmann, *Die Basileia-Verkündigung Jesu*, op. cit., 53.

[11] K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, op. cit., 41.

[12] Cf. W. Trilling, *Das wahre Israel, Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (Leipzig 1959) 177: «La única cuestión que importa a la historia de la salvación es si los sucesos acaecidos responden a las predicciones. Este problema se mueve en un solo nivel... En la cuestión de la ley, la problemática tiene varios niveles».

[13] P. Hoffmann, *Die Überwindung gesetzhafter Sittlichkeit in der Auseinandersetzung Jesu mit jüdisch-pharisäischem Gesetzesverständnis*, en P. Hoffmann, V. Eid, *op. cit.*, 73.

[14] La historia de la tradición distingue dos estratos en la redacción de Mateo. Las antítesis sobre matar (Mt 5,21), adulterar (5.27s) y jurar (5,33-36) se remontan a una tradición

esa elaboración, las palabras de Jesús fueron en conjunto interpretadas y aplicadas correctamente»[15]. Por tanto, a través del sermón del monte compuesto por el redactor final del Evangelio de Mateo podemos conocer las intenciones genuinas y a la peculiaridad del mensaje ético de Jesús.

Esa intención aparece con particular relieve en la contraposición formal (antitética) del sermón del monte. En las antítesis primitivas (I, II y IV) Jesús expresa su postura frente a la concepción judía tradicional de la ley[16]. Esta se halla marcada fundamentalmente por el exilio babilónico y por la evolución subsiguiente[17]. La ley fue constitutiva para la colectividad del pueblo, y toda crítica contra ella era considerada como un ataque a la fe judía. A ello se añade que la fijación escrita de la torá fue identificada con la voluntad de Dios revelada en el Sinaí. De ahí nació «la obligatoriedad absoluta del texto escrito de la torá, incluso cuando su exigencia resulta hermética para el entendimiento humano»[18]. Por tanto, lo importante en la vida religiosa y en la política y social era la interpretación y práctica de esa voluntad de Dios fijada por escrito. Con este trasfondo es fácil comprender hasta qué punto resultaría provocativo que Jesús, consciente de su autoridad mesiánica, opusiera sus antítesis a lo «mandado» (ἐρρέθη), es decir, a la voluntad de Dios fijada en palabras, con un claro «pero yo os digo» (λέγω γὰρ ὑμῖν). Para él, la voluntad de Dios no es letra, sino una realidad viva. La voluntad viva de Dios, activa en la historia de la salvación, es para Jesús la magnitud que mantiene unidos el orden antiguo y el nuevo. W. Trilling ve aquí una clara diferencia «entre la mentalidad de los rabinos y la

anterior. Han sido reelaboradas y ampliadas por Mateo, pero muy probablemente su formulación original era antitética. En las tres se echa mano de frases de la torá, o más exactamente del decálogo, pero presentan una mayor intensidad y radicalidad. Jesús amplía en cierto modo el ámbito de los preceptos, señalando que el homicidio comienza ya con la cólera incontrolada, el adulterio con los malos deseos y el perjurio con cualquier deslealtad. Las tres antítesis restantes, sobre el divorcio (Mt 5,31s), la venganza (5,38-42) y el amor y el odio a los enemigos (5,43-48) se encuentran en Lucas sin introducción antitética; seguramente sólo en la redacción final del Evangelio de Mateo fueron asumidas en el esquema global antitético. Así, este esquema global constituye una interpretación de la tradición de Jesús y de sus palabras para la comunidad judeocristiana.

[15] L. Goppelt, *Das Problem der Bergpredigt*, en *Christologie und Ethik* (Gotinga 1968) 27-43, aquí 29.

[16] Jesús se dirige a unos oyentes que «han escuchado» (ἠκούσατε, ἐρρέθη). Alude claramente a la fe tradicional judía; la torá es un componente de la tradición.

[17] «La torá en el sentido judío específico es una obra del exilio, de la diáspora babilónica. En la restauración del Estado judío bajo la dependencia persa en 398 a.C., Esdras la declaró ley fundamental. Con ello 'creó el judaísmo primitivo y le dio una base religiosa en el Pentateuco' (Fohrer). La vinculación y sujeción de toda la existencia a la ley se intensificaron notablemente con la crisis del año 175 a.C., que surgió a raíz del intento de reforma helenística y de la consiguiente persecución de los observantes de la ley y llevó a las guerras macabeas de liberación. La cuestión de la ley fue, pues, el factor esencial de la evolución posterior». P. Hoffmann, *op. cit.*, 81.

[18] *Ibíd.*, 82s.

del evangelio... Mateo habla insistentemente del cumplimiendo de la voluntad de Dios, pero nunca del cumplimiento de la ley en cuanto tal»[19]. Si Jesús pone en tela de juicio las prescripciones veterotestamentarias y les contrapone sus tesis, es porque su pretensión se ajusta mejor a la voluntad de Dios en el presente de la *basileia*. No se considera «escriba», encargado de hacer una exégesis casuística de la ley, sino que establece un nuevo principio interpretativo. La voluntad de Dios no está ya anclada en la torá. Ello significa «que el principio de la voluntad de Dios reemplaza al principio judío de la tradición. La autoridad para realizar este cambio reside en la misión y en el significado salvífico de Jesús»[20]. En cuanto al *contenido*, la crítica jesuánica a la ley exige correcciones considerables en el *ethos* tradicional. Se trata, *ante todo*, de la *profundidad* de la exigencia. En la *basileia* recién irrumpida no basta un mero funcionamiento externo del orden. El hombre, confrontado con la presencia de Dios, debe examinar a fondo su interior. Las exigencias se dirigen a su corazón, a su pensamiento, palabra y acción. En las antítesis «primitivas», Jesús se remite al decálogo: no matarás, no cometerás adulterio, no jurarás en falso. ¡Ni una letra debe desaparecer! Pero no sólo hay que tener en cuenta los hechos externos reprobables, sino que es necesario tener en orden ese ámbito interno del que proceden las acciones[21]. Con ello tiene relación inmediata un *segundo* aspecto: ninguna casuística, por muy sutil que sea, puede responder a la *delicada estructura de la realidad ética*. Los escribas intentaron honradamente pulsar la ley de cara a las posibilidades y límites humanos y adaptarla, mediante su hábil exégesis, a la realidad, a lo que el hombre puede y debe hacer para que no se derrumben todos los ordenamientos. Pero Jesús no se da por satisfecho con esto. La voluntad de Dios no sólo se percibe a través de la letra de la ley. «El hombre está situado de forma inmediata e insoslayable ante Dios, ante sí mismo y ante el otro en el cambio continuo de situaciones... El otro y su necesidad, las expectativas y esperanzas con que —consciente o inconscientemente— me sale al paso, se han convertido en 'libro de texto de la voluntad de Dios'. Este libro de texto permanece siempre concreto, perceptible sólo *in actu* y no prefijable»[22]. No por ello queda el *ethos* abandonado a la arbitrariedad o liberado de toda directriz vinculante, como bien se deduce ya de lo dicho; ello aparecerá más claro aún en el contexto de la interpretación de las palabras del Señor por la comunidad primitiva.

[19] W. Trilling, *op. cit.*, 177s.

[20] *Ibíd.*, 178.

[21] La radicalidad de esta exigencia aparece también en otras palabras de Jesús, por ejemplo, en la metáfora del ojo como luz del cuerpo (Mt 6,22s) o en la crítica de Jesús a las prescripciones de pureza (Mc 7,15). La interpretación de la comunidad (Mc 7,20ss) entiende correctamente el 'salir de dentro del hombre' como alusión al 'corazón humano', donde se originan pensamientos, palabras y obras». P. Hoffmann, *op. cit.*, 86.

[22] P. Hoffmann, *op. cit.*, 89. Siguiendo a U. Luz, *Einige Erwägungen zur Auslegung Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu*, en EKK. Vorarbeiten 2 (Einsiedeln/Neukirchen 1970) 119-130, espec. 125.

La interiorización del *ethos* y la liberación frente a la letra de la ley son consecuencias de una *opción radical por el reino de Dios.* Su fundamento y sentido está en la presencia de la *basileia.* Las parábolas del tesoro escondido en el campo y de la perla (Mt 13,44-46) muestran la seriedad y radicalidad del llamamiento de Jesús a la decisión. Nadie puede servir a dos señores (Mt 6,24). «El hombre sólo responde adecuadamente al ofrecimiento de la *basileia* o a la exigencia de Dios, cuando la acepta por completo, es decir, en todas las dimensiones de su existencia. Las medias tintas, las reservas, las componendas son tan imposibles como un cumplimiento correcto, pero reducido a la letra (cf. Lc 18,9-14; Mt 21,28-32)»[23]. La fuerza liberadora del *ethos* proclamado por Jesús brota de la opción por el ofrecimiento salvífico de Dios.

Esa opción exige también un *distanciamiento absoluto del mal.* Esto queda especialmente de manifiesto en las llamadas antítesis secundarias del sermón del monte (Mt 5,31s; 38-42; 43-48). El punto de partida no son aquí unas exigencias apodícticas del decálogo, sino ciertas máximas casuísticas como la praxis del acta de divorcio (Dt 24,1) o la ley del talión (Lv 24,19) o incluso un dicho que no aparece en la Biblia, como el odio a los enemigos. Se trata de instrucciones para afrontar determinadas formas del mal en el ámbito interhumano. L. Goppelt señala con razón que en ellas «el mal no es una realidad que debamos eliminar, sino sólo reducir»[24]. Las prescripciones jurídicas se proponen, pese a la invencibilidad del mal, posibilitar la convivencia humana poniendo diques legales al mal. Jesús no se da por satisfecho con esto. La presencia del reino de Dios impulsa a una lucha más radical contra el mal. No basta combatir las agresiones interhumanas reduciendo la venganza al principio del «ojo por ojo». Las tensiones y todas sus consecuencias no se superarán si no se está dispuesto a vencer el mal con el bien y, en caso necesario, incluso a poner la otra mejilla. Lo mismo vale para los conflictos conyugales. Lo que proporciona auténtica ayuda a las personas afectadas no es una adaptación de la praxis del divorcio, ni un aumento o disminución cuantitativa de sus posibilidades, sino sólo un cambio de mentalidad, una transformación cualitativa del pensamiento y la voluntad de los hombres. Jesús no condena una regulación jurídica de los conflictos, ni los intentos de reformar el derecho. Pero no es ésta la dimensión a la que pretende llegar primariamente en su mensaje de la *basileia.* Ataca la *raíz del mal,* cuyo origen último está en el pensamiento y en la voluntad de los hombres. «Su radicalismo concierne al hombre en cuanto tal, que ha de encontrar una nueva comprensión de sí mismo ante Dios y con los demás»[25]. «Así, cada precepto del sermón

[23] P. Hoffmann, *op. cit.,* 87.

[24] L. Goppelt, *op. cit.,* 31, siguiendo a R. Guelich, *«Not to Annul the Law Rather to Fulfill the Law and the Prophets»: An Exegetical Study of Jesus and the Law in Matthew with Emphasis on 5,17-48* (tesis; Hamburgo 1967).

[25] R. Schnackenburg, *Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch,* en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* I (Munich 1967) 108-130, espec. 117 (ed. española: *Existencia cristiana según el Nuevo Testamento,* Estella 1970).

del monte propone el ideal del hombre nuevo y, sólo a través de él, el ideal de la nueva situación social, por ejemplo, del matrimonio nuevo»[26].

Las investigaciones sobre la historia de la tradición sugieren que las prescripciones jurídicas fueron incluidas sólo en la redacción del Evangelio de Mateo como premisas para las exigencias puestas en boca de Jesús. La forma antitética serviría para poner más de manifiesto la tendencia de las afirmaciones de Jesús. El hecho de que Jesús, es decir, Mateo, haya formulado su propia tesis también en lenguaje jurídico, no significa que el autor pretendiera oponer al antiguo orden jurídico uno nuevo, a la ley antigua una nueva. La contraposición en paralelismo estilístico sirve para destruir la convicción de que las relaciones pueden mejorar con ayuda del divorcio o de la venganza[27], y para llamar la atención sobre las nuevas posibilidades que entraña la *basileia:* el perdón, la reconcialiación, la fidelidad y la fraternidad.

Mucho se ha investigado y se ha escrito en los últimos años sobre el sentido de la prohibición del divorcio en boca de Jesús. Una reconstrucción de la forma probablemente más antigua del logion, a la que se remonta tanto la tradición Q como la de Marcos, da como resultado una sentencia casuística: «si uno repudia a su mujer, comete adulterio, y el que se casa con la repudiada, comete adulterio»[28]. Con esta forma, la frase hace referencia por entero a una concepción judía y se opone a ella radicalmente. Frente a la praxis legalista que autorizaba sólo al hombre para extender el acta de divorcio, dejando a la mujer libre para un nuevo matrimonio, Jesús evidentemente pretendió definir como adulterio todo divorcio arbitrario. Según el derecho vigente, el varón judío no podía cometer adulterio[29]. Pero es difícilmente admisible que, con su afirmación, Jesús pretendiera entrar en una disputa de *política legislativa* ni cambiar la legislación matrimonial judía en cuanto tal. Por otro lado, no conocemos la ocasión concreta que dio pie a Jesús para esa frase. Pero la disputa con los fariseos, en cuyo contexto tanto Marcos (10,1-12) como Mateo (19,3-9) mencionan el logion, puede mostrarnos qué es lo que importaba a Jesús. Claramente los que plantearon la pregunta conocían ya su opinión y pretendían desafiarle a tomar postura pública contra una clara norma de la ley mosaica[30]. Jesús responde primero con otra pregunta: ¿Qué os ha *mandado* Moisés? No entra, pues,

[26] L. Goppelt, *op. cit.*, 38.

[27] Este es el núcleo de la interesante tesis de R. Guelich; cf. n. 24.

[28] ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μοιχᾶται καὶ ὃς ἂν ἀπολελυμένην γαμήσῃ μοιχᾶται. Sobre la reconstrucción de la redacción más antigua accesible, cf. G. Delling, *Das Logion Mark X 11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament:* NovT 1 (1956) 263-274.

[29] Cf. H. Baltensweiler, *Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung* (Zürich 1967) 63.

[30] Cf. R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem Neuen Testament,* en G. Krems y R. Mumm (eds.), *Theologie der Ehe* (Ratisbona 1969) 9-36, espec. 13; sólo así se puede considerar la disputa como auténtica de Jesús (y no composición de la comunidad).

en la disputa de las escuelas sobre los diversos motivos de divorcio, ni tampoco ataca el precepto de la ley que exige un acta de divorcio. No pregunta por lo posible o al menos permitido desde el punto de vista legal, sino que apunta a la auténtica voluntad de Dios subyacente al precepto de Moisés[31], y que toma de dos pasajes del Génesis interpretados libremente. Dios es el origen de la diferenciación sexual y del vínculo matrimonial; los dos cónyuges deben ser una sola cosa según la voluntad de Dios. «Lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre». La exigencia de Jesús es inequívoca y radical. No tolera una reducción de tipo casuístico y, precisamente por eso, no es una mera ley nueva parangonable con la antigua[32]. La referencia, más allá de la discusión casuística, a la voluntad del Creador hace patente la auténtica comprensión teológica de la doctrina de Jesús. La realidad abierta al hombre con la creación, pero por él desaprovechada, de una comunidad y fidelidad en el matrimonio, se hace de nuevo posible en la fe con la irrupción de la *basileia*[33]. Las palabras de Jesús son como un llamamiento profético, una promesa estimulante. En esta visión global, dentro de la cual la comunidad primitiva entendía la doctrina de Jesús, se entiende también el sentido originario del *logion* transmitido. La frase de Jesús sobre el divorcio constituía una provocación, puesto que presentaba abiertamente como adúltero un comportamiento legal. Pero «Jesús no formula una nueva ley frente a la ley reconocida, sino que emite un juicio que rechaza la mentalidad religiosa, ética, legal y destruye los criterios habituales. Las palabras de Jesús son un diagnóstico, un desenmascaramiento; ponen de manifiesto qué hace en realidad el hombre que puede invocar sus derechos. Tienen también un sentido crítico; distinguen la voluntad y el derecho de Dios frente a la obstinación y el capricho humanos»[34]. Todo lo dicho aquí sobre la antítesis referente al divorcio legal vale prácticamente para la invitación de Jesús a renunciar a la violencia frente a la venganza que permitía la ley.

Según lo dicho, la predicación de Jesús sobre la *basileia* no se proponía inmediatamente un cambio, y menos una supresión del orden social. Pero sus exigencias radicales no prescinden simplemente de esa realidad. En un tiempo en que el reinado de Dios ha irrumpido, pero no ha llegado aún a su consumación, las exigencias del sermón del monte siguen referidas de forma antitética a todo ordenamiento jurídico

[31] El mandato había sido dado para salvaguardar las relaciones conyugales. El acta de divorcio obligaba a los varones a pronunciarse públicamente por el divorcio, con lo que no era una concesión, sino más bien un testimonio contra (πρός) su dureza de corazón. Cf. H. Greeven, *Zu den Aussagen des Neuen Testaments über die Ehe:* ZEvE 1 (1957) 109-175, espec. 114. H. Baltensweiler (en parte) y R. Schnackenburg se adhieren a esta interpretación.

[32] Cf. H. Greeven, *Ehe nach dem Neuen Testament,* en G. Krems y R. Mumm (eds.), *op. cit.*, 37-79, espec. 61-64.

[33] Cf. J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe,* en G. Krems y R. Mumm, *op. cit.*, 81-115, espec. 84.

[34] R. Pesch, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung* (Friburgo 1971) 13.

normativo. Esta referencia escatológica es esencial. Por eso, las directrices de Jesús no deben separarse de esa referencia y transformarse en principios éticos aislados (no violencia, indisolubilidad). Las exigencias tienen la *función de criterios*, sirven como *elementos depuradores* para la conciencia ética en orden a la *basileia*. Pueden así proporcionar libertad interna incluso para el recto uso del derecho. La meta sigue siendo el hombre renovado: la mayor justicia.

c) Una mayor justicia.

Mateo comienza su sermón del monte en la primera sección con una exigencia fundamental (5,20): «Si vuestra justicia no sobrepasa la de los escribas y fariseos...» (ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ὑμῶν ἡ δικαιοσύνη πλεῖον), y el discurso termina con una frase de resumen (5,48): «Por consiguiente, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre del cielo» (... τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν). R. Schnackenburg[35] hace notar que Lc 6,36 ofrece sin duda la versión más antigua: «Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo». Mateo habría cambiado «compasivo» por «perfecto». El evangelista judeo-cristiano estaría influenciado por Lv 19,2: «Sed santos, como yo, el Señor vuestro Dios, soy santo». Mateo, pues, une el decálogo con la Ley de Santidad. La santidad requerida en el Antiguo Testamento ha de manifestarse ahora como perfección. Y perfección es «una expresión global que designa el deber, dimanante del mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, de ser digno de la salvación ofrecida de amar a Dios de todo corazón y 'buscar su reino' sobre todas las cosas (cf. Mt 6,33)»[36].

Resumamos los aspectos más importantes del mensaje de Jesús a partir de esa «expresión global»:

1. La exigencia ética de una mayor justicia es «la forma de vida de la realidad escatológica». La escatología ha irrumpido con la predicación de la *basileia*. «Aquí se observa una asombrosa *convergencia entre la interpretación de Jesús sobre la ley y su mensaje de la basileia*. En ambos casos se señala el presente concreto como lugar de la presencia de Dios que exige o sale al encuentro. El Dios lejano y futuro queda cerca: la historia es de nuevo el lugar de su presencia»[37]. En esta hora histórica se proclama la llamada a *todos* cuantos escuchan su mensaje. *Nadie* está *excluido* del reino de Dios. De aquí que no se puedan interpretar las exigencias éticas como una vocación especial de algunos. Ni siquiera la invitación dirigida al joven rico (Mt 19,21) permite, en el fondo, diferenciar una doble perfección (el estado de los mandamientos y el de los consejos). «La doble respuesta de Jesús» (a la pregunta 'si quieres entrar en la vida', o 'si quieres ser perfecto') «no puede implicar

[35] Cf. *Die Vollkommenheit des Christen nach Matthäus*, en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* I, op. cit., 131-155, espec. 139.

[36] *Ibid*,. 141.

[37] P. Hoffmann, *op. cit.*, 91.

dos niveles de esfuerzo ético, cuya elección dependería de la voluntad del sujeto, ni menos aún dos grados de bienaventuranza que podría conseguir así»[38]. Si bien Jesús invitó a algunos a formar parte de su círculo íntimo de discípulos, las exigencias resultantes del mensaje sobre el reino de Dios están dirigidas a todos. Esto hace *problemática la distinción entre mandamientos y consejos.* Por lo menos no puede interpretarse en el sentido de que lo uno es una obligación y lo otro, a lo sumo, una amable invitación. La exigencia de perfección es sólo una y tiene carácter vinculante. Su diversidad depende de cómo afecta en una determinada situación y en un cometido concreto. Es también *cuestionable la distinción entre preceptos que deben cumplirse y preceptos que señalan un ideal.* Estos últimos indicarían que las exigencias de Jesús constituyen de momento algo así como una meta ideal, que quizá se cumplirá al final de los tiempos, más allá de la historia, pero que ahora habría que considerar como utopía. Esto contradice inequívocamente la intención de Jesús. La presencia de la *basileia* convierte la «utopía» en una posibilidad real para el creyente y, por tanto, en un ofrecimiento obligatorio.

2. Así se comprende cómo la «justicia mayor» exigida por Jesús «no es en definitiva *un proyecto ético, sino una exigencia religiosa:* someterse y entregarse al Dios soberano, obedeciendo a su llamada, buscando la pureza de corazón y el radicalismo de la acción, pero confiando también en su gracia, ayuda y salvación»[39]. En este contexto habría que precisar el concepto de *seguimiento.* En todo caso es algo más que un mero seguir a un maestro fascinante: significa «sometimiento del creyente a los imperativos del Señor glorificado (Jn 8,12), significa realizar con él y tras él su camino»[40]. También en este sentido deben considerarse globalmente las exigencias de Jesús. Hay que entenderlas en el contexto de la *opción fundamental por el reinado y el reino de Dios.* Y justamente esa opción, en último término la fe, ni es simplemente exigencia, sino también y ante todo don: respuesta del hombre a la acción de Dios, que le capacita para ello. «Cómo Dios concede la perfección no está explicitado directamente en el sermón del monte, pero está incluido en su predicación, en la forma como Jesús habla a los discípulos del Padre»[41]. Por tanto, el principio fundamental de la ética cristiana no radica en un esfuerzo desde la precariedad del hombre hacia un ideal humanístico, sino en vivir desde la plenitud, desde el ofrecimiento del amor siempre mayor de Dios.

3. Este es también el motivo más profundo de que *las exigencias de Jesús no tengan carácter de ley.* En el contexto de la situación escato-

[38] R. Schnackenburg, *op. cit.*, 149.

[39] R. Schnackenburg, *op. cit.*, 146.

[40] R. Schnackenburg, *Etica bíblica* II, en SM II, 931s.; cf. A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen* (Munich 1962) con bibl.; H. Zimmermann, *Christus nachfolgen:* ThGl 53 (1963) 241-255.

[41] R. Schnackenburg, *Die Vollkommenheit...*, op. cit., 145.

lógica, el *nomos* en cuanto *nomos* está muerto[42]. Ello no significa una supresión histórico-cronológica (el decálogo sigue en vigor); se trata de la consumación a través de aquél que vino con plenos poderes para llevar a su plenitud la ley y los profetas, para que en él y por él lleguemos a la consumación[43].

La diferencia cualitativa, derivada del mensaje de la redención, entre la pretensión de Jesús y las exigencias de la razón, lo que, por ejemplo, eleva a *promesa salvífica* el compromiso matrimonial, es difícil de plasmar en una categoría de ley. Tampoco una definición esencial del matrimonio objetivada institucionalmente, que prescinda de la realidad personal de los contrayentes, podría reproducir adecuadamente la exigencia. La afirmación de que las exigencias de la promesa no tienen carácter de ley, significa dos cosas: *primero*, que *la exigencia es «mayor»*, que abarca más de lo que puede quedar expresado en una determinación legal. Es más por estar basada en una oferta de gracia, a la que el creyente ha de responder libremente. Aplicado al ejemplo del matrimonio: la exigencia de fidelidad significa salir al encuentro del cónyuge con fe, esperanza y amor, porque se cree en el amor de Dios al hombre, y ello implica incluso «contra spem sperare» cuando ya no hay confianza humana. Pero en cierto sentido la exigencia es *también* menos que una ley. Le falta el carácter de coerción social. «Hay algo común a todos los comportamientos requeridos por Jesús: no se pueden obtener a la fuerza ni prescribir por vía legal; son un llamamiento a la generosidad del corazón, un llamamiento al amor»[44]. Pero esa imposibilidad de coacción, de imponer legalmente la totalidad, no excluye que, en su aspecto social y jurídico, las obligaciones contraídas estén sujetas a un ordenamiento. Al contrario, esto es necesario, entre otras cosas, porque, de no ser así, la exigencia del evangelio no podría ser transmitida con suficiente convicción en el seno de la Iglesia. Los primeros indicios en este sentido aparecen ya en la predicación de la comunidad primitiva.

2. *El ethos de la Iglesia primitiva*

El mensaje ético de Jesús, que hemos intentado exponer en sus rasgos fundamentales, constituye el núcleo de la predicación apostólica. La vida y las palabras de Jesús son el punto de partida y de referencia de las exhortaciones y recomendaciones a las comunidades. Pero no se trata de una transmisión de enunciados históricos, sino de un mensaje

[42] Cf. Lc 16,16: la revelación de la voluntad de Dios a través de la ley y los profetas es sustituida por la predicación de la *basileia*. El nuevo tiempo significa una superación del antiguo, puesto que la salvación del reino de Dios se ha hecho presente en Jesús.

[43] Sobre πληροῦν, cf. W. Trilling, *op. cit.*, 149.

[44] F. J. Schierse, *Das Scheidungsverbot Jesu*, en N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder* (Maguncia 1970) 26.

del Cristo glorificado, que conserva su actualidad y su exigencia. La referencia a lo que Dios ha hecho y sigue haciendo en el hombre por Jesucristo constituye el tema dominante. La exigencia ética fundamental es consecuencia de la acción salvífica escatológica de Dios en Jesucristo. Jesús es Salvador y Señor. Por tanto, la renovación del hombre por el bautismo y la conversión ocupa un lugar central. El fundamento del *ethos* de la Iglesia primitiva radica en la *nueva existencia cimentada en Cristo*. Y la realización de la existencia requiere también una confrontación con las exigencias concretas de la vida. *Las exhortaciones y recomendaciones apostólicas* muestran cómo la joven Iglesia trató de cumplir esa tarea.

a) La existencia cristiana como fundamento.

En la primera sección de este capítulo (cf. pp. 53-56) hemos aludido a la acción liberadora de Jesús. La posibilidad de liberación que se nos ofrece en Jesucristo ha experimentado una elaboración y concretización teológica decisiva por obra de Pablo y Juan. La liberación de la esclavitud del pecado, de las contradicciones en que han incurrido tanto el individuo como la humanidad, constituye la base de la existencia cristiana. Podemos presuponer lo dicho allí y en los capítulos sobre la justificación y sobre el ser nuevo del hombre[45]. Aquí nos centramos en la importancia del bautismo para fundamentar la existencia cristiana. El *ethos* cristiano gira en torno al bautismo y, en consecuencia, la parénesis cristiana tiene carácter bautismal[46]. Aunque no se diga siempre expresamente, el bautismo constituye en todo caso el fundamento de la acción[47].

Para *Pablo*, el bautismo es «un acontecimiento salvífico porque participa de la acción salvífica escatológica de Dios en Cristo. Se trata de una acción que *libera* al hombre y lo compromete existencialmente para el *servicio*; ambos componentes están indisolublemente unidos»[48]. Se puede hablar de un «cambio de señor». El neófito, «por medio del bautismo, es entregado por Dios a Cristo, el crucificado y resucitado, el Señor»[49] (cf. 1 Cor 1,12s; Gál 3,27.29; Rom 6,3; 7,4; Col 1,13). Junto con esto hay que considerar ese otro aspecto, a menudo mal entendido como «místico», que «ve el bautismo como iniciación sacramental de la *comunión con Cristo*, una comunión de ser y destino que no se reduce a

[45] Cf. MS IV/2, caps. 12 y 13, pp. 732-939.

[46] Cf. R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* = MThSt 1 (1950); H. Schlier, *Die Taufe*, en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo ⁴1966) 47-56; H. Halter, *Taufe und Ethos. Eine Untersuchung zu den paulinischen Gemeindebriefen im Rahmen der moraltheologischen Propriumsdiskussion* (tesis; Bonn 1975).

[47] Cf. O. Merk, *Handeln aus Glauben. Die Motivierung der paulinischen Ethik* (Marbg. Theol. Stud. 5; Marburgo 1968) 239.

[48] H. Halter, *op. cit.*, 279.

[49] *Ibíd.*, 279.

una relación personal con Cristo»[50]. Establecer el reinado de Dios es crear una nueva comunión primariamente entre Dios y los hombres y, la consecuencia, también entre los hombres (Rom 5,1s.6-11; 2 Cor 5,14-21). Por eso, la reflexión teológica concibe a Cristo como el sacramento por antonomasia. Por la presencia de Cristo glorificado en su Iglesia, cuerpo suyo, también ella es en su conjunto sacramento para el mundo; y, consecuentemente, habremos de decir que el cristiano es también en su existencia sacramento para los demás hombres. A ello lo destina existencialmente su incorporación en el bautismo. La nueva existencia teológico-cristológica, inaugurada en el bautismo, permite al bautizado participar de la libertad escatológica conseguida por la muerte y resurrección. Aun cuando esa libertad es también una característica de los últimos tiempos (Rom 8,2.18-23; Gál 4,1-7.21-31), es ya ahora perceptible, pues el eón futuro ha irrumpido con Cristo. El cristiano vive en el «ya» y en el «todavía no» de la redención. Esta obra salvífica escatológica de Dios se hace presente gracias al *Espíritu*. Por la fuerza del Espíritu participa el cristiano de la muerte y resurrección de Jesús. En el Espíritu se hace patente que la vida cristiana ha de entenderse como participación en un vasto movimiento salvífico que Dios ha puesto en marcha por Cristo para la salvación del mundo. En el Espíritu se hace patente que no hay ningún don salvífico desligado de Dios y de su Cristo que cambie la naturaleza del hombre. El don escatológico salvífico es el propio Espíritu, y el Espíritu es el modo de presencia de Cristo en nosotros. Las diversas interpretaciones del acontecimiento escatológico de la salvación como perdón, reconciliación, justificación, liberación, vida nueva, nueva creación, no son propiedades estáticas del alma humana, sino maneras de explicar la realidad escatológica que es con nosotros y para nosotros el propio Dios a través de Cristo.

«Entendiendo el bautismo como un cambio de señor, como liberación para una vida (fecunda) y como incorporación al servicio, queda también integrada y reinterpretada la concepción del bautismo, asumida por Pablo y por la comunidad prepaulina y extrapaulina, como admisión en la comunidad o Iglesia, como perdón de los pecados mediante el agua (purificación), como santificación, justificación e infusión del Espíritu Santo»[51]. Por la inserción en el «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12,13), la nueva existencia del bautizado pasa a ser existencia en la Iglesia. La *Ekklesía*, comunidad reunida por Dios a través de Cristo en el Espíritu, es para los creyentes llamados a la comunión con Cristo la forma de existencia histórica, configurada en la finitud de la creación y orientada a la consumación (κοινωνία τοῦ υἱοῦ: 1 Cor 1,9). La existencia eclesial es, por tanto, «la respuesta de toda la comunidad y de cada

[50] *Ibíd.*, 279. «Ambos elementos están contenidos en la fórmula βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν ('Ιησοῦν) (Gál 3,27; Rom 6,3; cf. 1 Cor 10,2;12,13). Son tan esenciales para entender el bautismo que aparecen de alguna forma en casi todos los textos bautismales» (*Ibíd.*, 279).

[51] *Ibíd.*, 283.

uno de sus miembros a la acción de Dios, que por y en Cristo convoca y funda la *koinonía* en (y también para) el mundo»[52]. La existencia fundada en el bautismo tiene también un sello escatológico, pneumatológico y eclesial.

b) Peculiaridad y obligatoriedad de las directrices apostólicas.

Al plantear la peculiaridad y obligatoriedad de las directrices apostólicas, tocamos un punto nuclear de la discusión planteada hoy en teología moral sobre la especificidad y la fundamentación de las normas éticas en el marco de una ética cristiana[53]. Es evidente que ya el mensaje ético de Jesús tiene una importancia básica en este punto; pero como las directrices de la Iglesia primitiva se basan siempre en el comportamiento y en las palabras de Jesús, esta actividad de la Iglesia primitiva constituye, por así decirlo, el modelo [54] de una tarea permanente para toda la Iglesia y su teología. Nuestro interés se centra, pues, en ver cómo la Iglesia primitiva deduce las exigencias y directrices concretas; especialmente nos interesa el significado que se atribuye a la existencia teológico-cristológica, cuya importancia nos ha movido a tratarla previamente. «Las normas operativas y las instrucciones concretas de Pablo, relativamente no muy numerosas, se enmarcan en un amplio conjunto de instrucciones y directrices espirituales de tipo categorial. Además, todas estas instrucciones y directrices están 'recubiertas' y transidas enteléquicamente por exhortaciones e imperativos de proyección trascendental»[55]. Por tanto debemos preguntarnos hasta qué punto

[52] *Ibíd.*, 453.

[53] Sobre esta problemática, cf. *supra*, pp. 31-34 y la bibliografía mencionada en la n. 46 sobre la cuestión de la especificidad. Entre los estudios exegéticos sobre la cuestión de la vigencia y el carácter de las directrices neotestamentarias, cf. W. Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh 1961); H. Schlier, *Von Wesen der apostolischen Ermahnung - Nach Röm 12,1-2* (1941), en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo [4]1966) 74-89; id., *Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus* (1963), en *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964) 340-357; J. Blank, *Sobre el problema de las «normas éticas» en el Nuevo Testamento:* «Concilium» 25 (1967) 187-201; H. Schürmann, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus:* «Catholica» 26 (1972) 15-37; id., *«Das Gesetz des Christus» (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgültige sittliche Norm nach Paulus*, en *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke* (Friburgo 1974) 97-120; id., *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und Verbindlichkeit:* Gr 56 (1975) 237-371; id., *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, en J. Ratzinger (ed.), *Prinzipien christlicher Moral* (Einsiedeln 1975) 11-39.

[54] La palabra «modelo» no implica la cuestión de la validez de las directrices concretas. Aquí sólo se trata del modelo de la ética en su conjunto. «Modelo» hace referencia al patrón de una ética cristiana, entendida como función de la Iglesia.

[55] H. Schürmann, *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modell-charakter?*, op. cit., 267.

«un ámbito construido intensiva y extensivamente en la 'comunidad de la nueva alianza' a base de una parénesis espiritual de este tipo»[56] tiene repercusiones en el conocimiento, selección y formulación de las normas de comportamiento ético general.

1. *El comportamiento y las palabras de Jesús* proporcionan a la Iglesia primitiva el criterio decisivo y vinculante[57]. Las *palabras del Señor* tienen un carácter de suprema obligatoriedad para juzgar asuntos concretos. No obstante, Pablo sólo invoca dos veces expresamente una palabra del Señor (1 Cor 7,10 y 9,14). En 1 Cor 7,10s parece tratarse del caso particular de una mujer divorciada «que, no siendo creyente (v. 15), se separó de su marido y después fue a la comunidad de Corinto»[58]. Pablo considera la palabra del Señor como absolutamente obligatoria, pero da en el v. 11 un consejo para el caso de que el precepto haya sido ya transgredido[59]. Pese a que se rompan matrimonios, en la vida hay que mantener un orden ético. Pablo toma postura en los versículos siguientes (12-16) —esta vez con autoridad apostólica— con respecto a los matrimonios entre paganos y cristianos; está dispuesto a aceptar la situación en que se ve la parte cristiana debido a la decisión de la otra. Así, pues, Pablo aplica la instrucción de Jesús ponderando ventajas de un posible matrimonio realizado en fe sobre el matrimonio con un pagano.

Así como las palabras del Señor no se interpretan como ley en sentido nomístico, tampoco las *«resonancias* de palabras del Señor», que en Pablo aparecen con frecuencia, «son entendidas como 'normas legales' al modo rabínico»[60]. Significativamente, Pablo hace referencia a palabras del Señor que expresan el mandato del amor de Jesús[61]. El motivo de esto y de la escasez de referencias directas a palabras de Jesús podría ser que Pablo entiende «las palabras de Jesús a la luz del 'Hijo' entregado por Dios y que, por obediencia, se hizo hombre y se entregó a la muerte»[62]. Ello quiere decir que el ejemplo y la palabra de Jesús son entendidos en primer término como un mensaje de Cristo glorificado cuyas exigencias afectan al presente. En la «ley de Cristo» (Gál 6,2) el creyente es asumido como «ἔννομος Χριστοῦ» (1 Cor 9,21). Aquí se

[56] *Ibíd.*, 267s. Aquí no sólo se «puede», sino que se *debe* plantear ese interrogante.

[57] Sobre lo siguiente, cf. en especial H. Schürmann, *Das Gesetz des Christus*, op. cit.

[58] R. Pesch, *Paulinische «Kasuistik». Zum Verständnis von 1 Cor 7,10-11*, en *Homenaje a Juan Prado* (C.S.I.C.; Madrid 1975) 433-442, espec. 440.

[59] Según R. Pesch, la razón de que Pablo no proponga la reconciliación como solución única, sino sólo en segundo plano, está en que con la conversión de su mujer al cristianismo, el marido, pagano, se ha vuelto «irreconciliable» y la reconciliación humana no se puede forzar. Cf. *op. cit.*, 441.

[60] H. Schürmann, *Das Gesetz des Christus*, op. cit., 101.

[61] Cf., por ej., «la exigencia de servicio (1 Cor 9,19) y humildad (2 Cor 11,7), amor al prójimo (Gál 5,14; Rom 13,8ss), amor a los enemigos (1 Cor 4,12; 6,7; Rom 12,14.17.21), la advertencia de Jesús sobre el escándalo (1 Cor 8,12s) y sobre el juzgar (Rom 2,1; 14,4.13.21; 16,17)» (H. Schürmann, *op. cit.*, 102).

[62] *Ibíd.*, 98.

trata de la existencia cristiana fundada en el bautismo, cuya *realización* práctica constituye ahora una exigencia imperativa para el cristiano. Así como en el bautismo, mediante la palabra y el signo, de modo enteramente humano, Dios ha introducido al hombre en el amor de Cristo, así el hombre debe ahora realizar su existencia en cuerpo y alma de acuerdo con la nueva realidad. Esta se caracteriza por el hecho de que su condición cristiana «ha de ser continuamente preservada y reconquistada»[63]. Ahora bien, el hombre ha de alcanzar activamente aquello por lo que ya ha sido alcanzado, ha de realizar en su conducta aquello a lo que está destinado. Debe realizar, de modo plenamente humano, en su existencia lo que Dios ha obrado en él a través de Cristo. Este es el enunciado dialéctico de indicativo e imperativo que marca toda la ética paulina. «El cambio de señor otorgado por Dios al neófito creyente con la entrega a Cristo, con el ingreso en la comunidad de Cristo, y por él espontáneamente aceptado (Rom 6,17s), se desarrolla en las distintas afirmaciones bautismales de un modo soteriológico existencial como indicativo e imperativo»[64]. Porque Dios lo ama a través de Cristo, él debe amar a sus hermanos con ese mismo amor. Por haber experimentado el perdón, también él debe perdonar. Por haber sido justificado en el bautismo, debe considerarse obligado a la justicia. Por haber sido liberado para la libertad, no debe dejarse esclavizar de nuevo... Dicho de otro modo: dado que Dios lo mueve a través de Cristo en el Espíritu, él debe proseguir ese movimiento, el cual se llama en los sinópticos advenimiento del reino de Dios y en Pablo es la revelación de la justicia de Dios, la realización del reinado de Cristo en este mundo a fin de que la justicia y el amor tomen forma en él.

El *ethos* cristiano se realiza desde la fe en el don recibido a través de Cristo con esperanza en la consumación. Puesto que ese *ethos* se funda en el acontecimiento de Cristo, cuya forma fundamental fue y es el amor, también el amor es la forma de la vida cristiana. Esta vida de fe y esperanza en el amor es lo específico de la existencia cristiana. Lo peculiar no es *que* creamos, esperemos y amemos —lo cual se da también en otras religiones y éticas—, sino que comprendamos nuestro ser humano desde Cristo en la fe y hacia Cristo en la esperanza y entendamos que el amor a que nos referimos no es un amor universal cualquiera, sino el amor de Dios por Cristo a nosotros, en el cual somos amados y debemos amar. Lo peculiar de la existencia cristiana radica en su fundamentación. Lo nuevo no es propiamente la exigencia en cuanto concierne al cristiano, sino la situación en que afecta al bautizado y en que éste puede y debe cumplirla; lo nuevo es también el modo como la exigencia concierne al bautizado. El bautizado ya no ha de servir —como bajo la ley— al pecado para terminar necesariamente en la muerte, en la aniquilación o en el juicio, de manera que la lucha por la vida contra el

[63] H. Schlier, *Über die christliche Existenz* (1961), en *Besinnung auf das Neue Testament* (Friburgo 1964) 123-134, espec. 132.

[64] H. Halter, *Taufe und Ethos*, op. cit., 280.

mal estaba ya *a priori* decidida negativamente (Rom 6,6.12ss.16ss; 7,5s; Gál 5,13ss; cf. Col 2,13; 3,5ss; Ef 2,1ss; 5,3ss, etc.). No tiene ya por qué doblegarse medrosamente (cultual o éticamente) ante las potencias cósmicas para poder llegar «arriba», a Dios, a la salvación: ya está arriba (Col 2,6ss; 3,1ss; cf. Ef 2,1ss). La plenitud del ser otorgado en Cristo es lo que le atañe como exigencia. «A partir de Jesucristo, la exigencia ética, que para los cristianos... es en definitiva la exigencia dirigida por Dios a los hombres en orden a su salvación, no consiste (ya) más que en la experiencia de la salvación por Cristo en el Espíritu»[65]. Por tanto la «ley de Cristo» es en definitiva Cristo mismo en cuanto norma viva de actuación cristiana. Al imitar su ejemplo, el cristiano experimenta qué es el amor: el amor a Dios, hecho realidad en la entrega radical al hombre. Es claro que con esto no disponemos todavía de normas operativas, pero lo importante es que esta personalización de las normas éticas[66] proporciona unos *criterios de valor* fundamentales para la actuación ética. La transparencia de Cristo en el prójimo no transforma tan sólo la motivación, sino que afecta al contenido de la exigencia ética concreta en forma de una «no arbitrariedad» material, implícita en la imitación de Cristo[67].

La palabra y el comportamiento de Jesús en cuanto «ley» del Cristo glorificado no es sólo una exigencia del ser otorgado, no sólo imitación de Cristo en el Espíritu, sino que tiene siempre además una dimensión de futuro. Al conocer la fuerza liberadora del amor reconciliador de Dios y al hacerla realidad, la exigencia se convierte en *promesa* de salvación. La palabra y el comportamiento de Jesús es una *promesa exigente*, pero su rigor procede tan sólo de la fe en la actuación benévola de Dios en Cristo y de la esperanza en el futuro por él inaugurado. Por eso, el fundamento y la meta del mensaje ético de Jesús, y también la plena comprensión de su contenido, se deciden en la cristología.

2. *Exigencia y orientación.* Ya hemos dicho que las orientaciones o directrices operativas están envueltas e incrustadas en una exigencia última y en unas demandas teológicas fundamentales. Estas se pueden definir como la exigencia fundamental a partir de la cual se despliegan de forma específica las instrucciones paulinas y el τύπος διδαχῆς (Rom 6,17b) de las comunidades cristianas primitivas[68].

La exigencia fundamental es el llamamiento a la opción de fe, a la conversión y el bautismo. Esto resulta claro *e contrario* por lo que Pa-

[65] *Ibíd.*, 447.

[66] Cf. F. J. Schierse, *Normen und Normenfindung im Neuen Testament:* «Religionsunterricht an höheren Schulen» 4 (1974) 176-183, espec. 180: «Jesús ha personalizado las normas éticas en el sentido de que sólo el hombre concreto, el 'prójimo', es criterio de toda actuación».

[67] Sobre la «no arbitrariedad», cf. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Maguncia 1973), quien la aplica primariamente, en el sentido de «no arbitrariedad teologal», a la fundamentación de la acción ética.

[68] Sobre el τύπος διδαχῆς, cf. H. Schürmann, *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus,* op. cit., 29 ss.

blo llama ἁμαρτία, que es rechazo de la fe, no-aceptación de la justificación. Es el hombre que en su propia justicia se basta a sí mismo, no precisa de redentor alguno y, por tanto, se gloría en sus obras (κάυχημα). En versión positiva, la exigencia fundamental se desarrolla en la fe, la esperanza y el amor (cf. Col 1,4s). «Pablo ve la 'síntesis de la vida cristiana' en la tríada fe, esperanza y amor, que toma probablemente de la tradición cristiana primitiva: en esta tríada unitaria consisten 'las categorías básicas de la existencia cristiana', puesto que en ellas se contiene el ser humano en su sustancia»[69]. Estas demandas de la exigencia fundamental tienen una vigencia absoluta y universal, pues el propio Dios que exige al hombre es quien les proporciona su carácter incondicional.

Aun cuando la predicación de la Iglesia primitiva se centra en el cambio del sujeto ético mediante una reorientación siguiendo el camino trazado por Jesucristo, no podía por menos de concretar ese camino en *confrontación con las exigencias de la vida.* Aparece aquí la necesidad de una existencia nueva, con sus características teológico-cristológicas, escatológicas, pneumatológicas y eclesiológicas, como criterio de actuación específicamente cristiano con vistas a elaborar directrices concretas con una actitud «que posibilite más o menos directamente la creación de normas y —esto es más importante, al menos cuantitativamente— sea crítica frente a la integración»[70]. En el primer caso se trata principalmente de ciertos criterios y posturas básicas que se adaptan especialmente a la acción salvífica de Dios en Cristo: cf. por ejemplo, Ef 4,32; 5,1s; Col 3,13; 1 Cor 4,1ss; Rom 14,1ss; Rom 14-15; 1 Cor 8; 1 Cor 6,1-8; Flp 2,1ss; Ef 5,21.

Aunque estas exhortaciones no ofrecen todavía por sí mismas un material peculiar, la fundamentación en el don precedente del amor de Dios le da como contenido una determinada mentalidad cristiana. Más importante es la función crítica frente a la integración. De la actuación salvífica escatológica de Dios en Cristo no puede deducirse directamente ningún orden concreto de valores, sino que éste, en su función de criterio cristiano específico sobre las valoraciones, está sujeto a la mediación de un determinado *ethos* socio-cultural, producto de la historia. Así, Pablo no presenta una nueva ética material, sino que toma normas e ideales éticos de la tradición cristiana primitiva o bien de la tradición judía y helenística, como se ve claramente en los llamados catálogos de virtudes y vicios. Pablo no se contenta con el acontecimiento de Cristo como criterio fundamental para formular normas específicas. Lo que significa concretamente amar, servir, edificar, ser justo, etc., sólo se puede explicar a la luz de una *razón creyente* que tome en serio los criterios de que nosotros, hombres creyentes o dotados de razón,

[69] H. Halter, *op. cit.*, 454, con referencia a H. Schlier, *Nun aber bleiben diese Drei. Grundriss des christlichen Lebensvollzugs* (Einsiedeln 1971) 15.

[70] H. Halter, *op. cit.*, 469; sobre lo siguiente, cf. las consideraciones sintéticas acerca de la especificidad de la existencia cristiana y su *ethos*, *op. cit.*, 440-477.

disponemos para conocer el bien o el mal ético: en Pablo, además de la ley veterotestamentaria y algunas palabras del Señor, tales criterios son el orden de la creación, la práctica moral y lo que es tenido universalmente por bueno y respetable. Pero lo decisivo es *cómo* maneja Pablo el material previo, pues no asume indiscriminadamente cuanto se consideraba en su tiempo como bueno o correcto desde una perspectiva ética. Al asumirlo actúa «con conciencia (en especial Flp 4,8; cf. Rom 12,2) *con espíritu crítico... Aunque acepta lo que en el ethos del mundo circundante* tenía y tiene vigencia común o particular como 'bueno, agradable y perfecto', recomienda insistentemente: 'No os amoldéis a este mundo, sino dejaos transformar por la nueva mentalidad, para ser vosotros capaces de distinguir lo que es voluntad de Dios, lo bueno, agradable y perfecto' (Rom 12,2; cf. 1 Tes 5,21)»[71]. A la razón iluminada por la fe corresponde distinguir qué valoraciones y directrices concretas hay que entender en cada momento como «ley de Cristo» (Gál 6,2) según el Espíritu. La recepción o integración crítica se lleva a cabo por vía de selección, modificación y matización[72]. Así quedan excluidas ciertas normas inadecuadas a la *basileia* que se ha hecho presente en Jesucristo, mientras que otras son reasumidas y legitimadas (cf. Rom 12,9ss; Gál 5,14ss; 1 Tes 4,4ss). No pocas veces adquieren otros valores o un sentido más profundo y preciso. Finalmente, en los ordenamientos de normas y valores resultantes se establecen prioridades, como puede ser la alta estima de la ascesis en cuanto comportamiento especialmente adecuado para responder a la situación escatológica que irrumpe con Cristo[73].

Esta aceptación crítica de valores y normas seculares no es lo único característico del *ethos* cristiano. No se trata *únicamente* de dar forma cristiana a un *ethos* precedente, sino también de hacer comprensibles en el mundo las valoraciones y directrices específicamente cristianas en su referencia a la realidad salvífica. Este es «el kerigma ético del evangelio que resuena en todos los imperativos (evangélicos) entendidos cristianamente y les comunica el carácter de *paráclesis*, que es más que parénesis (= exhortación). A diferencia de las normas éticas de un *ethos* no cristiano o secular, en el contexto de fundamentación cristiana las directrices, tanto generales como concretas, son también un modo de predicar el evangelio»[74].

[71] *Ibíd.*, 472.

[72] Cf. *Ibíd.*, 473s.

[73] Cf. a este respecto la detallada investigación de K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, op. cit.

[74] H. Halter, *op. cit.*, 450.

SECCION TERCERA

ENVIADOS AL MUNDO

«Una rueda que no arrastra nada en su giro no pertenece a la máquina.» Citando esta frase de Wittgenstein, R. *Spaemann*[1] *se pregunta si* en las sociedades industriales la religión no es una rueda así. Spaemann concede que las sociedades actuales deberían combatir el *ethos* religioso de tipo «estatutario» o, en el mejor de los casos, tolerar a sus representantes como sectarios. El motivo para afirmar que la religión carece de función lo ve él en el hecho de que «se pretende definirla por su función». La religión tiene «la particularidad de que precisamente sólo puede cumplir su función ética en la medida en que no es definida por ella»[2]. Habrá que examinar más de cerca si es verdad, como opina Spaemann, que el cristianismo «no posee un ethos concreto, estatutario, sino sólo el precepto del amor al prójimo»[3]. Pero, sea como sea, «no sólo para el cristianismo, sino para el futuro del hombre en este planeta todo depende de si se logra colmar de sentido eso que se llama amor a Dios»[4]. Según lo expuesto en la sección anterior, esto se ajusta al mensaje ético de Jesús y de la Iglesia primitiva, cuyo contenido nuclear es la exigencia religiosa de entregarse a Dios. De esta exigencia central se deduce para el cristianismo con respecto al mundo la tarea de «demostrar los obstáculos que se oponen aún al establecimiento de un orden de consenso universal»[5]. Tomando esta idea como hilo conductor, una vez que hemos analizado *la fundamentación de las normas*, vamos a examinar el *influjo de la fe cristiana* y la *competencia de la Iglesia* en el ámbito de las normas éticas.

1. *Valores y normas vinculantes*

a) El concepto de norma.

El *concepto de norma* tiene un uso múltiple en la teología moral. En los manuales tradicionales[6] se presenta generalmente en conexión con la fundamentación última de la actuación ética en el ser. Como norma suprema («suprema seu ultima norma moralitatis»), en el orden del ser

[1] Cf. *Christliche Religion und Ethik*: «Philosophisches Jahrbuch» 89 (1973) vol 2.º, 282-291, espec. 282.

[2] *Ibíd.*, 286.

[3] *Ibíd.*, 287.

[4] *Ibíd.*, 287.

[5] *Ibíd.*, 286.

[6] Cf. D. M. Prümmer, *Manuale theologiae moralis* I (Friburgo ^{9}1940) 71s.

aparece Dios mismo o, más exactamente, la esencia divina como unión de entendimiento y voluntad. La «norma próxima» es el hombre en su semejanza divina, o bien su razón práctica adecuadamente orientada («recta ratio»). La consiguiente exigencia normativa tiene su configuración y mediación objetiva en los preceptos y prohibiciones de la ley moral en sus distintos apartados y se concreta subjetivamente por el juicio de la conciencia. En la teología moral reciente, el concepto de norma se emplea cada vez más para designar lo que la tradición llamaba mandamientos y prohibiciones. Las *normas* son, pues, *directrices éticas* que regulan de un modo universalmente obligatorio la actuación humana concreta. Son reglas de actuación práctica que explican con carácter obligatorio una exigencia cuyo fundamento último es teónomo. En este desplazamiento semántico se hace patente una asimilación a *la manera de entender las normas en las ciencias sociales*, donde las normas de actuación, en cuanto objeto importante de la investigación empírica, son entendidas como «reglas concretas de actuación o comportamiento» que «reclaman validez» en una sociedad determinada y «tienen posibilidad de ser asumidas» (interiorización)[7].

Los *análisis culturalistas* señalan un condicionamiento recíproco entre ciertas formas de sociedad, la fundamentación de las normas predominante en ellas y las correspondientes formas de mediación normativa. La eticidad, en cuanto exigencia material, puede estar sujeta a diversas mediaciones. Según esto, el concepto de «norma» se entiende como una especie de *término genérico*, que subsume diversas especies de normas[8]. Tales son, por ejemplo, las costumbres, leyes, directrices, convenciones, modas, pero también lo que hoy se suele llamar criterios de decisión. Todas estas formas sirven para regular *en general* el libre comportamiento humano de los miembros de una sociedad. Así, en una sociedad cerrada que fundamente las exigencias éticas en unos valores tradicionales, el comportamiento de sus miembros es regulado principalmente por costumbres y convenciones. La «costumbre» designa aquí una convicción colectiva apoyada en una experiencia transmitida y en criterios de valor tradicionales[9]. La experiencia y la tradición actúan, como principios configurativos evidentes, hasta en los detalles de la vida coti-

[7] Cf. E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* (Neuwied ²1965), quien concibe el concepto de «norma social» como patrón moral en el seno de la «conciencia colectiva» y subraya el carácter de obligación (cf. *ibíd.* 112 nota). Sobre el concepto de «posibilidad» *(Chance)*, cf. M. Weber, *Soziologische Gundbegriffe* (1921); íd., *Ges. Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tubinga ³1968) 567 y 570s. T. Parsons pone de relieve el aspecto de consolidación de normas sociales mediante un proceso de interiorización (cf. T. Parsons y R. F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process* [Glencoe 1955]).

[8] Cf. H. Popitz, *Soziale Normen:* «Arch. f. Soziol.» 2 (1961) n.° 2, 185-198; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit, Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Maguncia 1973) 113-128.

[9] A este respecto, cf. F. Tönnies, *Die Sitte* (Francfort 1909); M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe* (1921), op. cit.; G. Heilfurth, *Sitte*, en W. Bensdorf (ed.), *Wörterbuch der Soziologie* (Stuttgart ²1969) 931-933.

diana. La costumbre está en cierto sentido «incorporada a la vida» (M. Weber), lleva en sí su propia legitimación. Es fácil formularla en mandamientos y prohibiciones de tipo apodíctico. Según esto, la problemática ética del individuo no reside tanto en la *búsqueda* de lo preceptuado cuanto en su fiel cumplimiento mediante una *adecuación a las prescripciones.* Son muy distintas las exigencias que se plantean al hombre en la sociedad abierta que hoy caracteriza nuestra realidad vital. Nuestro modo de entendernos está determinado por la apertura continua a nuevas informaciones con la consiguiente mutación de comportamiento. Lo preceptuado en concreto ya no se puede deducir alegremente de los *mores.* Nos vemos, en una medida incomparablemente superior, ante el reto de juzgar éticamente la actuación concreta. Ello se debe a que nuestras ideas y nuestras posibilidades de configurar la vida y el mundo han adquirido mayor riqueza. Y quizá más importante que la multitud de complicaciones sea el hecho de que la costumbre ha sido reemplazada por la «moda», un nuevo tipo de control normativo externo. La moda impone una praxis de comportamiento social que no se somete ya a unos contenidos tradicionales, sino que encarna «de modo sumamente plural el valor atrayente de lo nuevo, de lo creativo, de lo actual»[10]. Al contrario que la «costumbre», la «moda» abre un ámbito mucho mayor de formas y posibilidades de diferenciación personal. La moda crea en el individuo la idea de una decisión personal, aunque no pocas veces la suprime con la manipulación de su atractivo. El individuo vive como en un comercio de autoservicio, imaginando que decide libremente por sí mismo, pero sus decisiones están sujetas de hecho a un influjo difícilmente discernible.

Si la teología moral pretende calar con su exigencia ética en sus destinatarios, ha de contar con estos datos. Debe elegir una mediación normativa que ayude al creyente a tomar una decisión ética autónoma en medio de una oferta plural[11]. Su fundamento bíblico le facilita esta tarea. Hemos constatado que, frente a una casuística legalista artificiosa, Jesús plantea al hombre la exigencia personal de atender al otro, a sus necesidades, expectativas y esperanzas. Y ya hemos dicho que las directrices apostólicas, pese a su fuerte carácter vinculante, no son leyes. Las directrices particulares han de ser examinadas en cuanto a su «posibilidad de cumplimiento aproximativo o adaptativo, análogo o intencional»[12]. Pero ¿qué significa un acatamiento *aproximativo,* tan sólo «adecuado a la situación»[13], de una directriz *obligatoria?* ¿Qué quiere decir entonces la «obligatoriedad universal» de las directrices éticas? Antes de plantear el carácter obligatorio de las directrices *éticas,* es decir, de una

[10] Cf. W. Korff, *op. cit.*, 123.

[11] Cf. F. Böckle, *Freiheit und Gewissen,* en W. Zauner y H. Erharter (eds.), *Freiheit-Schuld-Vergebung* (Viena 1972) 55s.

[12] H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit,* en J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral,* op. cit., 38.

[13] *Ibíd.*, 23s.

determinada *especie* de normas, distinta de la «costumbre», la «ley» o la «moda», hemos de discutir la fundamentación de las normas éticas.

b) La fundamentación de las normas.

Esta cuestión del origen y fundamentación de las normas *éticas* está hoy en el centro de la discusión en teología moral. No se trata de la llamada a la fe, a la esperanza o al amor de Dios, ni tampoco de los llamados deberes religiosos. Se trata más bien de *normas obligatorias* generales *pertenecientes a la segunda tabla del decálogo*[14], es decir, de las «virtudes morales». La tan mencionada «crisis de la moral» no radica en que las normas sean transgredidas con frecuencia. (Esto lo hacemos todos, puesto que todos somos pecadores.) La crisis reside en que algunas normas concretas no son aceptadas ya como vinculantes, sino que son rechazadas como carentes de fundamento o, al menos, como superadas. Lo que se niega no son primariamente los valores básicos en cuestión; lo que no logra ya convencer es la fundamentación y mediación de las exigencias normativas. Por ello resulta muy acuciante la pregunta de si la teología moral católica se halla capacitada y dispuesta para superar esa crisis y lograr nueva credibilidad, manteniendo los valores irrenunciables. Algunos creen que es ya demasiado tarde y que se ha perdido el terreno casi por completo en la generación joven. Personalmente, no comparto esta opinión. Estoy convencido de que las expectativas siguen siendo bastante grandes. Además, en los últimos años se han logrado nuevos conocimientos sobre el problema de las normas que, de hecho, nos pueden ayudar a avanzar. Con fuertes impulsos procedentes de la ética filosófica[15], se discute el tema de la *fundamentación de los juicios éticos*[16]. Pero, por muy importante que sea

[14] Empleamos ahora el concepto de «norma ética» exclusivamente para designar las directrices vinculantes (prohibiciones y mandatos) de este ámbito.

[15] Cf. M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., *op. cit.*; K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, op. cit. (n. 85 de la sección 1.ª), así como la discusión en el ámbito anglosajón: C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (Londres ^{9}1967); H. J. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics* (La Haya 1969); W. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs 1963); D. H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism* (Oxford 1967); D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford ^{3}1970); G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge 1903, ^{12}1966); W. D. Ross, *The Right and The Good* (Oxford 1930, ^{8}1967); id., *Foundation of Ethics* (Oxford 1939, ^{6}1968); G. J. Warnock, *The Object of Morality* (Londres 1971).

[16] Cf. en especial J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, en H. Wolter (ed.), *Testimonium veritati* (Franfurter Theol. Studien 7; Francfort 1971) 211-240; P. Knauer, *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung:* ThGl 57 (1967) 107-133; B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze:* «Theol. u. Philos». 45 (1970) 1-23; id., *Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie:* ibíd., 526-550; íd., *Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung:* «Theol. u. Philos.» 46 (1971) 321-341; id., *Die Begründung sittlicher Urteile* (Düsseldorf 1973); id., *Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»*, en J. Pfammatter y F. Furger (eds.), *Theologische Berichte* IV (Einsiedeln 1974) 109-181.

una argumentación formalmente correcta para fundamentar los juicios éticos, la argumentación misma se da siempre sobre el trasfondo de gran cantidad de *valoraciones y convicciones*. La discusión muestra que es necesario distinguir cuidadosamente, desde el punto de vista metodológico, entre el origen y desarrollo de esas valoraciones y la fundamentación de normas y juicios éticos. Distinguir no significa separar ni mezclar; sin separarlos y sin mezclarlos, ambos aspectos han de ser considerados en su distinción y en su dependencia mutua. La carencia de precisión metodológica y la extralimitación de competencias son las principales culpables del estancamiento que nos ha llevado a la pérdida de credibilidad.

1. *Desarrollo y fundamentación de nociones éticamente relevantes.* La expresión «nociones éticamente relevantes»[17] se refiere al conocimiento y constatación de valores «no éticos», o mejor, «pre-éticos» («bonum physicum» en contraposición al «bonum morale»). Se podría hablar también de «bienes», si se excluye la limitación a valores materiales. En este contexto, «físico» significa algo cuyo origen no está en la libre autodeterminación del hombre, o que al menos no es considerado bajo esa perspectiva. Sólo se puede valorar *éticamente* la *actuación* del hombre, el acto que realiza un valor. La valoración se refiere al conocimiento y estimación de determinados hechos que tienen importancia para el hombre y su comportamiento, que ciertamente han de ser tenidos en cuenta al actuar, pero que, en cuanto tales, no ofrecen aún *ningún regulativo concreto de actuación*. Por eso, el juicio de constatación de valores no es aún *un juicio ético*, aunque es *significativo* para el acto ético. En este sentido, por ejemplo, el valor que todo hombre posee en sí mismo (la dignidad humana como «valor símbolo») sería un «valor pre-ético» fundamental. Igualmente serían valores de este tipo la comunidad humana y la sociedad junto con sus instituciones. Pero también hay que incluir la sexualidad humana con su significado, la integridad corporal y la propiedad. Todos ellos son previos a la actuación humana, deben ser acatados y, en este sentido, son *valores obligatorios*. Además, existen *conceptos de valor* que, como una especie de estereotipo, hacen referencia a la realización de un valor. Así, el valor «fidelidad» expresa la disponibilidad para mantener una promesa. Se trata aquí de un valor referido a la actuación y, por tanto, ya ético, que no sólo es obligatorio, sino irrenunciable para la convivencia humana. Pero tampoco esos valores morales dan lugar a un juicio ético concreto ni establecen reglas concretas de actuación. Desde el punto de vista normativo nos interesa, sobre todo, cuándo se debe mantener una promesa y cuándo no, sin caer en infidelidad. Esto debe quedar fundamentado en un juicio ético y expresado regulativamente. A ello volveremos enseguida.

[17] Evitamos adrede la expresión «conocimiento de valor», porque está marcado por una determinada línea filosófica. Sobre «valor ético», «valor no ético», cf. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, op. cit., 39-45.

Toda ética ha de preocuparse con prioridad lógica por el *desarrollo y fundamentación* de esas valoraciones éticamente relevantes. Decimos con prioridad lógica porque, temporalmente, la idea sigue a la experiencia de la actuación. La reflexión ética presupone evidentemente experiencia, tradición y costumbre. Con ellas se ha de enfrentar valorando y fundamentando[18]. Esto hoy no es posible sin un diálogo interdisciplinar con las diversas ciencias humanas. Sólo con su ayuda puede, por ejemplo, reconocer las preferencias de valor en el ámbito del desarrollo técnico y económico de la humanidad, establecer prioridades en la regulación de conflictos o la polivalencia de la sexualidad humana. A este diálogo ha de aportar impulsos y criterios decisivos el mensaje cristiano, el mensaje del amor de Dios al hombre en Jesucristo. Cuando la fe cristiana opta por determinados valores, garantiza unos criterios que es preciso tener en cuenta o corrige falsas prioridades, ejerce una función decisiva en el ámbito de las valoraciones. Hay que decir con claridad que este método es mucho más importante y efectivo para influir en el pensamiento y la actuación del hombre que el de vincular el mensaje cristiano a reglas muy concretas de actuación. El hecho de que esto, por desgracia, siga sucediendo, y con una pretensión de absolutez sin precedentes, depende de un determinado modo de fundamentar los juicios éticos normativos.

2. *Desarrollo y fundamentación de los juicios éticos.* La percepción de los valores previos a nuestro actuar constituye el fundamento más importante de los juicios éticos prácticos y de las normas basadas en ellos. El conocimiento del carácter vinculante de un determinado valor puede transformarse fácilmente, ya en su forma más general, en un juicio ético. «Carácter vinculante» quiere decir en principio: «respeto incondicional en la actuación y en el comportamiento»[19]. Si el hombre posee una dignidad fundada en su propio ser, hay que respetarla. Si la vida y la integridad corporal son un valor elevado, es necesario protegerlas. Frases apodícticas, como las del decálogo, expresan esa obligatoriedad. Su «Sitz im Leben», como observa acertadamente B. Schüller[20], es la parénesis, la exhortación: ¡Sabes que no has de matar, robar, ni mentir! En esta su forma más general se pueden reducir a juicios analíticos, pues el sentido de lo que se dice es: ¡No debes matar injustamente!, y esto en definitiva significa: ¡Es *injusto* matar *injustamente*! Naturalmente, tales juicios analíticos tienen una validez permanente y sin excepción. Pero si preguntamos cómo hay que respetar concretamente la dignidad humana, o qué significa matar injustamente, los juicios se vuelven sintéticos y, por tanto, condicionados. ¿Va, por ejem-

[18] No podemos entrar aquí en la difícil cuestión epistemológica de la fundamentación de los juicios de valor. Cf. la controversia sobre los juicios de valor, así como los recientes intentos de superar el positivismo de los fines, por ejemplo, con la teoría de la argumentación fundada en la comunidad (cf. a este respecto las consideraciones de la sección 1.ª).

[19] Decir que «el carácter vinculante significa cumplimiento obligatorio» es un juicio analítico. La dificultad de la fundamentación reside en el juicio de valor, cf. n. 18.

[20] Cf. *Die Begründung sittlicher Urteile*, op. cit., 13s.

plo, la pena de muerte contra la moral? La tradición declara lícita la pena de muerte, *cuando* la muerte del infractor del derecho es el medio único y proporcionado para proteger el orden constituido. Se hace así patente que incluso la prohibición de matar, en último término, no tiene una vigencia absoluta, es decir, incondicional y sin excepciones. Es más: debemos afirmar rotundamente que las normas morales sólo tienen carácter incondicional y no admiten excepción «cuando mandan realizar un bien, que *manifiestamente nunca puede entrar en competencia* con otro bien más importante y, por tanto, preferible»[21]. La lógica de esta tesis es indiscutible. También se comprende fácilmente que no se puede señalar un bien de este tipo entre los bienes continentes. Por eso, *todas* las normas éticas concernientes al comportamiento interhumano[22] se basan, en definitiva, en un juicio de preferencia. Son aplicaciones hechas conscientes y luego formuladas del principio de preferencia: «Ante dos valores en competencia que se excluyen entre sí, el hombre debe examinar cuál de los dos merece preferencia y ése es el que ha de realizar»[23]. Se trata, pues, en el fondo —aun cuando no siempre en la formulación verbal— de imperativos hipotéticos[24]. No mandan o prohíben una acción por ella misma, sino porque —ponderados racionalmente los bienes—, en cuanto es posible preverlo, ella es la que realiza el valor que se prefiere[25].

Con estas constataciones hemos llegado al punto central de la *controversia sobre la fundamentación de las normas* en la teología moral católica actual. Un número cada vez mayor de sus representantes piensa que las normas éticas en el ámbito interhumano sólo pueden fundamentarse teleológicamente[26], es decir, teniendo en cuenta todas las conse-

[21] B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, op. cit., 4.

[22] Aquí hablamos tan sólo del ámbito interhumano; las exigencias concernientes a la relación fundamental del hombre con Dios (fe, esperanza, amor) están determinadas por el bien absoluto y quedan aquí fuera de nuestra consideración. Cf. la distinción entre «*ethos* del mundo» y «*ethos* salvífico» en A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971).

[23] B. Schüller, *Zur Problematik*, op. cit., 3.

[24] Sobre el análisis del carácter obligatorio de los imperativos hipotéticos, cf. K. Cramer, *Hypothetische Imperative?*, en M. Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* I, op. cit., 159ss.

[25] Los bienes o el mal, entre los cuales hay que elegir, tienen previamente a la elección un carácter «preético». La elección, pues, no se lleva a cabo entre dos acciones éticamente malas, una mala y otra menos mala. El carácter ético de la acción sólo se da con la elección entre los bienes posibles. Cf. B. Schüller, *Zur Problematik*, op. cit., 9 y J. Fuchs, *op. cit.*, 231.

[26] El término «teleológico» se emplea aquí en conexión con la distinción acuñada por C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, op. cit., entre el enfoque «teleológico» y el «deontológico» (del griego δέον) en la teoría de la fundamentación de las normas éticas. Según Broad, en la teoría teleológica la rectitud o falsedad de una actuación está «siempre determinada por su tendencia a producir ciertas consecuencias intrínsecamente buenas o malas» (*ibíd.*, 206s), mientras que la teoría deontológica argumenta: «Una determinada

cuencias previsibles de la actuación. Su argumento principal es que los valores que debemos realizar son exclusivamente *valores condicionados, creados* y, por tanto, *limitados*. En consecuencia, el enjuiciamiento ético de la acción sólo puede darse teniendo en cuenta las condiciones vinculadas al valor y ponderando los valores en eventual competencia con él. Es verdad que el hombre recibe de modo incondicional el valor absoluto de lo ético [27]; pero, dada su contingencia y la del mundo en que vive, sólo puede realizar la exigencia absoluta del *bonum* en los *bona*, que, por ser bienes o valores contingentes, son «relativos» y, por tanto, nunca aparecen *a priori* como el valor máximo que no podría entrar en competencia con otro superior. De aquí que, con respecto a los valores (*bona*), quepa siempre la posibilidad de preguntarse por el valor preferible, lo cual significa que toda decisión categorial concreta —so pena de absolutizar lo contingente— *debe* apoyarse últimamente en una elección preferencial dictada por el valor máximo.

Esto no significa poner en duda la importancia de unos valores que se imponen por sí mismos ni negar la existencia de normas vinculantes generales. La existencia de estas normas no implica de por sí una regulación igual para todos los tiempos (universal), ni significa que la imposición o prohibición de un determinado comportamiento haya de valer independientemente de toda condición posible y, por tanto, sin excepciones (absolutamente). Así, hasta hace poco se tenía el convencimiento de que el orden jurídico sólo se podía garantizar de hecho previniendo una posible pena de muerte para los infractores de la ley[28]; en este caso era correcto afirmar que *la pena de muerte es lícita* (en general). Hoy resultaría difícil hacer comprender que la muerte de los infractores es el medio único y proporcionado para salvar al estado de derecho. En consecuencia, hoy hay que afirmar que *la pena de muerte no es lícita* (en general). Ambos juicios, aparentemente contradictorios, son correctos a la vista de las respectivas condiciones. Expresan una norma ética que tiene vigencia «ut in pluribus». En rigor, la «validez general» de las normas éticas significa que «son válidas en general», es decir, en la medida en que expresan lo general y toman en consideración las necesarias condiciones. Tales normas no son meros consejos bienintencionados que permitan hacer lo que se quiera. Reflejan unos valores obligatorios,

acción sería siempre buena (o mala) en unas determinadas circunstancias, *al margen de sus consecuencias*» (*ibíd.*, 206). Una teoría ética de típica fundamentación teleológica es el utilitarismo en contraposición al intuicionismo (cf. *ibíd.*, 206). Añadamos que en la literatura anglosajona se distingue entre utilitarismo práctico y utilitarismo normativo. Este último es una forma restringida de utilitarismo, en cuanto que la norma de actuación no son tanto las consecuencias previsibles en cada caso cuanto ciertas reglas más o menos fijas, de las que se supone que tienen las mejores consecuencias. Cf. J. R. Connery, *Morality of Consequences. A Critical Appraisal:* «Theol. Studies» 34 (1973) 396-414.

[27] El valor absoluto del bien ético radica en la relación en que se halla el hombre con su Creador. El valor moral como tal hace referencia al ser del propio hombre, cuya realización nos está encomendada por el Creador. Cf. lo dicho en la sección 1.ª, págs. 35ss.

[28] Cf. B. Schüller, *Todesstrafe* II. *Moraltheol.*, en LThK X, 229s.

insoslayables para quien quiera actuar de un modo éticamente responsable. Ayudan al individuo en la laboriosa búsqueda de la actuación ética correcta, pero no le dispensan de examinar hasta qué punto las prescripciones generales atañen a su caso concreto. Sólo teniendo en cuenta todos los valores y circunstancias se puede saber cuál es el mejor comportamiento ético.

En el contexto de esta fundamentación «teleológica» de los juicios éticos aparece también qué puede significar un acto bueno o malo «en sí». «In se» o «intrinsece inhonestum» quiere decir que el acto está determinado por un contenido objetivo de valor. Pero como todo valor creado está sujeto a condicionamientos, el juicio ético sobre el acto no será válido si no se tienen presentes las condiciones del correspondiente valor. Pero, según esto, no puede haber en el ámbito del actuar interhumano ningún acto del que se pueda decir que, independientemente de toda condición (circunstancia, motivo), es en sí *a priori* siempre y sin excepción malo[29]. Sin embargo, en el magisterio encontramos afirmaciones que equivalen a una *condena ética incondicional* de actos concretos. Así, en la encíclica *Humanae vitae* se declara que un acto sexual que impide voluntariamente la fecundidad es inmoral en sí («intrinsece inhonestum») y «nunca es lícito —por muy graves que sean los motivos— hacer el mal por un fin bueno, es decir, querer algo que por su naturaleza quebranta el orden moral» (14). Esto último es verdad en el sentido de que ninguna intención, por buena que sea, puede justificar una acción *éticamente mala. Pero la pregunta es si un acto que impide voluntariamente la fecundidad es éticamente malo de forma incondicional.* Esto no se dice explícitamente en el texto, pero se insinúa que «intrinsece inhonestum» equivale a «incondicional = absolutamente inmoral», pues la argumentación pretende en definitiva prohibir los medios anticonceptivos artificiales en todas las circunstancias y sin consideración de eventuales consecuencias. Este tipo de argumentación se denomina hoy «deontológico»[30], término al que corresponde en los manuales la «moralitas absoluta». Pero hoy se rechaza con razón la fundamentación deontológica de los juicios éticos sobre actos categoriales. Sólo los juicios analíticos pueden pretender una validez deontológica (asesinar, matar injustamente, es injusto). Quien reconoce la con-

[29] *Los ejemplos en contra* se pueden reducir con facilidad a juicios analíticos, puesto que el aspecto contrario a la ética está ya incluido en el juicio; así, «torturar a alguien por motivos egoístas», o «cometer adulterio» = «tener trato irregular con pareja ajena». Pero la unión sexual de un cónyuge divorciado y casado de nuevo, ¿es en cualquier circunstancia «adulterio»? ¡De eso se trata! La teología moral tradicional ha sido consciente siempre del carácter condicionado de los juicios éticos. En los manuales la mayoría de las acciones se incluyen en la categoría de la «moralitas conditionata». Sólo dos de ellas están excluidas en el ámbito interhumano: la mentira y un acto sexual contrario a la generación. En estos casos se habla de una «moralitas absoluta» o de una «malitia intrinseca absoluta». Cf. J. Mausbach-G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie* I (Münster ^{9}1959) 240; O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie* I (Stuttgart 1952) 178.

[30] Se trata del concepto opuesto a «teleológico», cf. n. 26.

tingencia de los valores que determinan nuestras acciones humanas ha de estar dispuesto a tener en cuenta las condiciones, es decir, a sopesar los bienes. Esto vale para todos los bienes contingentes, incluido el de la generación. Tampoco de él se puede afirmar que nunca se oponga a un bien mayor y que, por tanto, sea vinculante del modo absoluto a que alude la normativa de la regulación de la concepción[31]. La normatividad deontológica de actos éticos categoriales sólo se entiende en último término a partir de un desarrollo determinado de la argumentación iusnaturalista[32].

Durante siglos, la tradición católica ha fundamentado las reglas operativas de actuación recurriendo a la ponderación de bienes. Incluso cuando presenta una exigencia como válida sin excepción, lo hace en último término por consideración del «bonum commune» («ad praecavendum periculum commune»).

Ya hemos dicho que la doctrina de *Tomás de Aquino* sobre la ley natural pretende ante todo que el hombre es un ser moral sujeto a las exigencias de Dios. El mismo esfuerzo especulativo se hace patente en la escolástica tardía. La *elaboración y fundamentación de normas éticas* sigue siendo en la misma tradición una tarea de la razón práctica. Pero el Aquinate suele ser citado por el neotomismo como testigo principal en favor de la importancia que las leyes biológicas tienen para una vida de acuerdo con la razón. La encíclica *Humanae vitae,* para probar la tesis de que una paternidad responsable requiere «conocimiento y respeto de la función de los procesos biológicos» (n. 10), aduce la doctrina tomista sobre las inclinaciones naturales (I-II, q. 94, a. 2). De hecho, no se puede negar que Tomás recurre también a la «rectitudo naturalis» para juzgar cuestiones éticas concretas. Así, por ejemplo, en la regulación racional del ámbito corporal y sensible («circa corporalia et sensibilia») se ha de «tener en cuenta que cada parte del hombre y cada uno de sus actos alcance su fin debido» (ScG III, 122). O bien responde positivamente a la cuestión de si toda mentira es pecado, diciendo: «Puesto que las palabras son por naturaleza signos del pensa-

[31] Es fácil advertir las consecuencias prácticas. Quien se aferra a la «moralitas absoluta» habrá de considerar como «conscientia errónea» todo juicio discrepante, cosa que consideran posible las declaraciones sobre la encíclica o las correspondientes conclusiones sinodales. «En cambio una fundamentación teleológica permite una 'conscientia recta', pues entonces la norma sería: 'El uso de medios anticonceptivos es ilícito, a no ser que evitar una concepción esté éticamente justificado y la continencia sea perjudicial para el matrimonio'» (B. Schüller, *Zur Problematik,* op. cit., 4s). Si hoy las condiciones han cambiado tanto que no sólo a modo de excepción, sino ordinariamente se presenta el caso de una anticoncepción éticamente justificada, no es preciso cambiar el juicio ético, pero habría que reconocer en el plano normativo que ha cambiado la práctica. Esto se puede hacer declarando que la anticoncepción ha de estar justificada en cada caso por motivos adecuados y que el método debe tener en cuenta la salud y la dignidad personal de los cónyuges. Las afirmaciones de diversos sínodos de la última época van en esa línea.

[32] Cf. F. Böckle, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie,* en F. Böckle - E. W. Böckenförde, *Naturrecht in der Kritik* (Maguncia 1973) 165-188.

miento, es antinatural e inadecuado expresar con una palabra algo que no se tiene en la mente» (II-II, q. 110, a. 3). Por eso, la mentira es mala por naturaleza. Y no vale decir que se puede mentir para evitar un mal mayor (II-II, q. 110, a. 3 ad 4). En este último caso, Tomás parece recurrir a una argumentación que un «neotomista» calificaría de «esencialista». Pero tal argumentación no es separable del conjunto de su pensamiento. Puede ser ilustrativa la doctrina de las llamadas «inclinaciones naturales» (I-II, q. 94, a. 2). De acuerdo con toda la teología de su tiempo, Tomás incluye en ellas la inclinación a la autoconservación, propia de todas las sustancias, la inclinación a la conservación de la especie, común a todos los seres sensibles (hombres y animales), y la tendencia, atribuida sólo al hombre, a actuar de acuerdo con su razón. Tomás muestra especulativamente que el sujeto moral está preparado por naturaleza para la tarea que se le encomienda, en cuanto que, por medio de la reflexión, reconoce en su entendimiento práctico la inclinación como buena, necesaria y deseable. Con las inclinaciones naturales queda, por así decir, delimitado el terreno sobre el que el hombre debe avanzar hacia su autoconfiguración, se hacen patentes las necesidades fundamentales de la vida humana que han de ser objeto de una regulación racional[33]. Pero no se establecen principios de los que sea posible deducir cómo se ha de llevar a cabo en concreto la autorrealización. Tomás concibe su teología moral especial como doctrina sobre las virtudes, y no como tratado sobre la ley; por tanto, la orienta fundamentalmente hacia la actitud correcta del sujeto moral. Se trata del hombre justo, veraz, disciplinado. Cierto que el acto y, a través del acto, también el hábito quedan determinados por su objeto; pero no se trata de establecer normas absolutas de actuación, sino de fundamentar el actuar correcto en la correspondiente actitud ética del sujeto. De ahí que se plantee siempre la cuestión básica de si la justicia o una actitud relacionada con ella es una virtud especial y por qué. La respuesta puede ser que la veracidad es una virtud especial porque da al hombre una especial orientación hacia lo que es correcto. «Pero se da una especial coordinación cuando nuestro exterior, sean palabras o hechos, está orientado adecuadamente hacia algo, lo mismo que el signo a lo significado» (II-II, q. 109, a. 2). Estamos ante un enunciado de la razón especulativa, que «concibe al hombre, junto con el campo de sus posibilidades, como inserto en un orden global»[34]. Tales enunciados son «significativos» para el actuar, pero no regulan de forma inmediata la actuación. En el mismo sentido, Tomás afirma que el objetivo natural («intentio naturae») del hablar es decir lo que uno piensa y siente y que, por tanto, la mentira va también contra la naturaleza del lenguaje y, así, contra la naturaleza humana (cf. II-II, q. 110, a. 3). La mentira contradice de modo fundamental al orden de la razón. La veracidad, como forma funda-

[33] Esta interpretación se apoya especialmente en la respuesta ad 2 de I-II, q. 94, a. 2.

[34] W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Walberberger Studien, Phil. Reihe, II; Maguncia 1964) 62s.

mental de la verdad, está tan vinculada al orden de la razón que, por así decir, constituye su *apriori*. Aquí el propio principio de la racionalidad parece amenazado por la contradicción. La «inclinatio ad bonum secundum naturam rationis» es absolutamente fundamental para la ley moral natural. Con ello, el hombre tiene la posibilidad «ad hoc quod in societate vivat» (I-II, q. 94, a. 2). La línea principal de la doctrina de Tomás es clara: el actuar moral es, en primer término, un actuar conforme a razón, que no se puede llevar a cabo de modo contradictorio y que, justamente en cuanto tal, realiza y perfecciona la naturaleza humana.

Para *G. Vázquez*, la ley ética natural es la misma naturaleza racional del hombre. Frente al voluntarismo defiende que, por lo que se refiere a su carencia de contradicción interna, la naturaleza esencial del hombre es independiente de todo elemento voluntario y racional. Como el fundamento último de la naturaleza esencial reside en la naturaleza divina, es previo al entendimiento y a la voluntad de Dios. Y puesto que el ser de Dios carece de contradicción interna, también la naturaleza racional humana se distingue por carecer de ella. Este principio de la carencia de contradicción interna constituye el fundamento ontológico del sistema de Vázquez. De tal principio surge la exigencia incondicional del deber. La naturaleza racional, libre de contradicción, no sólo es motivo de obligatoriedad, sino que tiene también una función normativa. La razón práctica tiene que examinar si la actuación responde a la naturaleza racional, de la que brota la obligatoriedad en el sentido antes indicado. Vázquez no da explicación directa de cuál es el contenido de la naturaleza. Pero si se investigan sus escritos prácticos, se llega a un resultado interesante: ni una sola vez se recurre a la naturaleza esencial para cuestiones concretas. La valoración ética se apoya unas veces en la evidencia racional, otras en la naturaleza biológica, en el instinto natural o en la naturaleza del objeto. Este recurso a los datos más diversos pone de manifiesto «que se trata de un intento del hombre pensante por encontrar y fundamentar, sea como sea, el contenido de las normas éticas. Por otro lado, es claro también que tal fundamentación tiene un carácter relativo y está condicionada por el saber de su época»[35]. La *lex naturalis*, es decir, la naturaleza racional (no contradictoria) del hombre y la autorrealización correspondiente a ella se han de distinguir del juicio concreto de la razón, que decide si una acción se ajusta a la razón. El juicio concreto sobre qué es razonable ha de ajustarse a unos criterios que no pueden captar la totalidad. Tiene, por tanto, un carácter relativo en consonancia con la distinción entre ley natural y juicio de razón.

Francisco Suárez da un paso significativo hacia una moral de actos, objetivamente dada, que él vincula al principio de obligación de la voluntad divina. Es cierto que la voluntad de Dios no se identifica con la estructura esencial del acto, pero en el acto de juzgar la rectitud de una

[35] José M. Galparsoro Zurutuza, *Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vázquez*, tesis; Bonn 1972) 205.

acción se manifiesta la voluntad de Dios y le proporciona una obligatoriedad absoluta. La ley ética natural asume este juicio y ordena o prohíbe el acto bueno o malo en sí. Pero Suárez recalca explícitamente que para comprender uno de esos preceptos naturales «se han de investigar las condiciones y circunstancias bajo las cuales el acto en cuestión es malo o bueno». Queda así claro que no hay que equiparar sin más la «malitia intrinseca» con una prohibición absoluta. El camino para llenar de contenido la ley ética natural con normas concretas de actuación quedaba abierto; más tarde, seguiría la plena divinización y absolutización del orden esencial.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX se impone en la teología moral una nueva concepción del derecho natural. El *orden de la razón*, fundado objetivamente, es reemplazado por el *orden esencial o natural* divino, en el que está incluida la propia voluntad de Dios. Bruno Schlegelberger ha descrito detalladamente esta evolución en su estudio sobre la postura de la moral católica ante las relaciones sexuales prematrimoniales y extramatrimoniales a partir de Alfonso de Ligorio[36]. Para el desarrollo más reciente señala en especial la importancia de Arthur Vermeersch[37]. Vermeersch reprocha a los moralistas de los siglos XVIII y XIX su visión del orden moral como un orden jurídico fundado objetivamente. El orden moral aparecería entonces como un orden secundario, es decir, un orden proyectado y fundado por la razón ética en virtud de una realidad previamente dada. Los actos concretos serían juzgados según la importancia de sus objetos y las posibles consecuencias. En cambio, habría que reconocer el auténtico carácter de la ley moral divina, dada de antemano en el orden del ser. El orden moral brota inmediatamente de la esencia del hombre y del mundo que le rodea. Se puede obtener de la experiencia mediante generalización y abstracción. Este orden, en cuanto orden esencial, tiene en principio carácter inmutable. Es el orden propio de Dios. *De ahí que su transgresión sea siempre intrínsecamente mala.* La diferencia surge sólo con respecto a la «gravitas materiae». El orden puede ser quebrantado en su sustancia o sólo en su integridad. Una transgresión que afecte al hombre y a su disposición natural, por ser transgresión sustancial, debe ser considerada siempre objetivamente como pecado mortal[38]. En cambio, si se quebranta la integridad del orden, sería sólo pecado venial.

En teología moral no se discute que el orden ético está fundado en valores fundamentales, entregados al hombre de forma previa, obligatoria y no manipulable. Pero un excesivo esfuerzo «metafísico» puede poner en peligro esa fundamentación. Ya en los años cincuenta advirtió *Karl Rahner* contra el exceso de argumentación iusnaturalista en teolo-

[36] Bruno Schlegelberger, *Vor-und ausserehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori* (Remscheid 1970).

[37] *Ibid.*, 128-135.

[38] Cf. A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis* (Roma ²1921) n. 305; texto citado en B. Schlegelberger, *op. cit.*, 129.

gía moral[39]. *Josef Ratzinger* acaba de señalar las consecuencias de esta evolución: «Al intentar fundamentar y deducir metafísicamente los valores, no se reflexiona suficientemente sobre la posibilidad fundamental de la metafísica, con lo que todo el conjunto corre peligro de deslizarse hacia lo infundado, lo irreal, lo ficticio»[40]. Cuando la aplicación de los valores fundamentales a la acción concreta resulta difícil no nos es lícito sustituir la fundamentación plausible por un positivismo iusnaturalista, «que convierte la presunta metafísica en una legislación teocrática del magisterio... Lo que como regla pragmática podría pasar, puede resultar insoportable si se presenta como verdad eterna de la "lex naturalis"»[41]. ¿Hasta qué punto puede proporcionar aquí la fe una seguridad mayor?

2. *Conocimiento de fe y norma ética*

La discusión sobre lo específico de la ética cristiana[42] lleva implícita la cuestión de si para el cristiano hay normas exclusivas en el ámbito interhumano (a diferencia del religioso). Personalmente, no considero acertado este planteamiento. En el plano teórico de un contexto mayor de fundamentación puede ser interesante saber si hay paralelos extrabíblicos de determinadas exigencias éticas de Jesús o de la Iglesia primitiva. Pero no es éste el núcleo y el sentido de la pregunta por lo específicamente cristiano. El interés de la discusión radica en la misión del cristianismo frente al mundo. En este contexto, R. Spaemann piensa que el cristianismo «no tiene los mismos problemas que otras religiones para adaptarse al moderno universalismo de la civilización técnica. Puede descubrir en él parte de su propio espíritu, como se ha dicho con frecuencia. El mandamiento del amor al prójimo no está vinculado a ningún *ethos* determinado, a ninguna forma determinada de autoconfiguración humana, a ninguna preferencia de valores... El cristianismo parece derribar todas las diferencias, como ya al principio derribó las que existían entre judíos y gentiles. Desde este punto de vista, la única exigencia del cristianismo debería ser desmontar los obstáculos que se oponen a la creación de un consenso universal»[43]. Este consenso universal es lo que importa a los autores que se muestran escépticos frente a una ética cristiana «estatutaria». Opinan que debería ser posible hacer comprensibles las consecuencias que se derivan para el comportamiento interhumano de su fe en Dios y en el poder liberador de su amor. Se trata esencialmente de la *comunicabilidad* del mensaje ético de Jesús, y

[39] Cf. K. Rahner, *Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit:* «Orientierung» 19 (1955) 239-243.

[40] J. Ratzinger, *Theologie und Ethos*, en K. Ulmer (ed.), *Die Verantwortung der Wissenschaft* (Bonn 1975) 46-61, espec. 57.

[41] *Ibid.*, 57.

[42] Cf. las consideraciones de la sección primera, pp. 35ss.

[43] R. Spaemann, *Christliche Religion und Ethik*, op. cit., 286.

no de una disputa *sobre* su *originalidad* y exclusividad. Si se tuviera en cuenta esto, se podrían evitar muchos malentendidos. La exégesis tiene razón al destacar el talante crítico con que la Iglesia primitiva asumió ciertas normas. Pero sólo para transmitirlas como mensaje universal. Lo decisivo no fue incorporar el *ethos* del mundo al cristianismo[44], sino sólo iluminar la verdad de que el Hijo vino a los suyos cuando se hizo hombre. Examinaremos primero la *comprensión de las normas éticas* en relación con la fe y luego consideraremos algunas *consecuencias de la fe cristiana.*

a) Comprensión de lo ético.

El comportamiento ético es un comportamiento responsable y exige conocimiento de causa. Esta exigencia no significa que el sujeto deba conocer siempre las razones objetivas de un determinado obrar para poder actuar responsablemente. Basta que se deje guiar por una autoridad competente en la materia. Pero en el caso de que una materia no sea positivamente comprensible en sí o el sujeto no sea capaz de comprender lo que hace, tampoco podrá asumir ninguna responsabilidad. Su decisión ética quedará reducida a un mero acto de obediencia formal. La obra realizada con esa obediencia comportaría sin duda una responsabilidad ética indirecta en el acto de obediencia, pero formalmente no sería un acto ético, pues éste debe ser fundamentalmente inteligible y comprensible. En consecuencia, también las normas que regulan directamente nuestro comportamiento con el hombre y el mundo han de ser comprensibles en principio para la inteligencia humana[45]. Esto no excluye que ciertos valores que dan lugar a una norma reciban una fundamentación especial por la revelación; su valor ha de ser comprensible para la acción concreta. De ello se deduce que la validez de una norma

[44] La idea de comunicación mueve a los autores que hablan —también en un determinado contexto de fundamentación— de integración del *ethos* del mundo o de autonomía en el marco de una ética teológica. Sin embargo, su argumentación se dirige claramente contra la divinización y absolutización de los juicios éticos en el pensamiento eclesiástico, la cual destruye la comunicación. Cf. A. Auer, *Em Modell theologisch-ethischer Argumentation: Autonome Moral,* en A. Auer, A. Biesinger, H. Gutschera, *Moralerziehung im Religionsunterricht* (Friburgo 1975) 27-57.

[45] Los preceptos que prescriben la realización de actos religiosos (el mandato de la eucaristía y el bautismo, el deber de confesar todos los pecados mortales) no los contamos entre las normas éticas («mores») en sentido estricto. En la tradición, el término «mores» tiene además otro significado. En este sentido, esos preceptos pertenecen también a las «traditiones... ad mores pertinentes» (DS 1501); incluso es posible que sólo a ellos se refiriera la fórmula «tum ad fidem, tum ad mores» del Tridentino (cf. J. Murphy, *The Notion of Tradition* [Milwaukee 1959] apéndice III: «Faith and Morals» at Trent, 292-300). Esto no quita que la expresión «fides et mores» tuviera un significado más amplio entre los canonistas y teóloos de los siglos XII y XIII (cf. Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen* I [Maguncia 1965] 194) y que después de Trento se diese un cambio semántico (cf. M. Bévenot, «Faith and Morals» in the Councils of Trient and Vatican I: «The Heythrop Journal» 3 [1962] 15-30, espec. 16s).

miento de toda la existencia creyente a la guía del Señor glorificado (Jn 8,12)»[50], siguiendo su camino, se refiere ante todo a la realización trascendental de la libertad. J. Fuchs habla con razón de una «intencionalidad cristiana», de un «haberse decidido»[51] y «mantenerse en la decisión» que, naturalmente, exige una concreción en decisiones éticas de tipo categorial. Se trata de esa opción fundamental operada por Dios en el hombre, de la que hablábamos al principio. Es nuestra respuesta, pero está enteramente inspirada y sostenida por la fuerza y la presencia de Dios. Se realiza en la multiplicidad de los actos concretos; pero no debe ser equiparada sin más con ellos. Se afirma así, *por una parte*, que el obrar humano *en cuanto tal* no posee un significado salvífico constitutivo. La salvación prometida no es obra nuestra, como tampoco la consumación del mundo es fruto de nuestro compromiso humano. Esto significa para los cristianos que, últimamente, en la vida humana no es sólo la praxis lo que proporciona sentido, sino la contemplación de lo eterno. Pero, *por otra parte*, esto no significa que el actuar humano quede excluido del ámbito de lo salvífico. Le corresponde una «función de soporte» específica, es decir, justamente mediante el ejercicio de nuestra libertad contribuimos a nuestra plenitud, al igual que es en esta nuestra historia humana donde marchamos hacia la consumación prometida.

β) El nuevo *horizonte de sentido delimita* y modifica el ámbito en que se mueve la *ponderación* de bienes necesaria para la opción ética.

Con lo dicho queda claro que esta modificación no significa eliminar la estructura categorial de lo ético (contingencia e inteligibilidad). La moral cristiana «en su determinación y materialidad categorial es fundamental y sustancialmente una realidad humana, una moral de la autenticidad humana»[52]. Pero esto no excluye que determinados valores queden especialmente configurados por la visión de la fe cristiana. Es cierto que su preferencia o su influjo determinante en la realización de un valor no hace aún que éste sea «exclusivamente cristiano»; sin embargo, la vinculación de tales valores con la antropología teológica hace que la atención a los mismos sea un componente inconfundible de un *ethos* «cristiano distintivo»[53]. Esto es lo que significa la posible delimi-

ésta «sólo puede ser, en el sentido del *eros* platónico, una vida de necesidad y de satisfacción de necesidades. Incesante e insaciablemente ansía la plenitud».

[50] R. Schnackenburg, *Etica bíblica* II, en SM II, 931s.

[51] J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*: StdZ 185 (1970) 99-112, espec. 102. Cf. id., *Moraltheologie und Dogmatik*: Gr 50 (1969) 689-716. Sobre la dogmática de la eticidad trascendental, Fuchs recalca con razón que, cuando la teología moral reflexiona «más o menos exclusivamente» sobre la «peculiaridad categorial» del acto concreto, corre peligro de pasar por alto «que en la realización del acto se da la *autorrealización de la persona* y que esta autorrealización es *cristiana y sobrenatural*. Pero en estos dos elementos reside lo más hondo de la eticidad cristiana» (698s).

[52] J. Fuchs, *Gibt es...*, op. cit., 103.

[53] Por tanto, en cierto sentido se puede decir que el contenido de la moral cristiana es humano, y no específicamente cristiano (cf. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher*

tación. Así, lo específicamente cristiano puede, sin separatismos, convertirse en fermento de una creciente humanización. Esto se lleva a cabo en un largo proceso dinámico de conocimiento en el que, en último término, actúan inseparablemente la fe y el simple conocimiento humano. Se llega así a una progresiva concreción de enunciados teológicos sobre Dios, a enunciados sobre el hombre y, finalmente, a claros juicios de valor. Sirva como ejemplo el enunciado de que Dios ama a cada hombre y, pese al pecado, le llama a la salvación. Esta proposición descriptiva, *por ser un enunciado sobre Dios,* sólo se puede entender de forma analógica. Pero también su consecuencia antropológica, es decir, la afirmación descriptiva de lo que *para el hombre* significa la realidad de la elección y salvación divinas, es descrita directamente en términos análogos. La predicación apostólica en los conocidos indicativos salvíficos habla del hombre renovado «en Cristo» o «en el Espíritu». La reflexión teológica tampoco supera ese lenguaje análogo con su concepto de las «virtutes infusae». Sólo, pues, en un plano muy general se puede afirmar que la referencia a la acción tiene que ver con la idea —relacionada con la virtud infusa— de una cualificación sobrenatural de las potencias activas naturales. Esta referencia, lo mismo que la alusión general al amor a Dios y al prójimo, afecta al acto ético trascendental, a la intencionalidad cristiana. Por lo que respecta a la realización ética concreta de la existencia cristiana, el punto central es la configuración de un «ordo caritatis»[54]. Es claro que hay que tener en cuenta lo que dice la fe sobre el hombre, pero esto afecta al contenido de una prescripción sólo en la medida en que se exprese en un *claro* juicio de valor. Habría que decir, por ejemplo, que todo hombre posee un valor personal que le corresponde independientemente de su inserción en cualquier sistema social imaginable y que, por tanto, ningún sistema social puede arrebatarle[55]. Esta afirmación es comprensible «humanamente» y no

Glaube [Düsseldorf 1971] 161, interpretando las afirmaciones de J. Fuchs, *Gibt es...*, op. cit., 100-105). Más correcto sería decir que el contenido de la moral cristiana es humano *y*, «sin salir cognoscitivamente del conocimiento 'humano'» (cf. J. Fuchs, *Gibt es...*, op. cit., 103), específicamente cristiano. Estamos totalmente de acuerdo con A. Auer en que la inteligibilidad, y por tanto la subordinación básica a la inteligencia humana general, pertenece a la peculiaridad de los enunciados éticos normativos, de los valores éticos categoriales en forma temática refleja (A. Auer, *op. cit.*, 176). Pero nuestro planteamiento va más allá de esta afirmación —que, a nuestro juicio, refleja también la auténtica intención de J. Fuchs, B. Schüller, W. Kerber y otros— en cuanto que ella recoge sólo *un* aspecto, aunque importante, de la determinación interna de lo «específicamente cristiano». Por lo demás, nuestra diferencia con A. Auer afecta más a la *expresión* «específicamente cristiano» que a la cosa misma. De hecho, la repercusión crítica y estimulante que, según Auer, tiene la visión de la fe cristiana sobre el *ethos* del mundo da lugar a una moral «específica de grupo» —inteligible en principio no sólo para los cristianos— con un *contenido* muy determinado.

[54] Cf. B. Schüller, *Zur Problematik*, op. cit., 8.

[55] Los sociólogos hablan de la «dignidad trascendente del hombre» y la distinguen de la «dignidad inmanente del hombre». La dignidad humana inmanente se refiere al hombre

constituye (al menos hoy) patrimonio exclusivo de los cristianos»[56], pero —como muestra el actual debate[57]— no es decisiva. Sin embargo, para una ética cristiana no sólo es irrenunciable, sino que además acentúa el «ordo caritatis». Pero esto no significa absolutizar el valor fundamental de la vida humana ni desvincularlo de toda posible «ponderación de bienes»[58]. El campo de acción queda sin duda restringido, pero seguimos en el ámbito de lo humano, en el cual hasta el final de los tiempos el bien sólo puede buscarse en una elección entre bienes provisionales.

3. *Iglesia y norma ética*

a) Tarea de todos los miembros.

La laboriosa búsqueda de normas concretas de comportamiento para resolver los difíciles problemas de nuestra sociedad no corresponde únicamente a los responsables del magisterio ni a los moralistas. Todavía existe un gran desfase entre la concepción tradicional del magisterio eclesiástico y la corresponsabilidad de la Iglesia entera. Hay que distinguir entre el proceso de buscar la verdad y el acto decisorio del magisterio auténtico, necesario en determinadas circunstancias. En rigor teológico, al magisterio eclesiástico le compete *per se* un papel *insustituible* tan sólo en el acto formal de «proponer una verdad de fe». Es indudable que todos los creyentes están llamados y autorizados cada vez más a buscar la verdad con el esfuerzo de su vida. «El cuerpo de Cristo no tiene en principio diversos grados de perfección separados entre sí ni conocimientos reservados a unos pocos»[59]. El mensaje ético se refiere a una verdad que es preciso vivir y, en último término, también verificar en una vida de fe. En esto no se puede desoír el testimo-

«como representante de la humanidad» o bien «del conjunto de todos los sistemas sociales existentes». Cf. W. Siebel, *Soziologie der Abtreibung* (Stuttgart 1971) 230.

[56] No es posible determinar si este conocimiento se debe a la repercusión del evangelio. En un plano teórico, H. U. v. Balthasar dice lapidariamente: «Que cada persona pueda tener un valor eterno e insustituible es algo que no se puede fundamentar filosóficamente, ni en la filosofía precristiana, ni en el idealismo poscristiano, ni mucho menos en el materialismo y en el evolucionismo biológico» *(Gott begegnen in der heutigen Welt: Spiritus Creator* [Einsiedeln 1967] 274).

[57] Cf. W. Siebel, *op. cit.*, Siebel opina que la dignidad derivada de una inserción en la comunidad y basada en la dignidad humana trascendente no puede hoy «ya tener carácter oficial. Admitir esta posibilidad significa colocarse en el punto de vista de la religión» (230, cf. además n. 12, donde se subraya expresamente, citando a N. Luhmann, R. Marcic, W. Maihofer y H. D. Schelauske, que «la dignidad humana no es deducible sólo de la condición de persona, por ejemplo en un enfoque iusnaturalista»).

[58] Tal sería el caso del conflicto, entre dos vidas, de las cuales sólo una se puede salvar. Cf. B. Schüller, *Zur Problematik...*, op. cit., 18.

[59] A. Müller, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche* (Einsiedeln 1964) 100.

nio de los cristianos comprometidos. Se trata de normas que brotan «desde abajo», de una fuerza normativa del convencimiento vivido. Evidentemente el comportamiento fáctico en cuanto tal no tiene fuerza normativa alguna, al menos directa. Sólo la convicción inherente a un comportamiento real puede pretender un reconocimiento social y alcanzar una fuerza normativa[60]. Pero difícilmente se podrá decir, ni siquiera en la Iglesia, que una convicción carece de visión de fe o de racionalidad por el simple hecho de que configure una vida antes de ser reconocida oficial y jurídicamente. En el orden ético, esta «vía desde abajo» ha contribuido decisivamente en la historia de la Iglesia a crear normas concretas de comportamiento. Naturalmente, los santos y los herejes han sido en este punto las fuerzas impulsoras más destacadas.

b) Derecho a intervenir en el terreno de la razón ética.

El *ethos* cristiano, como hemos dicho, no debe ni quiere establecer diferencias que separen, sino más bien servir a un orden de consenso universal. Entonces hay que conceder también a la Iglesia un derecho a intervenir en el terreno de la razón ética. El hecho de que la actual sociedad se haya emancipado de la autoridad rectora y doctrinal de la Iglesia y haya desarrollado una conciencia moral secularizada[61] no debe constituir un motivo para aislar del «*ethos* del mundo» la predicación doctrinal eclesiástica. En el fondo, tampoco lo quiere nadie. Entre los teólogos, ninguno ha propuesto aún este postulado, y los críticos ajenos a la Iglesia son los primeros que reprochan a los obispos y a los fieles cristianos su silencio en problemas concretos. Tampoco va por ahí la discusión. Lo único que se discute es con qué autoridad, con qué razones y con qué seguridad puede la Iglesia pronunciarse y decidir en cuestiones morales concretas. Este problema se planteó con especial fuerza a propósito de la *Humanae vitae*. En la línea del Vaticano I, la teología se había limitado a la *afirmación formal* de la competencia doctrinal y decisoria (también infalible) de la Iglesia en cuestiones de derecho natural. Los manuales de moral someten claramente al magisterio eclesiástico la doctrina sobre las costumbres, es decir, todo cuanto tiene que ver con ellas. Se dice rotundamente: «Habiendo recibido la Iglesia el encargo de conducir a los hombres por el camino de su vida hacia la salvación eterna, enseña, guía y decide con autoridad divina»[62]. En especial, sobre la competencia en cuestiones de derecho natural se aducen tradicionalmente tres argumentos: 1) Puesto que la ley moral natural es

[60] La tradición ética clásica ha sido siempre consciente de esta posible racionalidad de lo fáctico y se ha mostrado abierta a las normas que brotan «desde abajo». Aristóteles la incluye en el «ethos»; Tomás de Aquino, en la «consuetudo». Cf. W. Korff, *Investigación social empírica y teología moral:* «Concilium» 35 (1968) 196-213.

[61] Cf. L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte?*, en *Naturgesetz und christliche Ethik* (Mü. Akademie-Schriften 55; 1970) 13-47, espec. 44 s.

[62] J. Mayer, *Die Notwendigkeit einer Autorität in religiös-sittlichen Fragen*, en J. Mausbach (ed.), *Moralprobleme* (1910) 248.

confirmada por la revelación sobrenatural[63], está vinculada a ella orgánicamente[64] e incluso contenida en ella[65] y de ella recibe su perfección[66], el magisterio eclesiástico es también competente en tales cuestiones. 2) Puesto que el fin sobrenatural requiere también cumplir la ley moral natural[67], la Iglesia, «guardiana infalible de la moralidad»[68] y proclamadora «de la verdad divina entera»[69], ha de entender también en lo concerniente a la ley moral natural. 3) Puesto que iría contra la santidad de la Iglesia la posibilidad de enseñar «lo que no es honesto»[70], todo lo «honesto» ha de caer bajo su competencia.

En el fondo se postula la posibilidad de una decisión infalible[71]. «Las decisiones doctrinales infalibles», se dice tanto en la primera como en la última edición de la *Teología moral católica* de Mausbach-Ermecke, «se extienden primero a las verdades reveladas, pero también pueden referirse a verdades de ética natural»[72]. Todas estas afirmaciones, que se podrían multiplicar fácilmente, coinciden en que, partiendo de unas consideraciones teóricas muy generales, reclaman generosamente competencias supremas para el magisterio, pero sin precisar cuándo y con qué consecuencias materiales se ha de usar esa autoridad. Es rara también la mención de ejemplos concretos[73]; se dice incluso explícitamente que es difícil señalar el grado de certeza de los enunciados morales[74]. Se tiene la impresión de que la delimitación entre decisiones falibles e infalibles queda, más o menos conscientemente, oscura. Para

[63] J. Fuchs, *Theologia moralis generalis* (Roma 1960) 71; A. Lanza-P. Palazzini, *Theologia moralis* I (Turín 1949) 13; J. Mausbach-G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie* I (Münster ^{8}1954) 48.

[64] O. Schilling, *Handbuch der Moral* I (Stuttgart 1952) 17.

[65] J. Mausbach, G. Ermecke I, *op. cit.*, 48.

[66] F. Hürth, *Notae ad praelect. theol. mor.* I, 38; J. Fuchs, *Theol. mor. gen.*, op. cit., 71.

[67] J. Mausbach-G. Ermecke, *op. cit.*, I, 116; H. Noldin ^{30}I, 8; K. Hörmann, *Handbuch der christl. Moral* (Innsbruck 1958) 84-86.

[68] J. Mausbach-G. Ermecke, *op. cit.* I, 32.

[69] F. Hürth, *op. cit.*, 8.

[70] T. Bouquillon, *Instit. Theol. moral. fundamentalis* (1903) 214; cf. R. Hofmann, *Moraltheol. Erkenntnis und Methodenlehre* (Munich 1963) 147.

[71] «Ecclesiam posse etiam authentice et infallibiliter interpretari legem naturalem»: J. Aerdnys-C. Damen, *Theol. moralis* I (Turín ^{17}1956) 95, cf. 122. Igualmente H. Noldin, A. Tanquerey, Varceno, etc.

[72] J. Mausbach, *Kathol. Moraltheol.* I (Münster $^{2-4}$1922) 12; J. Mausbach-G. Ermecke ^{9}I, 44 s. Cf. muy similar K. Hörmann, *Lexikon der christlichen Moral* (Innsbruck 1969) 876.

[73] Se mencionan la gravedad del pecado de adulterio, del infanticidio y del aborto. Pero se presupone un concepto muy general de tales delitos; no se alude siquiera a posibles excepciones. Cf. L. van Peteghem, *Zekerheidsgraden in Moraltheologie:* «CollGand» 28 (1945) 173-175.

[74] Cf. J. D. B. Hawkins, *Christian Morality* (Londres 1963) 63. Hawkins señala que, entre las definiciones solemnes, son menos las morales que las teológicas, porque el cristianismo no ofrece un nuevo código moral, sino que los mandamientos son fundamentalmente cognoscibles por la razón y se defienden con argumentos de razón, de modo que

los miembros de la Iglesia, esa falta de claridad no tiene gran importancia práctica. Es verdad que —cuando no es segura la infalibilidad— no se les exige una adhesión absoluta; pero tampoco les es lícito «invocar el principio (aplicable frente a las opiniones privadas) de que 'la autoridad vale lo que sus motivos'. Aun en el caso de que no parezca justificado un mandato de la Iglesia por las razones aducidas, permanece la obligación de obedecer»[75].

Contra esto no tenemos nada que objetar si por obediencia se entiende aquí la obediencia eclesial a una ley positiva de la Iglesia. Pero esta explicación resulta discutible cuando —como se deduce del contexto— el mandato se refiere a un enunciado interpretativo, esto es, a una opinión doctrinal sobre un contenido de la razón ética. *En este caso, la acción ética responsable de una persona adulta se ha de regir ante todo por la evidencia racional, y para ello hay que tener en cuenta en primer término el peso de los argumentos objetivos.* En tales cuestiones, nadie tendrá inconveniente en confiarse a una guía competente si está convencido de que lo decisivo para la autoridad son tan sólo los argumentos objetivos. Con la moral racional hay que proceder racionalmente. En cada paso hay que prestar atención a su propia estructura categorial. La ley moral natural ha de acreditarse fundamentalmente en forma de argumentación. Ante los hombres de nuestra sociedad, sean o no creyentes, no es posible invocar la evidencia ética racional y exigir, al mismo tiempo, una adhesión ética de quienes no son capaces de seguir la argumentación racional. Esta es la causa de la crisis de autoridad desencadenada por la *Humanae vitae*. Si el magisterio y la teología creen saber de una cuestión ética por otras fuentes más de lo que es demostrable por argumentos racionales, deben explicar con exactitud a los católicos y a todos los hombres de buena voluntad qué puede añadir y por qué puede hacerlo con más garantía. En caso contrario, los argumentos sólo valen lo que valga su fuerza argumentativa. Esto no tiene por qué asustar a nadie que tenga buenos argumentos. El modo como la Iglesia ha tomado postura ante cuestiones de justicia social o ante los problemas de la paz y el eco que sus declaraciones han despertado muestran con suficiente claridad que la Iglesia adquiere autoridad moral en la medida en que se presta a una abierta confrontación argumentativa.

c) Competencia doctrinal específica de la Iglesia.

Según la doctrina del Vaticano I y del II[76], la competencia doctrinal específica de la Iglesia en el ámbito moral se refiere a la aplicación de la

no requieren una declaración de la autoridad eclesiástica al estilo de las fórmulas de fe; con todo, no faltan en la Iglesia exhortaciones éticas en un plano menos solemne.

[75] Pío XII, *Alocución de 2 de noviembre de 1954*, citada por K. Hörmann, *Die Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht nach der Lehre Pius' XII*, en J. Höffner y otros (eds.), *Naturordnung* (Hom. J. Messner; Innsbruck 1961) 143.

[76] «Entre el 'tamquam divinitus revelata credenda' de la constitución *Dei Filius* y el

fe a la vida ética. En la *Lumen gentium* se dice expresamente que el magisterio debe «fidem credendam et moribus applicandam praedicare» (n. 25). De aquí se derivan dos cuestiones muy concretas: primero, cómo repercute la visión específica de la fe en el conocimiento ético; y luego, más *in obliquo*, qué repercusiones posibles podría tener el progreso en el conocimiento del *ethos* del mundo para el mensaje de la fe («sancte custodiendum et fideliter exponendum»)[77]. Para responder adecuadamente a esto, es preciso tener en cuenta la peculiaridad de lo ético. La hemos analizado ya detenidamente en el contexto de la fundamentación de las normas. A la luz de lo dicho entonces, se deduce en orden a la «applicatio fidei» en el ámbito moral:

1. La fe revela al acto ético trascendental su fin auténtico y global. La referencia salvífica consiguiente, lo mismo que la doctrina de la gracia y la justificación, pertenece sin duda al ámbito doctrinal clásico de la Iglesia.

2. Con este fin queda también garantizada, en consonancia con la fe, la exigencia teónoma que afecta al hombre en la realización de su libertad. La Iglesia debe defender esta exigencia contra todo intento de interpretar ideológicamente el deber, absolutizando así valores contingentes. Pero debe ser también consciente de que la legitimación teónoma del deber no cambia ni restringe la razón creada, sino que la libera en su condición de *creada*.

3. Las normas de actuación ética concreta pueden recibir a través de la fe una confirmación en su contenido o una más profunda fundamentación (por ejemplo, el derecho a disponer del hombre, el vínculo de fidelidad conyugal, etc.). Por tanto, el magisterio debe garantizar su vigencia. En esta tarea, es especialmente importante lo que la fe dice sobre el hombre. Pero los enunciados de la fe sólo podrán entrar en la determinación del contenido de una prescripción en la medida en que queden expresados en un juicio de valor inequívoco. Hay que observar,

'tamquam definitive tenenda' de la *Lumen gentium* no hay diferencia alguna de contenido. Lo mismo que ya en la definición de la infalibilidad del Papa (doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit»: DS 3074), el 'definitive tenere' se refiere a la fe mantenida en la Iglesia»: E. Klingler, *Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes*, en K. Rahner (ed.), *Zum Problem Unfehlbarkeit* (QD 54; Firburgo 1971) 277s.

[77] Cf. K. Rahner, *Kommentar zu Art. 25 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche:* LThK Vat. I: «Así (sancte custodiendum) son también objeto de esa autoridad doctrinal aquellas verdades que, aunque ayudan a la defensa del depósito de la revelación, no están reveladas formalmente (de modo explícito o implícito)» (n. 236). Por tanto, en la medida en que tales verdades y la correspondiente «fides ecclesiastica» sean posibles (sobre lo cual disputan los «eruditos»), habría que preguntarse qué ideas éticas racionales son presupuesto incondicional para preservar el *depositum revelationis*. Además, habría que saber exactamente cuál es el «depositum in re morali» revelado. Esto no se puede decidir remitiéndose a la existencia material de exigencias éticas en la Escritura o en la tradición, como bien pone de manifiesto el conocimiento de las más elementales reglas hermenéuticas. Las exigencias éticas concretas de la Biblia están —como ya se ha expuesto— vinculadas a un proceso histórico cultural. Este proceso continúa, y el auténtico problema está en la relación entre fe y progreso ético.

además, que una confirmación y proclamación magisterial en cuanto tal no confiere carácter absoluto a las normas éticas, es decir, no las convierte en normas válidas en cualquier circunstancia y sin excepción alguna[78]. Son válidas en general bajo determinadas condiciones y, por el carácter contingente de esas condiciones, permanecen abiertas a la aplicación y ulterior desarrollo. En la medida en que un valor garantizado por la fe asegura su vigencia, las normas generales pueden alcanzar su mayor grado de obligatoriedad[79].

Cada generación de la Iglesia ha de vivir, en su época, el mensaje ético del evangelio con una intención práctica y crítica. Esta dimensión horizontal del mensaje de Cristo, vivido en el presente, está también vinculada, en una dimensión histórica vertical, con todas las épocas anteriores. Si en el autoconocimiento racional del hombre y de su mundo se da un proceso progresivo y, en cierto modo, irreversible, probablemente ese proceso influye también en una comprensión cada vez más profunda del mensaje de Jesús. La historia espiritual y cultural de Occidente es impensable sin la «historia de la repercusión del evangelio»; igualmente, la historia de la teología es impensable sin la historia de la cultura. En este recíproco condicionamiento se han logrado perspectivas, que tienen un valor permanente para el comportamiento interhumano. La «applicatio fidei» en el ámbito de la moralidad da lugar a un proceso recíproco de conocimiento, en el cual es difícil decir si el impulso concreto originario procede de una visión teológica o de un progreso de la razón ética. No vale la pena discutir sobre ello. Lo decisivo es únicamente que la Iglesia conozca y realice su tarea de forma siempre nueva. Entonces queda la confianza «de que Dios, que ha creado a los hombres para la libertad, los conduzca, por medio de su providencia, a una creciente conciencia de la amplitud y dignidad de la libertad que les ha dado»[80].

FRANZ BÖCKLE

[78] No se toman en consideración aquí los principios éticos generales; su validez incondicional se deduce de su naturaleza tautológica y explicativa.

[79] Buen ejemplo de ello es la prohibición del divorcio o de un nuevo matrimonio en el actual ordenamiento jurídico. La indisolubilidad del matrimonio se da cuando confluyen tres condiciones: validez, carácter sacramental —es decir, contraído entre cristianos— y consumación. Si falta una de estas tres condiciones, el matrimonio puede ser declarado nulo o quedar disuelto. Esta regulación normativa, como por lo demás también las decisiones del Tridentino, comporta claramente un doble aspecto. Expresa una exigencia irrenunciable del evangelio y, sin embargo, la sitúa bajo unos presupuestos contingentes. «La praxis eclesial no *es* sin más la doctrina del evangelio; pero tampoco se limita a 'no estar contra la doctrina del evangelio'..., sino que está 'iuxta', es decir, en línea del evangelio, asumiéndolo y concretándolo» (J. Ratzinger, *Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe*, en *Ehe und Ehescheidung*, Munich 1972, 49s).

[80] L. Oeing-Hanhoff, siguiendo a Hegel, *op. cit.*, 43.

BIBLIOGRAFIA

Esta bibligrafía sólo ofrece una pequeña selección. Una bibliografía más amplia se ofrece en las notas y en las indicaciones bibliográficas (bibl.) de las obras citadas.

I. *Libertad y exigencia*

Apel K. O., *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, en *Transformation der Philosophie* (Francfort 1973) 358-435.

Bockle F., *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie*, en J. Grundel-F. Rau-V. Eid (eds.), *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen* (Dusseldorf 1972) 17-46.

— *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, en W. Oelmuller (ed.), *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normfindung in der pluralen Gesellschaft* (Düsseldorf 1972) 63-86.

Demmer K., *Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendental-philosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart fur den formalen Aufriss der Fundamentalmoral* (Paderborn 1971).

Fuchs J., *Moraltheologie und Dogmatik:* Gr 50 (1969) 689-716.

Hunold G. W., *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moral-anthropologische Kritik des Personalismus* (Francfort 1974).

Kuhn H., *Freiheit-Gegebenheit und Errungenschaft*, en K. Forster (ed.), *Freiheit und Determination* (Wurzburgo 1966) 57-88.

Luyten N. A. (ed.), *Zufall, Freiheit und Vorsehung = Grenzfragen* V (Friburgo/Munich 1975).

Müller M., *Erfahrung und Geschichte* (Friburgo 1971).

Niederwimmer K., *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament* (Berlín 1966) (bibl.).

Reiners H., *(Grundintention und sittliches Tun* (Quaestiones disputatae 30; Friburgo 1966) (bibl.).

Riedel M. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols. (Friburgo 1972/1974).

Rief J., *Zum theologischen Charakter der Moraltheologie*, en *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jahrigen Bestehen der Kath.-Theol. Fakultät der Universitat Tubingen 1817-1967* (Munich 1967) 518-542.

Schüller B., *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung* (Dusseldorf 1966).

Schulz W., *Philosophie in der veranderten Welt* (Pfullingen 1972).

Welte B., *Determination und Freiheit* (Francfort 1969).

II. *Peculiaridad y obligatoriedad de las directrices bíblicas*

Blank J., *Sobre el problema de las «normas éticas» en el Nuevo Testamento:* «Concilium» 25 (1967) 187-201.

Goppelt L., *Das Problem der Bergpredigt*, en *Christologie und Ethik* (Gotinga 1968) 27-43.

Halter H., *Taufe und Ethos Eine Untersuchung zu den paulinischen Gemeindebriefen im Rahmen der moraltheologischen Propriumsdiskussion* (tesis, Bonn 1975) (bibl.; panorámica completa sobre la cuestión de la especificidad).

Hoffmann P.-Eid V., *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Friburgo 1975).

Niederwimmer K., *Askese und Mysterium Uber Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfangen des christlichen Glaubens* (Gotinga 1975).

Schlier H., *Vom Wesen der apostolischen Ermahnung-Nach Rom 12,1-2* (1941), en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1966) 74-89.

Schnackenburg R., *Existencia cristiana segun el Nuevo Testamento*, 2 vols. (Estella 1970).

Schürmann H., *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkundigung Jesu. Eschato-logie und Theo-logie im gegenseitigen Verhaltnis*, en *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Dusseldorf 1968) 13-35 (= *Gott in Welt* I. Hom. Karl Rahner [Friburgo 1964] 579-607).

— *Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus:* «Catholica» 26 (1972) 15-37.

— *«Das Gesetz des Christus» (Gal 6,2). Jesu Verhalten und Wort als letztgultige sittliche Norm nach Paulus*, en *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke* (Friburgo 1974) 97-120.

— *Haben die paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? Beobachtungen und Anmerkungen zur Frage nach ihrer formalen Eigenart und Verbindlichkeit* Gr 56 (1975) 237-371.

— *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, en J. Ratzinger (ed.), *Prinzipien christlicher Moral* (Einsiedeln 1975) 11-39.

Trilling W., *Das wahre Israel Studien zur Theologie des Matthaus-Evangeliums* (Leipzig 1959).

III. *Fundamentacion de las normas*

Auer A., *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Dusseldorf 1971).

— *Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation· Autonome Moral*, en A Auer/A. Biesinger/H. Gutschera, *Moralerziehung im Religionsunterricht* (Friburgo 1975) 27-57.

Bockle F., *Unfehlbare Normen?*, en H. Kung (ed.), *Fehlbar? Eine Bilanz* (Einsiedeln 1973) 280-304.

Fuchs J., *Der Absolutsheitcharakter sittlicher Handlungsnormen*, en H. Wolter (ed.), *Testimonium veritati* (Frankfurter Theol. Studien 7; Francfort 1971) 211-240.

Knauer P., *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung:* ThGl 57 (1967) 107-133.

Korff W., *Norm und Sittlichkeit Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Tubinger Theol. Studien 1; Maguncia 1973).

Muller A., *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche* (Einsiedeln 1964).

Rahner K., *Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie*, en íd., (ed.), *Zum Problem Unfehlbarkeit* (Quaest. disput. 54; Friburgo 1971) 9-26 (ed. española: *¿Infalibilidad en la Iglesia?* (Madrid 1971).

Schüller B., *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze:* «Theol. u. Philos». 45 (1970) 1-23.

— *Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie:* «Theol. u. Philos». 45 (1970) 526-550.

— *Die Begründung sittlicher Urteile* (Düsseldorf 1973).

— *Neuere Beiträge zum Thema «Begründung sittlicher Normen»*, en J. Pfammater y F. Furger (eds.), *Theologische Berichte* IV (Einsiedeln 1974) 109-181.

IV. *Ley natural y orden de la razón*

Böckle F.-Böckenförde E. W. (eds.), *Naturrecht in der Kritik* (Maguncia 1973).

Demmer K., *«Ius caritatis». Zur christologischen Grundlegung der augustinischen Naturrechtslehre* (Roma 1961).

Galparsoro J. M., *Die Vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund des Sollensforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vázquez'* (tesis; Bonn 1972).

Kaufmann A., *Naturrecht und Geschichtlichkeit:* «Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart» 197 (Tubinga 1957).

Kluxen W., *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Walberberger Studien, Phil. Reihe 2; Maguncia 1964).

Kühn U., *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin:* «Kirche und Konfession» 9 (Gotinga 1965).

Maihofer W. (ed.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?* «Wege der Forschung» 16 (Darmstadt 1962).

Laun A., *Die naturrechtliche Begründung der Ethik in der neueren katholischen Moraltheologie* (Wiener Beiträge zur Theologie 45; Viena 1973).

Ritter J., *«Naturrecht» bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts* (Res publica 6; Stuttgart 1961).

Schelauske H. D., *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965* (Colonia 1967) (bibl.).

CAPITULO II

LA CONVERSION (METANOIA), INICIO Y FORMA DE LA VIDA CRISTIANA

No sin razón se considera el llamamiento que Jesús hace al comienzo del Evangelio de Marcos —«Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (Mc 1,15)— como la esencia de la vida cristiana en su formulación más breve y programática[1]. Lo que en este texto se afirma coincide con lo que constituye el ser y el devenir cristiano como vida de fe. En efecto, «la 'conversión' es la exigencia básica y general con la que Dios sale al encuentro de los hombres y los invita a responder al evangelio de Jesucristo, al mensaje salvífico en el tiempo oportuno»[2]. Cuando en los Hechos de los Apóstoles los oyentes, movidos por la vehemente predicación de Pedro el día de Pentecostés, preguntan qué deben hacer para alcanzar la salvación que acaba de anunciárseles, se les propone en esta breve fórmula lo que tiene que ser su respuesta práctica al mensaje de salvación de Dios en Jesucristo: «Convertíos (arrepentíos), bautizaos *confesando que Jesús es Mesías, para que se os perdonen los pecados*» (Hch 2,39). Esto es lo decisivo, aunque eventualmente se exprese en otros términos, no menos programáticos. Es verdad que para nosotros no es tan diáfano el contenido pleno de esta breve fórmula de vida cristiana: convertirse y creer en el evangelio de Jesucristo. Por eso, el tema que vamos a abordar en este capítulo sólo se entenderá plenamente explicándolo en el contexto del lenguaje bíblico. Con ello queda ya indicada la estructura de la presente exposición. En la sección primera hablaremos de la conversión (μετάνοια) en cuanto representa, según su sentido bíblico fundamental, sobre todo neotestamentario, la forma en que se funda y apoya la existencia cristiana. Expondremos el sentido del llamamiento a la μετάνοια y la respuesta al mismo en la vida de la Iglesia y del individuo, subrayando su relación con el reino de Dios o, lo que viene a ser lo mismo, con Jesucristo. En una segunda sección estu-

[1] «La exigencia de 'conversión' o de 'penitencia' está presente en todo el Nuevo Testamento»: R. Schnackenburg, *Umkehrpredigt im Neuen Testament*, en *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament. Abhandlungen und Vorträge* I (Munich 1967) 35. Cf. también H. Pohlmann, *Die metanoia als Zentralbegriff christlicher Frömmigkeit* (Leipzig 1938). Para lo que sigue, cf., en general, los vocablos «conversión», «metánoia», entre otros, en CFT, LThK, SM, etc.

[2] R. Schnackenburg, *Umkehrpredigt* (cf. nota 1) 35. Cf. también W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre*, en *Einübung des Glaubens* (Hom. Kl. Tilmann; Wurzburgo 1965) 178-190.

diaremos el acontecimiento que da expresión sacramental a la μετάνοια tal como la entiende el Nuevo Testamento: el bautismo. Finalmente, habrá que esclarecer cómo la μετάνοια en su concepto neotestamentario y, por tanto, la gracia bautismal representa la forma viva y permanente de la existencia cristiana.

SECCION PRIMERA

LA METANOIA COMO FORMA BASICA DE LA EXISTENCIA CRISTIANA SEGUN LA SAGRADA ESCRITURA

Al hablar en este capítulo de μετάνοια, para explicar sus aspectos esenciales, debemos tener presente el uso específicamente cristiano de esta palabra. A tal respecto no podemos olvidar que el bautismo es el sacramento de conversión que funda y marca la existencia cristiana[3]. Todo ello significa que en la presente sección hemos de tratar de lo que se expresa con el término μετάνοια de forma peculiar pero no exclusiva. De ahí que consideremos el uso y significado de μετάνοια en la Escritura, pero evitando la unilateralidad que supondría pensar que esta *sola* palabra expresa, incluso de manera inteligible para nosotros, lo que se quiere decir cuando un cristiano habla de la conversión proclamada por Jesucristo, y la considera sobre todo en relación con el bautismo como sacramento fundamental de la vida cristiana. Comenzaremos, pues, ofreciendo una panorámica del uso específico del término en la Biblia. Pero para ello habremos de considerar todo el campo semántico que gira en torno a nuestro término. El mejor modo de ilustrar lo que queremos decir es recordar con cuánta frecuencia los términos μετάνοια y πίστις expresan propiamente lo mismo.

Es bien sabido que el término neotestamentario μετάνοια (μετανοεῖν) suele traducirse de diversas maneras en los numerosos pasajes donde aparece: conversión, retorno, penitencia o arrepentimiento, cambio de mentalidad, etc. Esto significa que nos hallamos ante un contenido tan rico que no puede traducirse con un solo término. Tal circunstancia resulta más evidente si nos fijamos en los equivalentes hebreos, sin cuyo conocimiento no es posible descubrir el genuino sentido bíblico de μετάνοια. Si se quiere entender su específico significado cristiano, no es posible proceder *a priori*. Sólo a través de un análisis atento cabe descubrir el contenido de lo que se designa con el término μετάνοια o μετανοεῖν[4].

[3] Advertimos desde el principio que en esta sección no vamos a ofrecer un tratado sobre el bautismo, al estilo del tratado clásico «De sacramentis in specie». Sobre el principio básico que rige el tratamiento de los sacramentos en esta dogmática de la historia de la salvación, cf. las consideraciones introductorias en MS IV/2, 53-56.

[4] Para lo que sigue, cf. en especial los vocablos μετανοέω, μετάνοια, en ThW IV, 972-1004, y ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή, en ThW VII, 722-729. También G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments* I y II (Munich ^{4}1962/65; ed. española: *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols. (Salamanca 1972-1973); W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 2 vols. (Gotinga ^{7}1957, ^{5}1964; ed. española: *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1975).

1. *Significado general del término*

En el lenguaje prebíblico y extrabíblico, μετάνοια (μετανοεῖν) —término, por lo demás, poco frecuente— significa desde «darse cuenta después», «reconocer a posteriori», hasta «reconocer demasiado tarde»; alude siempre a una reflexión posterior. En una segunda acepción significa «cambiar de mentalidad» (νοῦς), en cuyo caso hay que tener en cuenta el vasto significado del término νοῦς: adoptar una mentalidad nueva, cambiar de sentimientos, decisiones y propósitos. No se incluye ningún tipo de valoración sobre si el cambio de actitud se orienta hacia el bien o hacia el mal. También se da en ocasiones un uso más definido de μετανοεῖν en el sentido de lamentar, arrepentirse (sinónimo de μεταμέλομαι, cuando aquello de que uno se aparta era insensato o indebido. Pero no se trata solamente (como podría hacer pensar el término νοῦς) de una autocrítica racional, sino que pueden aparecer también motivaciones éticas basadas en una insatisfacción consigo mismo de tipo moral. En conexión con el significado de μετανοεῖν apuntado en último lugar, el sustantivo μετάνοια designa, sobre todo en la *koiné*, un cambio de mentalidad que afecta tanto al sentimiento y a la voluntad como al pensamiento, de tal manera que siempre afecta a varias facultades. μετάνοια puede significar además el «pesar» o «arrepentimiento» por el fracaso de pensamientos, planes y acciones, en lo bueno como en lo malo. Por lo general connota el deseo de no haber pensado o hecho algo. Puede muy bien comportar un significado ético.

Si confrontamos este campo semántico con el de los escritos bíblicos, que a continuación expondremos, comprobamos que μετανοεῖν y μετάνοια se refieren en griego a hechos concretos. Aquí no se hace alusión a un cambio general de mentalidad, que transforma radicalmente toda la existencia, como es el caso del Antiguo y Nuevo Testamento. Aunque el uso griego no excluye propiamente el sentido ético, no hay que olvidar, por ejemplo, la actitud de los estoicos, que se sentían por encima o más allá de toda μετάνοια. Resumiendo, podemos decir que no se encuentra en griego el sentido bíblico de μετάνοια.

2. *Conversión y penitencia en el Antiguo Testamento*

Como hemos dicho, el análisis del campo semántico del AT tomará como punto de partida el sentido (de momento, sólo provisional) de μετάνοια en el NT. Esto significa que, si queremos descubrir en el AT el concepto y significado de lo que luego se llamará en el NT «conversión y penitencia», sobre todo en conexión con el sacramento del bautismo, no basta con analizar los vocablos correspondientes. Interesa averiguar cuáles son las palabras hebreas que los LXX traducen por μετανοεῖν o qué otras palabras y conceptos griegos corresponden a los términos hebreos que se suelen traducir, aunque no siempre, por μετάνοια o μετανοεῖν.

Además, hay que comprobar en qué consiste ese fenómeno que llamanos «conversión» o «penitencia». Partiendo de estos problemas (reales y no apriorísticos), vamos a analizar las nociones de «conversión y penitencia» en el AT[5].

a) El campo semántico veterotestamentario.

En los profetas aparece con la máxima claridad el sentido de lo que el AT expresa en general (con diversos matices) a través del concepto de «conversión». El término más frecuente es *šub*, que a menudo tiene una acepción «profana», como «volver atrás», «dejar de» (unas 1.050 veces); pero es en el plano religioso (unas 118 veces) donde alcanza su significado decisivo.

1. En el aspecto filológico, *šub* significa volver, en el sentido de retornar, regresar. Evoca, por lo general, la idea de «volver atrás». Se da, pues, una doble vertiente: *šub* —que es verbo de acción— implica a la vez un «apartarse *de*» y un «volver *a*». El punto de apartamiento es lo malo, la mala conducta, el pecado, los ídolos, es decir, todo aquello que está en oposición al punto adonde hay que *volver*, que es Yahvé. Este es el otro momento de la conversión: Dios, Yahvé, como punto de retorno. Este aspecto de vuelta, de retorno es el decisivo; sólo desde éste adquiere el primero, el «apartarse de», su significado correcto. El retorno a Yahvé conlleva una nueva actitud fundamental frente a Dios y, como consecuencia de ello, frente al prójimo, que afecta a la vida humana en su totalidad. En los auténticos profetas, el «objeto» de la conversión en cuanto retorno es Dios, Yahvé; no es, pues, la *torá* (una observación sobre la que tendremos que volver).

El concepto de conversión del AT, tal como aparece especialmente en los profetas, implica la interpelación personal, absoluta de Dios al hombre, interpelación que afecta a la totalidad de la conducta humana. La predicación profética de conversión va dirigida a todos aquellos que han abandonado a Yahvé, en el sentido veterotestamentario de pecado: apartarse de Yahvé y de la alianza establecida por él con el hombre. Así, pues, la conversión es exactamente la *vuelta* radical, total e incondicional a Yahvé, la vuelta a aquel que desde tiempos remotos se había mostrado como Yahvé para su pueblo, el retorno a aquel estado antiguo y feliz que se había establecido cuando Yahvé rescató a su pueblo, liberándolo de Egipto y promulgando para él la ley de la alianza. El llamamiento a la conversión tiene como finalidad la vuelta de Israel a su verdadero y único Dios. Esta vuelta tiene que realizarse dentro de la concreta situación histórica del pueblo. La conversión se manifiesta en la obediencia a la voluntad de Yahvé, en la confianza incondicional en él, de modo que Yahvé sea realmente principio y fin de toda la existencia humana. Esto implica la renuncia a toda ayuda, humana o extrahu-

[5] Para lo que sigue cf., junto a la bibliografía ya citada, H. W. Wolff, *Das Thema «Umkehr» in der alttestamentlichen Prophetie:* ZThK 48 (1951) 129-148.

mana, que no venga de Yahvé, el abandono de todos los ídolos, para confiar únicamente en el nombre del Dios de Israel. *El* pecado de Israel consiste en no otorgar esta confianza; mientras persista en ese pecado, Israel estará necesitado de conversión. Ni que decir tiene que esa vuelta a Yahvé supone la renuncia a todo lo malo y desordenado, tanto en el plano individual como en el político y comunitario.

2. Hay que mencionar otro aspecto general de la idea veterotestamentaria de conversión y penitencia, importante para nuestro tema. Israel, igual que los demás pueblos del antiguo Oriente, celebra actos rituales y cultuales que expresan el significado de «conversión», «hacer penitencia», «expiar».

Cualquiera que sea el juicio que nos merezcan, en Israel se dan, como resultado de la conciencia individual o colectiva de pecado contra Dios, *celebraciones y ritos penitenciales,* tanto individuales como colectivos. Las formas externas son principalmente el ayuno, el vestido penitencial o de luto, la ceniza, la oración, el llanto (cf., por ejemplo, 1 Re 21; Jl 1,8; Jdt 4,7ss; Nah 9; Dn 9,4-19; Bar 1,15-3,8). Hay días de penitencia, con determinadas liturgias penitenciales, que constan de invocaciones a Yahvé en demanda de auxilio y perdón, confesión de pecados y diversos actos rituales (cf. 1 Re 8,33ss; Jr 36,6.9; Zac 7,3.5; 8,19). Es de destacar la ausencia de alusiones a ofrendas penitenciales, que a lo sumo se mencionan indirectamente. De las frecuentes y múltiples críticas de los profetas a las prácticas cultuales cabe deducir que estas prácticas no siempre estaban de acuerdo con lo que Yahvé esperaba de Israel, su pueblo escogido, frente a los pueblos circundantes. Los profetas, por supuesto, no están en contra del núcleo auténtico de la idea de penitencia y su necesaria expresión cultual. Lo que critican es la frecuente ausencia de verdadero sentido penitencial y el espíritu formalista y mercantil, que pretende comprar, en cierto modo, con unos minuciosos ritos penitenciales la seguridad del efecto expiatorio. Los profetas insisten en que el sentido de la penitencia no es la remoción de una desgracia acarreada por el pecado, sino la conversión sincera e incondicional a Yahvé, la renuncia al pecado y el restablecimiento de las relaciones con Yahvé. La conversión y la penitencia consisten en tomar en serio la relación Dios-hombre. Volveremos inmediatamente sobre este punto. La conversión puede y debe incluir un ceremonial externo, visible y ritual de actos penitenciales. Pero su correcta comprensión y su valor dependen de una fe auténtica en Yahvé. Esta fe es el criterio (y lo que da pie a las críticas) de lo que en Israel se entiende por conversión y penitencia en una práctica cultual correcta, y no a la inversa. La auténtica idea de conversión está en oposición expresa a toda praxis mágica y también a toda actitud farisaica del hombre que se apoya en su propia capacidad e iniciativa.

b) Aspectos de la conversión en los profetas.

Después de estas primeras precisiones sobre el uso de los términos y expresiones con que el AT designa la idea de conversión, vamos a subrayar los aspectos decisivos. Sólo así podremos comprender plenamente el contenido de la exigencia neotestamentaria de conversión y, sobre todo, su conexión con la realidad del bautismo.

1. La realidad de la «conversión» está constantemente presente en los profetas, aunque no siempre aparezca este término. Es importante subrayar la exigencia de la «conversión» como un acontecimiento para la salvación de Israel (y, por tanto, del hombre). No es casualidad que los escritos proféticos se caractericen por el uso verbal de *šub*.

El *retornar* a Yahvé aparece insistentemente como una restauración del estado originario (cf. Am 4,6-13 y *passim*). Es un volver a la antigua relación con Yahvé en la época del desierto, es decir, a la alianza de Yahvé con el pueblo que rescató para sí, la vuelta al Yahvé del «primer amor» (cf. Os 3,4s; 11,1-11 y el matrimonio de Oseas en su sentido profético: Os 3). Por tanto, «conversión» significa retorno a la situación en que Yahvé se constituye en salvación para Israel.

2. De lo dicho se desprende que la conversión exigida por los profetas no es primariamente un asunto de cada hombre (israelita) en sus relaciones individuales con Dios. Afecta plenamente a Israel como pueblo elegido «entonces» (en el acontecimiento del éxodo), liberado y más tarde (de nuevo) caído en pecado. «Conversión» significa la vuelta de la colectividad israelita a los comienzos de su existencia como pueblo aliado de Yahvé. La necesidad individual de conversión y penitencia y su concreción en los correspondientes ritos y acciones penitenciales se enmarca dentro de la previa exigencia de conversión y penitencia para el pueblo como tal.

3. Otra nota, aún más significativa, es que la llamada profética a la conversión no reviste la forma de exhortación, sino de amenaza, anuncio de juicio. Por ejemplo, Am 4 no es una invitación a la conversión, sino la triste constatación de que la conversión no se produce: el pueblo rehúsa convertirse y termina por incapacitarse para cambiar de conducta. Esta idea se expresa en los profetas (sobre todo en los más antiguos) con gran énfasis y en múltiples formas. La llamada a la conversión pasa a ser anuncio de juicio, no una posibilidad real que se ofrezca: cf. Is 30,15. Dada la enormidad del pecado, no queda posibilidad alguna para la conversión por las propias fuerzas o iniciativa, ni siquiera la posibilidad jurídica: cf. Jr 3,1. Pero, a partir de Isaías, esta trágica sentencia condenatoria lleva aneja una promesa: Is 10,20-23 (7,3; cf. también Os 3,5). La finalidad del castigo inminente e inevitable es ahora la conversión final, que llevará a cabo el propio Yahvé, la realización de la misericordia divina en medio del juicio. La llamada a la conversión se torna así palabra salvadora que Yahvé dirige al pueblo a través de sus profetas, promesa de salvación final. Yahvé es el que hace posible lo imposible; es él quien lo va a realizar: cf. Jr 3,21-25; 31,15-20 (espec. 18);

13,23. Lo decisivo ahora es que la «conversión» que se anuncia como una vuelta a Yahvé y un estar con él (salvación definitiva) no va ligada ni está condicionada a que el pueblo (y cada miembro de él) retorne y haga penitencia. La promesa de conversión definitiva es incondicional (cf. 15,19; 3,12.14). Si el alejamiento de Yahvé se consuma con el pecado del hombre, el retorno a Yahvé depende sólo de la voluntad y la acción divina: *él,* sólo él puede abrir de nuevo el camino de la vida, y lo hace a través del juicio. Mediante la gracia del perdón, el pecador es invadido (graciosa e irreversiblemente) por el amor redentor de Yahvé (cf. Is 44,21s).

Esta idea de una promesa de conversión como salvación que el propio Yahvé va a crear muestra que el «retorno», la «vuelta a Yahvé», no significa una vuelta atrás, un giro radical de la historia o algo semejante. La conversión anunciada tiene un carácter fundamentalmente escatológico (ante todo en sentido veterotestamentario); se trata de una conversión que realizará Dios mismo, el que escogió a Israel en la historia, el creador del hombre y de todo el universo y, *como tal,* aquel a quien tiende la «conversión» definitiva o escatológica.

4. Es claro que esta conversión llevada a cabo por Yahvé no consiste simplemente en *buscarle,* en salir a su encuentro por iniciativa propia. El hombre debe dejarse convertir por Dios, para así volver a él y sólo a él, renunciando a todas las demás posibilidades y realidades, aceptándole a él y sólo a él como Yahvé Dios, como *la* salvación y confesando con su vida y su conducta (cf., por ejemplo, Os 14,3s; Jr 3,22s; 31,18; 3,19). Todo otro retorno —el retorno a la patria, a Jerusalén, a la libertad política, etc.— se realizará y es deseable sólo como consecuencia y fruto de la conversión y del retorno fundamental. Todos los bienes y valores inherentes al retorno y que Israel procura recuperar deben verse y valorarse, recibirse y disfrutarse exclusivamente como don de Yahvé. La vuelta a Yahvé y la comunión (de alianza) con él deciden en qué medida se van a recibir en cada situación histórica esos otros bienes y valores. En esta perspectiva se pueden comprender los diversos matices de la predicación profética sobre la conversión. Nunca se pide propiamente la conversión y el retorno al culto y a la política, ni siquiera al santuario y a las piadosas costumbres de los antepasados, sino sólo a Yahvé. Todo lo demás queda descalificado como ídolo. En Jeremías resalta el aspecto individual: deben convertirse (cf., por ejemplo, Jr 18,12) y renovarse (cf. Jr 32,39ss; Ez 12,19) los pensamientos y los corazones. La exigencia es aún más concreta en Ezequiel: la conversión significa no cometer delitos contra los hermanos y apartarse del culto pagano. La invitación a la conversión se plantea en términos de actualidad, como algo que debe realizarse en cada momento histórico: vuelta a Yahvé *ahora,* hoy, en *la* situación histórica en que se encuentra el pueblo, rebelde o dócil para dejarse llevar por Yahvé hacia la salvación definitiva.

5. Debemos añadir que esa conversión y retorno a Yahvé (que él mismo llevará a cabo) implica y exige la *fe,* es decir el conocimiento y

reconocimiento práctico en la vida de que Yahvé y sólo él es Dios[6]. Aquí se sitúa la lucha de los profetas por el llamado monoteísmo veterotestamentario.

«Conversión» significa, en última instancia, la vuelta incondicional y definitiva a la verdad, a la verdad efectiva y real, y ello en nombre de Dios y también del hombre en su dignidad original. La idea del juicio como conversión realizada por Dios mismo es la salvación del hombre, y esto quiere decir liberación de todos los ídolos y de todo poder que esclaviza al hombre y le hace perder su propio ser, su libertad y dignidad. Conversión significa *ser liberado* (de nuevo) *para Yahvé,* volver (de nuevo) a Yahvé como único Dios verdadero, cuyo nombre (y, por tanto, cuyo «ser») es precisamente *Yahvé.* Ello implica, negativamente, la renuncia a todo dios-ídolo, de cualquier tipo que sea, no porque se trate de realidades —pues no tienen consistencia, son pura «nada» (Isaías)—, sino porque son ficciones humanas que apartan al hombre del único Dios verdadero. Formulado en otros términos: conversión significa fe auténtica, es decir, afirmarse, fundarse, apoyarse en *el* único Dios de verdad (y verdad incluye fidelidad): Yahvé. En este sentido, la conversión tiene como efecto una purificación, siempre necesaria, de la imagen y el concepto de Dios. Todo rechazo del Dios Yahvé significa negar al único Dios verdadero, fabricar ídolos y privar al hombre de la dignidad de que fue originariamente investido. El apartamiento de los dioses e ídolos lleva al conocimiento y reconocimiento práctico de que Yahvé es el único Dios. Esto no tiene nada que ver, como se comprende ahora, con la proclamación, más bien teórica, de un «monoteísmo» frente a cualquier forma de politeísmo. La exigencia fundamental es el conocimiento y reconocimiento de la verdad, pues sólo ésta es vida, salvación, raíz de los bienes prometidos a los que vuelven (mejor, se dejan volver) al Dios Yahvé, el único que realmente posee el poder y la voluntad de dar vida en plenitud. La conversión lleva a la confesión del único Dios, Yahvé, pero no como una fórmula teórica y abstracta, sino como expresión de un retorno vital que se traduce en comportamiento práctico frente a aquel que da al hombre el ser y todo bien.

6. Lo anterior nos sugiere el último aspecto que debemos considerar. La conversión como un volver a Yahvé, único Dios verdadero, salvador, implica el rechazo de toda *imagen* falsa y degradante del *hombre,* el retorno al «origen», a lo que el hombre puede y debe ser auténticamente, a saber, un ser creado por Dios a imagen suya. La conversión como juicio para salvación del hombre incluye la conversión del hombre a sí mismo, es decir, la renuncia a todos los poderes y apoyos que rebajan al hombre, para que el Dios Yahvé pueda restituirle la dignidad humana de origen, la libertad y la capacidad de actuar en el mundo. El celo que Dios pone en la conversión del hombre no es sino

[6] Para estas reflexiones, cf., junto a las obras teológicas sobre el AT (cf. bibliografía), H. W. Wolff, *Jahwe und die Götter in der atl. Prophetie. Ein Beitrag zur Frage nach der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt;* EvTh 29 (1969) 397-416.

el *celo por su criatura,* por la dignidad con que invistió al hombre al constituirle señor del universo, no sometido a ningún poder creado. La llamada a la conversión que los profetas hacen a Israel está siempre relacionada con la llamada a la fe en Yahvé, es decir, a la confianza y al asentamiento de la propia existencia en el único Dios salvador. Ello implica el abandono de todos los ídolos, a los que el hombre no puede someterse sin renunciar a su dignidad. Esta constante desacralización del mundo por la llamada profética a la conversión se hace en beneficio del hombre y de su inserción en un orden de salvación y libertad. Por eso la conversión comporta un retorno a la libertad originaria del hombre.

Esto aparece más claro si tenemos en cuenta algunos ejemplos de la historia concreta de Israel y el influjo que en ella ha ejercido la predicación profética. El profeta Oseas tiene que luchar contra el sincretismo de los cultos cananeos de la fecundidad. Del indiferentismo religioso y de una actitud puramente intramundana, Israel es llamado a la conversión: «Yo soy Yahvé, Dios tuyo desde Egipto. No has de reconocer a otro dios que a mí, ningún salvador fuera de mí» (Os 13,4). El que liberó de los egipcios, el pastor del desierto es también el creador que regala los frutos de la tierra. Aquí se pone en evidencia a los falsos dioses (los baales) como simple ideal económico mitificado. Los factores económicos son elevados a la categoría de potencias supremas. El pecado de Israel ha consistido en divinizar las fuerzas de la creación, que no hacen más que obedecer a la voluntad de Yahvé, que las ha puesto a disposición del hombre. De ahí la lucha de Yahvé por convertir y dignificar a Israel. En Isaías, dentro de otra situación histórica, el problema es la mitificación del poder político y bélico (cf. Is 2,6-4,6). El celo de Dios no se enciende contra los presuntos dioses, que son pura nada, sino contra el pueblo que se ha apartado de él. Las consecuencias de esa servidumbre idolátrica son: «el hombre es humillado, el hombre es degradado» (2,9), es decir, el hombre pierde su dignidad y queda reducido a niveles infrahumanos. Con el llamamiento a la conversión, Yahvé pretende que este hombre amado de él, este hombre esclavizado, se vea libre de los ídolos y, para ello, el mundo sea desacralizado.

La conminación a la conversión y al juicio hablan en favor de la nueva humanidad del hombre, más allá de toda opresión y de toda exaltación orgullosa. No es muy diferente la situación en el Deuteroisaías: cf. Is 44 y 45. El llamamiento a la conversión y la proclamación de Yahvé como único Dios apuntan como fin a la salvación del hombre. Y esto significa en concreto que *la* preocupación de Yahvé no es sino el hombre liberado; éste debe acabar con la falsificación de la verdadera imagen del mundo y del hombre. Frente a Yahvé, todos los simulacros y figuraciones, religiosas o no, tienen que quedar reducidas a su realidad creatural para estar al servicio del hombre. Así se hace justicia no sólo a Yahvé, sino también al hombre y al mundo: que sean lo que son en realidad. A través de estos ejemplos se ve con suficiente claridad

cómo en el fondo del llamamiento a la conversión (correctamente entendido) que hacen los profetas veterotestamentarios está el tema de la liberación teológica y antropológica; en último término, se trata de la salvación definitiva que va a traer Yahvé, que el hombre no es capaz de alcanzar por sus propias fuerzas, aunque puede disponerse a ella por la conversión y la fe. Y puede disponerse no sólo en el plano teórico y «religioso», sino en el sentido veterotestamentario de escuchar la palabra de Yahvé, cualquiera que sea la dimensión humana en que esa palabra se deje oír.

c) Debilitamiento de la idea de conversión.

La altura a que se movió la idea de conversión en los profetas no pudo mantenerse en la historia posterior de Israel. Es verdad que hay excepciones. Pero es significativo que la conversión personal y total a Dios, en el plano individual y colectivo, que predicaron los profetas va revistiendo poco a poco el significado de una enmienda de faltas concretas, sobre todo contra la ley, hasta quedar en una simple conversión a la torá. Aún se mantiene la idea de que la conversión tiene que ser obra de Dios, pero se destaca cada vez más el imperativo de la penitencia como aportación humana necesaria para la conversión. Se inicia un desplazamiento progresivo hacia el legalismo: se equipara conversión con obediencia a la ley, desplazamiento cuyas consecuencias alcanzarán tanto al fariseísmo como a los esenios y Qumrán. Esta nueva perspectiva repercute en la idea de conversión como se ve en la literatura rabínica. Aquí prevalece el sustantivo *b*^{e}*šuba* frente al verbo *šub*. Se introduce una expresión, infrecuente en el AT, «hacer penitencia», lo cual indica que se valora la aportación humana en mucha mayor medida que en el AT. Se introduce también la idea de «conversión» frecuente, es decir, de penitencia frecuente. Esta idea era corriente en tiempo de Jesús.

3. *Metánoia en el NT*

a) Datos filológicos.

Μετανοεῖν y μετάνοια aparecen con frecuencia, sobre todo en los sinópticos; rara vez en Pablo, y nunca en Juan. En el Apocalipsis reaparecen como exhortación a las comunidades. A excepción de dos pasajes, donde se habla de «arrepentirse» (Lc 17,3s) o «arrepentimiento» (2 Cor 7,9s), el término empleado es «conversión» o «convertirse», que sin duda deriva su significado, a través de la literatura rabínica, de *šub*. De ese modo, el NT recupera la vieja idea de «conversión» de los profetas veterotestamentarios, pero con un matiz totalmente nuevo. Se coincide en subrayar la transformación radical de las relaciones Dios-hombre y hombre-Dios.

b) Μετάνοια en Juan Bautista.

Los tres sinópticos describen la predicación y actividad de Juan Bautista como llamada a la μετάνοια y al bautismo penitencial. El núcleo de su predicación es «conversión» en la forma más radical: Mc 1,4-8; Mt 3,1-12; Lc 3,1-11. Ante la inminencia de la βασιλεία τοῦ θεοῦ, cuya llegada se presenta como juicio para esta generación al que nadie podrá escapar, se impone la necesidad de la μετάνοια. Aunque no se trata de una idea absolutamente nueva, la verdad es que nunca se había predicado tan categóricamente sobre la conversión en su sentido definitivo y total. Se trata de convertirse «una vez por todas», lo cual es tarea de *todos* los hombres: el pecador (Lc 3,12s), el pagano (Lc 3,14) y el piadoso que se imagina no tener necesidad de convertirse (Lc 3,7s). En segundo lugar hallamos el tema del *bautismo:* βάπτισμα μετανοίας. Aquí confluyen singularmente la acción del hombre (confesión de pecados, penitencia, bautismo) y la acción de Dios: la conversión es algo que el hombre recibe de Dios como don o regalo, pero sin quedar por ello dispensado de las obras, de la penitencia que debe dar fruto (cf. Mt 3,8). Otra nota singular, sobre todo en contraste con la conversión que *predicará Jesús y que examinaremos después, es el tono sombrío de la* predicación del Bautista. Este profeta de la renuncia y de la huida del mundo se centra en la inminencia del juicio al que nadie podrá escapar. No aparece todavía la novedad del ofrecimiento de gracia que pronto se revelará por boca de Jesús y que al mismo Juan le parece problemático: Mt 11,2-6; Lc 7,18-23.

Lo peculiar de la predicación del Bautista consiste en los siguientes aspectos. Por una parte, reasume, frente a los fariseos y demás sectas judías, la idea de μετάνοια propia de los profetas; pero, por otra, la acentúa hasta el extremo. La explotación se encuentra en su conciencia de tener que enfrentar a *su* generación con la opción última, ya que es inminente el cumplimiento de la conversión que realizará Yahvé en persona, conversión que habían anunciado los profetas. Su predicación se dirige a esta generación «última», porque *ya* ha comenzado el juicio, *el* día de Yahvé. Hay que producir «frutos de penitencia» (Mt 3,8ss; Lc 3,7s), no ya (como es el caso de los fariseos y esenios, entre otros) para acelerar el final, es decir, la salvación, mediante el cumplimiento exacto de la ley, sino para salir al encuentro de alguien que ya está en camino. Esta idea se refuerza con la otra característica del Bautista: el «bautismo de conversión para el perdón de los pecados» (cf. Mc 1,4). Juan es denominado *el Bautista* porque no predica el autobautismo, sino que invita a dejarse bautizar por él, último mensajero de Yahvé. Pero este bautismo se administra con vistas a aquel que, más allá del Bautista, precursor inmediato y pregonero del juicio, lo llevará a su plenitud y perfección. Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles (Mt 3,10); el juicio final es inminente. Juan Bautista se encuentra, con su predicación penitencial, en una situación única: es, literalmente, el último profeta y pertenece, por tanto, al AT; pero, al mismo tiempo, está en el umbral

del Nuevo. *Después* de él no vendrá ningún otro que invite a la conversión como preparación para la venida de alguien (ese profeta llegaría demasiado tarde). De ahí la irrepetibilidad del bautismo. Así como el bautismo de Juan era una preparación para el juicio inminente de Yahvé, también su llamada a la conversión apunta a lo mismo y no a la observancia de la ley veterotestamentaria o a algo así como la formación de una comunidad para el futuro. La conversión y el bautismo de Juan se insertan en un contexto de urgente expectativa ante la llegada de alguien. Porque Juan era consciente de que con su predicación cumplía una misión de Yahvé, el pueblo podía comprender, a través de su figura y de su palabra, que estaba próximo el día de Yahvé, el día del Mesías, en la persona de aquel que se iba a presentar como Mesías del mismo Yahvé, no sin antes dejarse bautizar por Juan. La conversión y el bautismo de Juan apuntan a ese que ya no bautizará (sólo) con agua, sino con el soplo santo de Yahvé.

c) La exigencia de conversión en Jesús.

Al hablar de la llamada de Jesús a la conversión, los sinópticos utilizan los mismos términos que en el caso de Juan Bautista. Pero la equivalencia formal no debe hacernos ignorar la gran diferencia que media entre (el don y) la exigencia de Jesús y la del Bautista. Jesús era la persona a cuyo servicio estaba el Bautista. Su preeminencia sobre el Bautista consiste exactamente en que Jesús era (y es) la personificación de la inminente βασιλεία τοῦ θεοῦ. El Bautista no vincula a nadie a su persona ni pretende que el que viene a él le siga, como hará Jesús. Lo que constituye la diferencia esencial entre la predicación de Juan y la predicación de Jesús y de la Iglesia (primitiva) es que ahora —como cumplimiento de las profecías y a la vez como novedad insospechada— esa predicación se hace εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ. Aunque los evangelios no transcriben literalmente la predicación del Jesús terreno sobre la conversión, es claro que se distingue de la forma que le dio la Iglesia primitiva.

El punto decisivo se encuentra en Mc 1,15; «Se ha *cumplido* el plazo, ya llega el reinado de Dios. Enmendaos y creed la buena noticia» (cf. también Mc 6.12; Mt 11,20s; Lc 5,32; 10,13; 11,32; 13,3.5). Sólo llegaremos a comprender el sentido de la llamada de Jesús a la conversión mediante un análisis de ese *cumplimiento* en su núcleo esencial, en su «contingencia» dentro de la historia de la salvación y en su orientación hacia la plenitud escatológica y definitiva. Jesús *en persona es* ese cumplimiento.

La nota distintiva de la exigencia de *metánoia* en Jesús es su radicalidad, todavía mayor que la de Juan Bautista, ya que esa conversión va ligada a su persona y tiene que orientarse inexorablemente hacia ella (cf. cristología), a pesar de su apariencia humilde e insignificante, hasta causar escándalo; en Jesús se encarna el reino de Dios. Es lo que se deduce de pasajes como Mt 11,20-30 (cf. Lc 10,12-24), Mt 12,38-45 (cf. Mc

11,16.29-32; Lc 5,32; 15,1ss); en los milagros de Jesús se demuestra a todos los que están dispuestos a convertirse que él es «más importante que Jonás», incluso «más que el templo» (cf. Mt 12,6.14s). Las exigencias de Jesús alcanzan a todos los hombres, pues todos son pecadores. Se trata de decidirse totalmente por Jesús, que en el *juicio* trae la *gracia* y en ésta el juicio salvador. En Jesús se encarna la salvación redentora de Yahvé, a la que han de convertirse todos los hombres. Las exigencias de Jesús, tal como aparecen, por ejemplo, en el sermón de la montaña expresan el contenido y el efecto de la llamada a la conversión. Es claro el contraste con la idea de conversión de los fariseos y otros grupos similares, que se esfuerzan en alcanzar la salvación a base de un legalismo llevado al extremo. Un solo pecador que se convierte produce al cielo (es decir, a Dios) más gozo que los noventa y nueve justos restantes (cf. Lc 15,7.10; 18,10-14; Mt 5,20). Se trata de reconocer, con todas sus consecuencias, que Dios —y sólo él— perdona, sin la aportación autónoma del hombre (cf. Lc 17,10). Hay que dejarlo todo, comenzando por la pretensión de salvarse por esfuerzo propio, y abandonarse a la misericordia de Dios en Jesús (cf. Lc 18,9-14; Mc 11,17-27).

Es lo que se expresa con la mayor elocuencia en el símil de la *infancia* (cf. Mc 10,14ss, entre otros pasajes). Ese símil viene a ilustrar el aspecto decisivo: no se pide sólo arrepentimiento de los pecados, ni la conversión a Dios tal como la entendía el AT e incluso Juan Bautista, sino algo totalmente nuevo (que como *tal* existencia es ya gracia de la *nueva* alianza): hacerse niño ante Dios, como la actitud fundamental de la conversión neotestamentaria[7]. En esa imagen aparece la plena (y nueva) esencia de la μετάνοια que Jesús va a exigir y traer en nombre de Dios (Padre). Jesús revela a Dios Yahvé de forma completamente nueva (aunque siempre como prolongación y cumplimiento de la revelación veterotestamentaria); revela a Dios como *su* Padre (cf. la invocación *Abba* y Mt 11,25-30 par., pasaje que no por azar aparece en conexión con el juicio de Jesús sobre el rechazo de la conversión), como Padre que perdona, que quiere adoptar (en Jesús) al hombre como hijo. Debido a esta revelación de Dios en Jesús, el hombre ha de ver a Dios y verse a sí mismo de una forma nueva: Dios no pide penitencia ni legalismos, regala gratis el perdón y como condición pide sólo fe. Ya no se dice «convertíos» (en sentido veterotestamentario y judaico: esenios, Qumrán, etc.), sino «alerta, estad preparados». La conversión no debe obedecer a miedo y angustia ante el juez, sino que ha de ser fruto de la fe y respuesta confiada de amor de quien se sabe agraciado por Dios y aceptado como hijo. Dado que Jesús es la salvación del Dios Yahvé que no sólo anuncia la salvación, sino la realiza, la conversión personal que Jesús espera consiste en la aceptación y apropiación de este don gratuito, con el gozo de la redención (cf. Mc 10,15), que traerá como consecuencia el dejarlo todo por Jesús (Mc 10,28-31) o arriesgando todo

[7] Cf. además especialmente E. Neuhäusler, *Anspruch und Antwort Gottes* (Düsseldorf 1962) 134-140.

por él (Mt 13,44ss)[8]. Así se comprende que, como consecuencia de esa conversión, brote una «increíble» confianza en Dios Padre, que da todo a todos, a aquellos que se abren a su reino y a su (nueva) justicia (cf. Mt 19,12; Lc 9,62; 14,26). Esta es la perspectiva fundamental del NT; cf. Mt 22,1-14 par; Mc 4,1-20: la gracia de la conversión compromete al hombre entero. Jesús entrega el reino de Dios al hombre, para que éste, en respuesta de fe, se entregue como niño a ese reino. Todo esto era impensable e inalcanzable en la religión de la torá. Esto muestra hasta qué punto la «conversión» es —en la nueva revelación de Dios, en el acontecimiento salvador de Cristo— una novedad radical. No es que la conversión y la penitencia sean «facilitadas» o declaradas cesantes por Jesús; todo lo contrario. En la perspectiva de *esta* revelación de Dios, manifestada en la persona y en las obras de Jesús, el hombre debe verse a sí mismo como pecador (en un sentido nuevo), debe negarse a sí mismo, para que el Dios del perdón le pueda salir al encuentro y para que vuelva a ser lo que Dios quiso «en el principio» (cf. Mc 8,34-38, entre otros pasajes).

d) *Metánoia* en la primitiva predicación cristiana.

También en la predicación apostólica aparece la conversión como una exigencia fundamental; la conversión «postula una idea nueva del Dios que salva en Cristo. En la predicación apostólica, la conversión va estrechamente ligada a la fe en Jesús, a quien los hombres han crucificado, pero Dios ha resucitado»[9]. Esta idea se desarrolla especialmente en los Hechos. También en Heb 6,1 aparece la conversión como pieza fundamental de la catequesis del cristianismo primitivo. En los escritos del NT se recoge todo el contenido del AT y queda elevado en una perspectiva neotestamentaria, principalmente con la idea de revelación de Dios Padre, en Jesucristo, por el Espíritu Santo. La fórmula usual reza así: conversión a Dios y fe en el Señor Jesús, para recibir la plenitud del Espíritu Santo (cf. Lc 24,46-49; Hch 2,28; 20,21; 5,28-32). Esa fórmula no expresa, en definitiva, otra cosa que el cumplimiento de lo que anticipaba toda la predicación profética del AT sobre la conversión. Esta nueva exigencia de conversión afecta tanto a judíos como a paganos, en cuanto partes integrantes de una *única* humanidad (cf. Rom), a la que el Dios del perdón y de la redención se ha manifestado y que a su vez debe volver definitivamente a Dios (cf. Hch 2; 2,13-18.19; 5,31; 13,23.32s; Hch 11,18; 17,30s). Es significativa la conexión existente entre la predicación de conversión y el anuncio de la cruz y la resurrección y de su decisivo significado salvífico, de un lado, y la exigencia de conversión y bautismo (cristiano), de otro. Finalmente, no hay que olvidar que la «Iglesia de Jesucristo» comienza a existir a partir del acon-

[8] Cf. *ibid.*, 12, 132-140; W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre* (cf. nota 2) 186-189.

[9] R. Schnackenburg, *Umkehrpredigt* (cf. nota 1) 48.

tecimiento fundamental de la conversión, tal como se realiza, principalmente, en el sacramento que representa la entrada en la Iglesia como comunidad de salvación.

La innegable diferencia existente entre la exigencia de conversión del Jesús terreno y la predicación de conversión de la Iglesia primitiva se funda (entre otras causas) en la diferente situación de los respectivos oyentes (por ejemplo, los discípulos de Jesús frente a los judíos y paganos que han de ser evangelizados o los miembros de la comunidad eclesial). Según la forma concreta en que se realiza la salvación de Dios en Jesucristo, se orienta el sentido de la llamada a la conversión y de su realización concreta en los oyentes. Sólo en el acontecimiento de la cruz y la resurrección se ha revelado definitiva y eficazmente la acción salvadora de Dios.

Pablo se mueve en su predicación sustancialmente en esta misma línea, si bien los conceptos y el lenguaje no son los mismos. En Pablo, lo que hasta ahora se nos ofrecía como μετάνοια se presenta más bien bajo el término y el contenido de πίστις. En esta palabra están incluidos los principales estadios de la μετάνοια: apartamiento de todo lo que se opone a Dios (cf. 2 Cor 12) y esfuerzo por un comportamiento correcto frente a él (cf. Rom 2,4s). Pero Pablo propende, sin duda por influjo de su polémica con los judaizantes, a poner el acento en el carácter «gratuito» de la justificación y, en consecuencia, en la fe. Así, es significativa su contraposición entre la vida (conducta) anterior y la nueva realidad que se inicia en virtud del don de la fe, aceptado sobre todo en el bautismo. El contenido de la idea de conversión en el AT y en Jesús se expresa en Pablo con la imagen de la muerte del hombre viejo y la creación del nuevo. Se habla de la nueva creación, de una renovación fundamental del hombre, que sólo Dios puede producir (cf. 2 Cor 5,17; 1 Cor 6,9-11; Col 1,21-23; 2,13; 2 Tes 2,13; Ef 2,3-7 *passim*). Todo esto implica una orientación completamente nueva de la vida (cf. Gál 5,25; Rom 8,12s *passim*). Más tarde volveremos sobre algunos detalles concretos.

En *Juan* llama la atención que no se hable para nada (al menos literalmente) de conversión; tal vez quería evitar los vocablos de sabor judaico. De todos modos, el contenido de la conversión sí está claramente presente en Juan y se expresa principalmente con la palabra πίστις. Más abajo analizaremos los distintos elementos de la doctrina de la conversión y de la fe en Pablo y en Juan. Aquí parece importante recordar que los escritos neotestamentarios tardíos proceden con frecuencia de la polémica entre la idea genuinamente cristiana (por tanto, nueva) de la conversión y la interpretación del judaísmo. Hubo diversidad de influjos mutuos. Sólo nos resta hacer una observación: lo característico de la idea de conversión en el NT y en la Iglesia (primitiva) aparece precisamente cuando se contrasta con otros movimientos contemporáneos; mientras la comunidad de Qumrán, por ejemplo, formó una secta (judía) exigiendo de sus miembros una obediencia formalista y extrema a la torá, así como el amor a los correligionarios y el odio al resto de los

hombres, en Jesús y en la Iglesia primitiva se advierte la tendencia contraria: *todos* los hombres son llamados a la conversión porque a todos se dirige el amor y la gracia de Dios Padre, anticipándose a la propia confesión y penitencia. Lo decisivo en la conversión a Dios no es lo formal, sino lo personal; la conversión debe manifestarse en el comportamiento frente a todos los hombres, sobre todo frente a los enemigos; debe ser un comportamiento propio del que desea seguir las enseñanzas de Dios, es decir, de Jesús.

SECCION SEGUNDA

EL BAUTISMO COMO SACRAMENTO DE CONVERSION

I. TEOLOGIA BIBLICA DEL BAUTISMO

Todos los escritos del NT presuponen el bautismo como un rito de entrada en la comunidad de Jesucristo. Esto se da por supuesto en las diversas reflexiones teológicas que aparecen en los escritos neotestamentarios sobre la realidad del bautismo. Pero en todo el NT no se hace alusión alguna al acto del bautismo; se da simplemente por conocida la existencia y forma de ese acto. Esto no deja de crear dificultades a la hora de precisar en qué consiste el bautismo como hecho (sacramental) o cuál es la teología neotestamentaria del bautismo, de forma que no se interpreten los textos a la luz de concepciones tardías. Por eso será conveniente distinguir dos cuestiones: el acto ritual con sus antecedentes y cómo se interpretó y valoró teológicamente en el NT el hecho del bautismo. Esta misma articulación se impone si partimos del problema del origen del bautismo, donde hay que distinguir entre el *rito* (con sus elementos), el *sentido* de los ritos y lo que el *bautismo* cristiano como hecho salvífico (sacramental) significa y realiza[10].

1. *El acto bautismal y su origen*

a) Abluciones rituales en el AT.

En la ley del AT encontramos una amplia gama de prescripciones sobre purificaciones mediante ablución y aspersión; las más específicas aparecen en Lv 11-15, Nm 19 y otros pasajes similares del AT (cf., además, en el NT, por ejemplo, Mc 7,2ss; Jn 2,6; Hch 16,13). Los casos en que el israelita incurría en impureza, como el contacto con cadáveres, leprosos, animales impuros, etc., están evidentemente relacionados con la impureza *cultual.* Unas veces el impuro tiene que lavarse todo el cuerpo; otras le basta someter al rito de purificación determinadas partes del cuerpo y los vestidos. A veces también hay que lavar utensilios y vasijas. Además, se da una purificación por el fuego. A través de estas purificaciones, el israelita es admitido de nuevo a la comunidad y al sacrificio cultual. Por lo demás, muchos textos de los profetas aluden a esos ritos de purificación con agua o fuego, aunque generalmente insisten en su contenido intrínseco o en su finalidad religiosa.

[10] Para lo que sigue cf. especialmente A. Stenzel, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958). G. Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche,* en *Liturgia* V, 641-808.

La frecuente crítica de que los hacen objeto no va dirigida a las abluciones, etc., como tales, sino a la actitud interior con que se practican.

En la época del judaísmo posexílico las abluciones rituales fueron adquiriendo cada vez mayor importancia. Para nosotros es interesante notar que este hecho corre paralelo con una observancia de la ley cada vez más rápida, pero también más expuesta a malentendidos, como la idea de que la acción divina depende del esfuerzo humano. Las abluciones y aspersiones se multiplicaron y fueron mucho más allá de lo prescrito; la repetición se convierte en uso general. La forma del rito purificatorio —aspersión o inmersión, agua común o agua «viva», es decir, corriente— se determina cada vez con mayor detalle y minuciosidad. Lo que importa es la observancia legal, mientras que la idea de perdón divino queda relegada a un segundo plano. Es típica la actitud de los fariseos, que tenían que lavarse incluso cuando habían sido tocados por un no fariseo.

Todo esto pone de manifiesto un segundo aspecto: las abluciones, en su teoría y en su praxis, contribuyeron a la ruptura de la unidad del pueblo de Dios; el resultado fue la formación de sectas que se distinguían por el cumplimiento cada vez más riguroso de la ley, cuya identidad se cifraba en las reiteradas abluciones. Caso típico son los esenios y los miembros de la comunidad de Qumrán. Estos grupos conceden una importancia capital —incluso más que los fariseos— a los baños purificatorios, a los ejercicios de penitencia y a otras prácticas legales.

No consta que entre los esenios y otros grupos (Qumrán) se diese alguna forma de bautismo o baño purificatorio como *rito de iniciación;* en cambio, el llamado *bautismo de prosélitos* debe interpretarse como un rito de iniciación. Y no es seguro que en tiempos de Jesús este rito existiera como algo fijo y habitual. Los paganos, al no cumplir las leyes purificatorias del Levítico, eran considerados por los judíos como impuros; de ahí que los paganos convertidos al judaísmo tuvieran que someterse no sólo a la circuncisión, sino también a un baño de purificación (el tercer momento del rito de iniciación para los prosélitos era el sacrificio). Lo importante para nuestro tema es que el prosélito *se sumergía por sí mismo* en agua —a ser posible, corriente— ante testigos judíos. La fe en el único Dios y el conocimiento de los preceptos principales eran requisito previo para el bautismo. Por el baño de inmersión, el prosélito quedaba cultualmente puro y era admitido al sacrificio. Rara vez —quizá nunca— acompañaba a este «bautismo» una confesión de los pecados. No era el bautismo lo que se consideraba como rito de reconciliación y perdón de pecados, sino la participación en el sacrificio.

b) El bautismo de Juan.

El «bautismo de conversión para el perdón de los pecados» (cf. Mc 1,4 par.) que administraba Juan representa en muchos aspectos una novedad, frente a los múltiples bautismos y abluciones de su tiempo y en-

torno. Juan se presenta como profeta autónomo, no como miembro de la clase sacerdotal establecida (aunque era hijo del sacerdote Zacarías), ni como doctor de la ley, ni en nombre de algunos de los movimientos religiosos contemporáneos; tiene conciencia de que se le ha encomendado una singular misión divina: la de ser el último heraldo del inminente día de Yahvé. Juan establece una relación esencial entre su radical predicación de conversión y el bautismo. El mismo califica su bautismo como bautismo «con agua», es decir, provisional, que «sólo» sirve para preparar el recibimiento de aquel que ya «en estos días» bautizará «con Espíritu Santo» (cf. Mc 1,8; Hch 1,5; 11,16). Hasta qué punto se vio este bautismo como algo singular dentro del abigarrado marco de bautismos y baños de purificación, se puede deducir del sobrenombre de «Bautista» que se dio a Juan. Aunque análogo a otros ritos en la forma externa, el bautismo de Juan es totalmente original. No podía repetirse y poseía un carácter escatológico, como lo prueba la conversión que exigía y a la que estaba vinculado. Además, no era una autoinmersión o autobautismo: requería un bautizante y un bautizando. El término técnico empleado por el NT es βαπτίζω (βάπτισμα), que luego se adoptará para el bautismo cristiano. Posee el sentido específico de «bautismo con agua» o «sumergir en agua» como acción del bautizante sobre el bautizando. Frente a los bautismos de los esenios y otros, el de Juan se distingue, además, por estar destinado a todo el pueblo de Israel, no sólo a los escogidos o a separados. Debe definirse como «bautismo de conversión» para Israel (en la perspectiva de la misión de Juan). Es verdad que también el bautismo de los prosélitos era irrepetible, pero se trataba de un *auto*bautismo, mientras que los convertidos en el sentido de la predicación de Juan tenían que hacerse bautizar por él como enviado de Dios. Aún más importante es que el bautismo de los prosélitos confería (sólo) la pureza levítica a los *paganos* que ingresaban en el judaísmo; en cambio, el bautismo de Juan estaba previsto como bautismo de conversión precisamente para los judíos. El que se hacía bautizar tenía que confesar sus pecados (cf. Mc 1,5); el fin del bautismo era la preparación inmediata para la llegada del reino de Dios en la persona de aquel que debía bautizar «con Espíritu Santo».

También Jesús se sometió al bautismo de Juan (cf. Mc 1,9ss; Mt 3,13-17; Lc 3,21s; Jn 1,29-34)[11]. En aquella ocasión tuvo lugar la primera proclamación pública de Dios Padre sobre su Hijo como salvador. Hay, además, un nexo evidente entre el descenso del Espíritu sobre Jesús y algunos textos como Jn 1,33; 3,1-13, entre otros. Finalmente, los Santos Padres consideraron desde los primeros tiempos el bautismo de Jesús por Juan en el Jordán como fundamento del misterio pleno del bautismo cristiano.

[11] Cf. MS III, 611-623 (Chr. Schütz).

c) El rito del bautismo cristiano.

Todos los testimonios del NT sobre el bautismo coinciden en que la comunidad cristiana practicó el bautismo desde los comienzos de su existencia. De esta presencia del bautismo en los orígenes de la Iglesia como comunidad cristiana dan testimonio directo o indirecto muchos pasajes del NT. También puede afirmarse que «bautizar» designa siempre el rito del *bautismo con agua;* por tanto (si exceptuamos algunos pasajes, pocos pero inequívocos), no es una expresión simbólica para designar lo «espiritual» o algo similar. Sobre la base de los escasos enunciados que aluden al acto del bautismo pueden señalarse desde el principio algunas notas diferenciales y esenciales del bautismo cristiano. Este tiene en común con el bautismo de los prosélitos el carácter de iniciación. Coincide también con el de los prosélitos y con el de Juan en que sólo se recibe una vez, en contraste con la frecuencia de las abluciones y baños purificatorios judíos. Pero frente al bautismo de los prosélitos, el rito cristiano no es realizado por el bautizando. Requiere, lo mismo que el bautismo de Juan, un bautizante y un bautizando. Del bautismo de Juan se distingue, finalmente, por la significativa fórmula «en nombre de Jesús» o «en nombre del Señor Jesús» (cf. Hch 2,38; 10,48; 8,16; 19,5). Más tarde veremos que no se trata de una simple fórmula.

No hace falta aquí insistir en el análisis del rito bautismal[12]. Basta dejar constancia de que, si bien el rito del bautismo cristiano supone, en algunos de sus elementos, determinados modelos, sobre todo el bautismo de Juan, sin embargo comporta un momento decisivo que desde cualquier perspectiva debe considerarse como único y autónomo: la referencia decisiva en el rito mismo a Jesucristo, es decir, a aquel que, enviado por Dios en la historia, actuó, fue crucificado y resucitado para entrar en su reino divino y en la gloria (cf. Hch 2; Mt 28). Con esto no se niega la analogía con el rito externo del bautismo de Juan, pero éste queda totalmente superado.

2. *Teología del bautismo cristiano según el NT*

a) Teología de los bautismos precristianos (judíos).

Cuando se trata de determinar el sentido y la «eficacia» de los baños y abluciones del AT, especialmente en relación con el bautismo cristiano, hay que tener en cuenta desde qué perspectiva debe emitirse el juicio. Se pueden considerar los ritos desde una perspectiva de historia de las religiones o bien subrayar el lado negativo y la obstinada «incredulidad» de Israel (hasta llegar al rechazo de Jesús como Mesías). Pero también se puede tomar como criterio la función precursora del AT en

[12] Cf. las obras mencionadas; además, A. Stenzel, *Die Taufe Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958).

los planes de Dios. En este último sentido, no deben negarse ni dejarse de lado los aspectos «humanos» —incluso contrarios a la voluntad de Dios— de la era veterotestamentaria, es decir, el hecho de que no haya llegado la plenitud de los tiempos; en esta perspectiva, la no plenitud de la salvación y la ineficacia salvífica de los ritos y acciones religiosas (sean o no de institución divina) se articulan con miras a la plenitud mesiánica en Jesucristo y en confrontación con los ritos neotestamentarios. Entonces aparece lo que aquí interesa: la provisionalidad y, por tanto, la eficacia sólo condicionada de esos ritos veterotestamentarios y su conocimiento o, en la mayoría de los casos, sustitución en el NT.

La eficacia de los baños y abluciones del AT se situaba en el plano de la purificación levítico-cultual. Eran ritos que, de una forma u otra, se ajustaban a la ley de santidad y segregación, en virtud de la cual Israel, como pueblo elegido, quedaba segregado de los demás pueblos, los paganos y, en general, de todo lo profano. Las abluciones purificatorias que se prescribían para los israelitas y sus objetos de uso tenían como finalidad restablecer el estado de santidad de Israel, es decir, su consagración a Yahvé, *en caso de que* un individuo (o todo el pueblo) hubiese perdido la santidad y pureza, la capacidad para poder presentarse con la ofrenda ante Yahvé, el Santo. Es de notar que la impureza (levítica) no siempre se contraía por el pecado; esto es indudable. Por eso podemos afirmar, por lo que se refiere al sentido y la eficacia de las abluciones del AT, que se practicaban con extraordinaria frecuencia porque había innumerables posibilidades de contraer la impureza levítico-cultual. No se conocía un baño u otro género de abluciones comparable con el bautismo cristiano en sus notas de irrepetibilidad y eficacia radical. Por otra parte, no puede atribuirse a las abluciones la virtud de perdonar pecados. Esto mismo puede aplicarse a los ritos purificatorios de los esenios o de la comunidad de Qumrán. La misma frecuencia de las abluciones indica que no se les atribuía una radical virtualidad (espiritual) renovadora del hombre. Algo similar hay que decir del bautismo de los prosélitos. Así, pues, si cabe hablar de una acción ritual de eficacia «análoga», el único posible equivalente veterotestamentario del bautismo será la circuncisión. En su lugar trataremos de este tema.

No debemos perder de vista el anuncio profético según el cual *Dios mismo, Yahvé,* llevará a cabo en el tiempo de la salvación —es decir, del Mesías— una ablución escatológica que tendrá eficacia salvadora y renovadora[13]. Dejando aparte el sentido de cada uno de los textos referentes a esa purificación, lo cierto es que desde los comienzos de la co-

[13] Cf., por ejemplo, Is 4,4: «Cuando lave el Señor la suciedad de las mujeres de Sión y friegue la sangre dentro de Jerusalén, con el viento justiciero, con el soplo ardiente...» Ez 36,25ss: «Os rociaré con un agua pura que os purificará de todas vuestras inmundiacias e idolatrías os he de purificar. Os daré un corazón nuevo y os infundiré un espíritu nuevo; arrancaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Os infundiré mi espíritu y haré que caminéis según mis preceptos y que pongáis por obra mis mandamientos». Cf. también Ez 47,1-12; Zac 13,1; Sal 51,4-9.

munidad neotestamentaria tales textos fueron leídos e interpretados en relación con la acción salvífica de Dios en Jesucristo y con el acontecimiento del bautismo. Lo decisivo en esos textos es el anuncio del acto soberano de Dios que traerá consigo la conversión y renovación total de Israel. Los profetas habían insistido, con respecto a las abluciones y ritos de purificación —que siempre degeneraban en exterioridad, ritualismo y legalismo—, en el sentido auténtico de tales actos: el lavado externo es sólo un signo de la purificación interna del corazón, que siempre es necesario buscar. Lo importante en tales ritos no era lo exterior; debían ser signos de la actitud interior: la disposición a la penitencia y conversión. Pero por falta de verdadera disponibilidad para la penitencia, las abluciones (y ritos similares) eran *de hecho* ineficaces. *Por eso* Dios anuncia que él mismo se encargará de realizar la conversión y la ablución escatológica.

b) Sentido y eficacia del bautismo de Juan[14].

El bautismo de Juan debe valorarse de modo similar a las abluciones y demás ritos preparatorios del AT, que no poseen una plena eficacia (es decir, no perdonan los pecados). Toda la predicación y actividad del Bautista ha de interpretarse en el horizonte del juicio inminente (y dentro de la *idea que de éste se hacía* el Bautista). También la eficacia de su bautismo hay que entenderla como la que corresponde a un rito que prepara para la inmediata aparición del Mesías. Sólo en este contexto de la historia de la salvación se comprende el efecto que debía de producir y producía el bautismo de Juan en los que lo recibían. En cualquier caso, parece claro que Juan no se sintió autorizado para «perdonar pecados en la tierra» (cf. Mc 2,1-12 par.), cosa que sólo competía a aquel en cuyo nombre Juan predicó y administró el «bautismo de conversión»: Jesús. (Sólo) el que viene «después de él» traerá la purificación escatológica y la renovación por el Espíritu Santo anunciada por los profetas. El sentido y la eficacia del bautismo de Juan se puede deducir de lo que fue su misión irrepetible, concreta, salvífica y del juicio que le mereció a Jesús[15]. También el hecho de que fuera Juan quien bautizaba a los dispuestos a convertirse, es decir, que su bautismo no fuera autobautismo, puede iluminar el carácter peculiar de éste como una específica misión divina.

c) Teología del bautismo en el NT.

Antes de entrar en el análisis de las afirmaciones teológicas neotestamentarias que interesan para nuestro tema, debemos advertir que el NT no ofrece una teología específica ni explícita del bautismo. Este nunca aparece como un tema directo; se habla de él dentro de contextos más

[14] Cf. Schlink, *op. cit.*, 654-657, con copiosa bibliografía.

[15] Cf. Mc 1,1-11; Mt 3,1-17; Lc 3,1-22 con Mt 11,2-15; Lc 7,18-30 y Mc 11,27-33; Mt 21,23-27; Lc 20,1-8.

amplios, generalmente en un marco kerigmático y parenético. Ahora bien, las afirmaciones sobre el bautismo en esos contextos son tan numerosas, y a la vez de estructura tan varia, que se impone una opción para poder ofrecer aquí una idea suficiente e inteligible de la teología del bautismo que subyace en los textos neotestamentarios. En cualquier caso, para nosotros la opción ya está hecha desde el momento en que tratamos del bautismo como expresión sacramental de la *metánoia* (entendida en sentido cristiano)[16]. Por eso lo que sigue no debe considerarse como una monografía sobre el bautismo (en general y como sacramento). Nuestra tarea es más limitada y se define por la idea de *metánoia*. Vamos a tratar de desarrollarlo.

1. *Nociones generales.* El NT contiene muchas afirmaciones sobre el bautismo en los más diversos contextos[17]. Pero apenas hay pasajes donde se atribuya expresamente una función propia al bautismo (cristiano) o se invite a recibirlo. Sólo pueden aducirse en este sentido Mt 28,19 y Hch 2,38, quizá también Mc 16,16; Ef 5,14 y otros (pocos) lugares. En Hechos se habla con frecuencia de recepción del bautismo. Este interés por el bautismo se deriva de la intención básica del libro. Había que mostrar cómo la joven Iglesia se desarrollaba maravillosamente en virtud de la acción divina. Para ello se relatan casos de recepción del bautismo y de sus efectos para los primeros pasos de la comunidad cristiana. Sin embargo, la mayor parte de las referencias al bautismo se encuentran en un contexto de exhortación cristiana. Las cartas paulinas son especialmente características a este respecto, En ellas (como en las demás cartas del NT) no se describe el acto bautismal como tal ni se propone una doctrina sistemática sobre el bautismo. Más bien se recuerda, para edificación de la comunidad, la gracia bautismal recibida y su eficacia, como exhortación y estímulo a responder con la adecuada actitud y conducta en la vida y como fundamento de esperanza cristiana. En tales casos se recurre a textos litúrgicos bautismales ya fijados o usuales, como en Rom 13,11ss; Tit 3,5ss; 1 Pe 1,3ss; Ef 2,19-22; 5,14. Para su interpretación correcta hay que atender, naturalmente, a la circunstancia concreta de las frases en el contexto de cada carta, así como a su estructura.

Si nos atenemos en la medida de lo posible a los contenidos esenciales o enunciados objetivos sobre el bautismo, podemos distinguir en líneas generales, varios aspectos. En los enunciados en cierto modo directos sobre el «efecto» del bautismo se habla de perdón de los pecados

[16] También cabe considerar el bautismo desde la perspectiva fundamental de la fe. En todo caso, una exposición a partir de la fe supondría una variación en los planteamientos. En la presente obra general se tratarán todos los puntos importantes sobre el bautismo, aunque no a la manera del tratado tradicional «De sacramentis in specie».

[17] Cf. para lo que sigue, además de los artículos que aparecen en los léxicos y manuales, principalmente R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (Munich 1950); E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe* (véase bibliografía); B. Neunheuser, *Taufe und Firmung* (HDG IV/2).

(Hch 2,38), lavar los pecados (Hch 22,16), purificación (Ef 5,26; 1 Cor 6,11), aspersión del corazón para la liberación de la mala conciencia (Heb 10,22), liberación de la muerte como consecuencia del pecado (cf. Rom 6) y, en general, salvación en el juicio (cf. Hch 2,40.47; Tit 3,5, entre otros pasajes). Junto a esos efectos aparecen como aspectos más positivos la donación del espíritu (Hch *passim*) y los correspondientes efectos, el nacimiento «de lo alto» (Jn 3,5; cf. 1,13), el nuevo nacimiento y la renovación (Tit 3,5), la santificación y justificación (1 Cor 6,11; Rom 6; Tit 3,5). La relación intrínseca con la muerte y resurrección de Jesús se subraya en Rom 6 y en otros pasajes similares. El bautismo realiza y exige a la vez que el cristiano quede revestido de Cristo (cf. Gál 3,2s; Rom 13,14; Col 3,10; Ef 4,23). Hay que mencionar, finalmente, la incorporación a la Iglesia: el bautizado es «introducido» en la comunidad de Cristo (Hch 2,41; cf. 1 Cor 12,13). En forma más indirecta, pero suficientemente clara, se considera el bautismo como el inicio de la existencia cristiana, inicio de una nueva vida, cuya meta es la configuración cristiforme. En virtud del nuevo nacimiento (cf. Jn 3; 1 Pe 1,3) el bautizado se transforma en una «criatura nueva» (2 Cor 5,17), queda inserto en un orden de filiación (Rom 8,29; Gál 4,4ss), con el sello de la fe bautismal (cf. 2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,3) ha obtenido la prenda de la herencia (Ef 1,14), las arras del Espíritu (2 Cor 1,22; 5,5; Rom 8,14ss; 8,23), para que en adelante lleve una vida en consonancia con su dignidad (Col y Ef *passim*).

De las breves indicaciones que anteceden se desprende claramente que el NT aporta un cúmulo de aspectos y nuevas perspectivas sobre el bautismo, cuya fuerza impregna la nueva vida, la vida cristiana. Evidentemente, no se puede resumir en *una* fórmula todo lo que el bautismo abarca y realiza; por otra parte, la multiplicidad de giros siempre distintos es una prueba de que con tales expresiones no se trata tanto de dar una explicación teórica cuanto de testimoniar la acción salvífica de Dios en el bautismo, sea para el individuo o para la comunidad cristiana[18]. Y así se nos plantea la pregunta de cómo podemos expresar conceptualmente los momentos decisivos de la noción neotestamentaria del bautismo, concretamente en el marco temático de este capítulo.

Un análisis más a fondo de los textos da como resultado que la mayor parte de los enunciados sobre el bautismo se encuentran, como indicábamos, dentro de un contexto kerigmático más amplio. En él aparecen dos momentos destacados: en primer lugar, la aseveración de que Dios «en estos días» ha cumplido las promesas hechas a Israel y que, en virtud de ese acontecimiento, todo hombre puede, mediante la fe en el anuncio de salvación, participar en ésta, y esa participación se realiza concretamente en el bautismo. En segundo lugar, la constante vinculación del anuncio de la salvación y del bautismo con el acontecimiento de la cruz y resurrección de Jesucristo. Lo que quiere significar es que Dios ha actuado de un modo nuevo, inaudito, en cumplimiento de sus

[18] Cf. Schlink, *ibíd.*, 658-671.

promesas, pero a la vez de forma insospechadamente nueva, y lo ha hecho precisamente en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesucristo del cual deriva toda la efectividad del bautismo. Todos los pasajes importantes del NT parecen ofrecer estas notas esenciales, sobre todo si se los considera conjuntamente. En el lenguaje bíblico de la conversión, lo podemos expresar así: Dios (Padre) a través de su intervención en el acontecimiento de la cruz y la resurrección ha llevado a cabo la transformación total para la que los hombres se habían incapacitado y a la que generalmente se resistían. Sólo Dios realizó lo que parecía y era imposible al hombre: la conversión en el sentido más radical, anunciada por los profetas sólo en forma velada, la vuelta a Yahvé bajo la forma de la filiación concedida a Jesucristo en el Espíritu, la *metánoia* o conversión a Dios Yahvé, la introducción en el misterio personal intratrinitario de la relación Padre-Hijo en el Espíritu divino. Esta acción salvífica de Dios se cumple, a partir del acontecimiento (histórico) de Cristo, en cada hombre y en todo el pueblo de Dios, fundamentalmente en el bautismo. Desde esta idea fundamental se pueden analizar los enunciados más importantes del NT acerca del bautismo, siempre teniendo presente el objeto de este capítulo: desarrollar las notas esenciales de la μετάνοια cristiana[19].

2. *El bautismo «en el nombre de Jesucristo»*. Junto a la fórmula trinitaria, que sólo aparece una vez en Mt 28, en el NT se habla generalmente del bautismo «en el nombre de Jesucristo» (Hch 2,38; 10,48) o «del Señor Jesús (Cristo)» (Hch 8,16; 19,5; 1 Cor 6,11), o también en fórmula más breve, del bautismo «en Cristo» (Gál 3,20) o «en Jesucristo» (Rom 6,3). Es bien sabido que con esta fórmula se distingue en los Hechos el bautismo cristiano del de Juan. No es posible establecer en forma inequívoca el significado de la fórmula εἰς τὸ ὄνομα; puede querer decir «por encargo de», «con el poder del» nombrado, pero también «por el nombre», «en virtud del nombre». Lo decisivo, en último término, es la referencia esencial a la persona de Jesucristo y su significado para la salvación.

Con la fórmula εἰς τὸ ὄνομα se expresa la entrega a la persona. Entrega que se refuerza con el término σφραγίς, de frecuente utilización: sello y entrega a la persona nombrada. Aunque sólo se acepte que εἰς το ὄνομα Ἰησοῦ significa «en relación a Jesús«, es decir, en relación al hecho salvador acaecido en él y por él, en última instancia se expresa la misma idea: Dios (Padre) ha realizado y fundado definitivamente *la* salvación en Jesús y así ha constituido a Jesús en esa plenitud de poder (cf. Hch 2; Mt 28 y *passim*) desde la cual puede, como dispensador de salvación someterlo todo a sí. Jesús es el Señor, en virtud de su exalta-

[19] No debe malentenderse el sentido de la presente exposición como si los aspectos particulares que en ella se tocan fuesen autónomos o pudieran tratarse aisladamente. Sólo teniendo en cuenta la totalidad de los aspectos se logra una visión relativamente satisfactoria del misterio del bautismo en línea neotestamentaria.

ción al lado del Padre, después de haber cumplido su misión salvadora en la cruz.

El sentido concreto de esa entrega al Señor Jesús se aclara mejor si preguntamos de qué esferas de poder se libera al bautizado para ser entregado al Señor Jesús. Pues bien, el acontecimiento de la cruz tenía como finalidad romper el poder del pecado, de la muerte y de la tiniebla. Del sentido de la muerte de Cristo como muerte al pecado cabe deducir el efecto del bautismo, en virtud de la fuerza de Dios por mediación del Señor Jesús, para el individuo y la comunidad. Muchos textos neotestamentarios sobre el bautismo declaran directamente —y la fórmula «en el nombre de Jesucristo», tomada en su pleno contenido, lo deja entender al menos indirectamente— que el que recibe el bautismo cristiano experimenta como un cambio de poderes. Por la muerte de Jesús queda fundamentalmente vencido el poder del pecado y de la muerte; en la resurrección y ascensión, Jesús queda constituido como «nuevo» Señor que puede ejercer la soberanía sobre todos los hombres, sobre todo el universo, frente a las dominaciones y potestades enemigas de Dios y, por tanto, del hombre. El bautismo es la entrega a *este* Señor, crucificado y resucitado, y a la vez es la liberación del dominio del pecado, la muerte y la tiniebla, y la entrada en el reino de Jesús, Mesías de Dios Yahvé. Pero esto sólo es el cumplimiento de las promesas veterotestamentarias acerca de esa novedad que Dios mismo se proponía crear[20]: la auténtica conversión escatológica y definitiva del pueblo, de toda la humanidad, al único Dios verdadero y a la vida eterna, por la virtud del Espíritu Santo.

Así, pues, en el bautismo no sólo acaece una purificación levítico-cultual o el simple perdón de pecados individuales. El bautizado queda liberado del poder del pecado, salvado en el día de la ira que había anunciado Juan Bautista. El bautismo *supone* para el bautizado la salvación en el juicio final, porque hace participar radical y eficazmente en el triunfo sobre el pecado y la muerte, gracias a la muerte en cruz de Jesucristo. En este sentido, Juan había visto en Jesús «al cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29). Desde esta idea básica se hace comprensible la confianza desbordante del cristiano, que ha sido llamado en el nombre de Jesús, por ejemplo, en Rom 8,34 y otros pasajes. Por supuesto, todo ello comporta la necesidad de la fe en Jesucristo, hijo de Dios, que fue entregado «por nosotros» (Hch 8,37; 8,12; 16,30.32; 19,4; Rom *passim;* y en otros pasajes), lo mismo que en los profetas veterotestamentarios la fe inquebrantable en Yahvé representaba el elemento fundamental de la conversión.

También en Ef 5 se declara expresamente que la obra redentora de Jesucristo, al entregar su vida en la cruz, está orientada a la purificación y a la entrega como meta última, con mención explícita del bautismo y sus efectos. Lo singular de este pasaje es que señala a la *Iglesia* como

[20] Cf. Las profecías veterotestamentarias referentes a nuestro tema: véase *supra,* 115ss, 131.

sujeto del bautismo, «para que Cristo la rescate para sí haciéndola pura y gloriosa» (Ef 5,25ss). Esto enlaza con algo que ya constatábamos en relación con la conversión del pueblo de Israel y de cada uno de sus miembros[21]. Cf. además Cor 12,13 en su contexto. La idea que aquí se expresa constituye también el motivo fundamental de la frase con que el Resucitado introduce y, en cierto modo, justifica en Mt 28 su mandato de misión y de bautismo: «Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues... y bautizad» (Mt 28,18s).

3. *El bautismo como participación en la muerte y resurrección de Jesús: Rom. 6.* Como hemos indicado anteriormente, el NT habla del bautismo desde diferentes perspectivas y, con frecuencia, en relación inmediata y esencial con el acontecimiento de la cruz y la resurrección. Así en Hch 2 y otros pasajes. Este es el contenido de la predicación del Εὐαγγέλιον el día de Pentecostés, en la (primera) venida fundacional del Espíritu, desde el Padre y a través de la exaltación de Jesús como Señor y Mesías (Hch 2,32-36): ahí se traza *la* línea de la historia de la salvación, partiendo de las promesas, pasando por el suceso de la cruz, la resurrección y la exaltación de Jesús como Mesías, hasta la toma de conciencia y el compromiso de fe de cada hombre, por la aceptación del ofrecimiento de penitencia y bautismo (cf. Hch 2,14-41). El lugar «clásico» podría ser Rom 6, que se complementa y confirma con otros muchos: en el bautismo tiene lugar una peculiar participación en el destino de Jesucristo, en su muerte y resurrección.

Los versículos de Rom 6, referentes al bautismo, de importancia capital para nuestro tema, pertenecen al amplio contexto ético-teológico de una exhortación a la comunidad. Pero esta exhortación o discurso parenético hace referencia precisamente a la realidad de lo que ha acontecido en el bautismo: «¿No sabéis?» Es decir: «sabéis muy bien...» Pablo recuerda con énfasis a los romanos (a todos los bautizados) que en ellos se ha realizado una conversión radical que da una nueva configuración a toda su vida, a toda su persona, y ello ha acontecido en el acto del bautismo. Pero éste no es sino la participación actual en lo que aconteció en Jesucristo «por nosotros y por nuestra salud»: crucifixión, muerte, sepultura, resurrección. La tesis fundamental[22] podría formularse así: el cristiano ha escapado radicalmente al poder y a la jurisdicción del pecado; para él no hay ni sombra de posibilidad de quedar prisionero en el pecado o de volver a él o de vivir para él (cf. Rom 6,6.11). Esta situación del cristiano se funda en su condición de bautizado que, a su vez, toma sus momentos esenciales de lo que fue «para nosotros» el destino de Jesucristo[23].

[21] Cf. *supra*, pp. 115-118.

[22] El énfasis que parece poner Rom 6 (sobre todo si se compara con Col 2,12s; 3,1) en el tema de la muerte y sepultura se explica por el contexto de ese pasaje de la carta más que por la idea del bautismo subyacente a la misma. Se trata de una exhortación a los romanos para que ya no vivan en pecado, porque en el bautismo han muerto a él definitivamente. *De ahí* la insistencia en la idea de muerte y sepultura.

[23] Desde este punto de vista habría que puntualizar la frase de B. Neunheuser,

La tesis principal que aquí nos interesa sobre el misterio del bautismo en Rom 6,4-14 es: el bautismo vincula al bautizado al destino radical de Jesucristo, destino que se realizó «para nosotros», previamente a nuestros (propios, meritorios) actos y a nuestro bautismo. Esto lo expresa Pablo a base de acumular giros con el prefijo σύν: συνετάφημεν (consepultados) σύμφυτοι (injertados), συνεσταυρώθη (con-crucificados), ἀπεθάνομεν σύν Χριστῷ (muertos con Cristo), συνζήσομεν (vivificados). Nosotros (los bautizados) hemos muerto con Cristo; nuestro hombre viejo ha sido con-crucificado —el *término decisivo*— (6-8). Por nuestro bautismo fuimos sepultados con él, para participar en su muerte (6,4). Pero así como para Jesús la muerte y la sepultura fueron «sólo» un tránsito hacia la vida auténtica, nueva, «por haber sido resucitado por la gloria del Padre» (6,4), así también nuestra muerte y sepultura están ordenadas a la nueva vida de la resurrección. Es lo que expresa la oración condicional del v. 5: Si hemos quedado incorporados a él por una muerte semejante a la suya, también lo estaremos por una resurrección semejante. Pablo continúa explicando esto con nuevas expresiones que concluyen en lo mismo: el bautismo hace —en una forma radical y omnicomprensiva, siempre misteriosa— del destino de Jesús en su muerte, sepultura y resurrección («por nosotros»), una realidad concreta y dinámica para el bautizado[24].

No vamos a entrar aquí en el problema del «grado de realidad» de este acontecimiento del bautismo y de la nueva vida que este acontecimiento produce según Rom 6. En todo caso, parece claro, de acuerdo con la teología, cristología y soteriología del Apóstol, que en el bautizado «el hombre viejo *ha sido* crucificado, ha muerto» (6,6.11), en virtud del acontecimiento (bien comprendido) del bautismo (que a su vez deriva su realidad del acontecimiento de la crucifixión); y así, con el bautismo, se ha realizado la prometida conversión para vivir (y tener

Taufe... (HDG IV/2) II: «El fin inmediato de las consideraciones del Apóstol es hacer ver que la vida moral de los cristianos exige la ruptura con el pecado». Se podría pensar, según esto, que la ruptura es algo que sólo se lleva a cabo en el curso de la vida cristiana. Pero el argumento de Pablo es exactamente que la ruptura ya *está* hecha, originariamente en el acontecimiento de Cristo para cada cristiano en el acto del bautismo (ambos hechos constituyen una unidad, como se advierte expresamente en 6,4-10). *Porque* ya se ha roto con el poder del pecado en virtud de la realidad y de la radicalidad de la muerte en cruz y la sepultura, por eso hay algo más: vivir una vida nueva. Pecar (otra vez) sería un *retroceso;* en virtud de la ruptura, ya totalmente consumada, con el pecado, pecar es un absurdo. Adviértase con qué relieve aparece Dios en Rom 6 como parte activa (cf. la acumulación de pasivas teológicas): no sólo es el hombre quien establece la ruptura con el pecado, con la muerte, sino también Dios mismo.

[24] No es éste el lugar para discutir las diversas interpretaciones de la expresión clave ὁμοίωμα en Rom 6,5. Cf. además R. Schnackenburg, *Das Heilsgeschehen* (véase bibliografía); V. Warnach, *Taufe und Christusgeschehen nach Rom 6:* ALW 3/2 (1954) 284-366; B. Neunheuser, HDG IV/2; E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe,* espec. 678-684 (véase bibliografía). Un concepto más adecuado de sacramento podría contribuir también en este problema a hallar una solución más aceptable para todos. Cf. también sobre este punto R. Schulte: MS IV/2, 70-115; 116-159.

que vivir) «para Dios por medio de Jesucristo» (cf. 6,11). El acento hay que colocarlo en el prefijo σύν. En ese prefijo se expresa la radicalidad y la «preexistencia» del destino de Jesús en orden a nuestra nueva creación por el bautismo. Jesús murió *por nosotros* «cuando aún estábamos sumidos en la impotencia y en el pecado» (Rom 5,6.8). Y porque *el* acontecimiento se realizó, por eso —como consecuencia de la gracia bautismal— al recibir *el* bautismo, que participa y hace participar en la realidad de *esta* muerte de Jesús, tenemos que morir *con* él. Es en la cruz donde cobra el bautismo su verdadero significado, como se desprende de textos como Rom 5. También las afirmaciones de 6,6 (y 6,11) se refieren a un hecho y una realidad, desde la cual —y en virtud de la cual— hay que configurar (por la participación en la nueva libertad) la (nueva) vida, con el compromiso de no *recaer* en el poder del pecado, porque éste ya está vencido: 6,11 (cf. Gál 2,19 y 2,6).

En forma análoga a Rom 6, Col destaca los aspectos decisivos del bautismo. Aquí, por ser otro el contexto inmediato, se subraya más que en Rom 6 el momento de la resurrección de Cristo en virtud del acontecimiento bautismal: «Fue él quien os asoció a su resurrección, por la fe en la fuerza de Dios que lo resucitó a él de la muerte. Y a vosotros... Dios os dio vida con él» (Col 2,12s). «Habéis resucitado con Cristo» (3,1). Todas estas expresiones se encuentran en un contexto de exhortación a la comunidad. Pero, por lo mismo, son tanto más significativas frases como ésta: «Habéis muerto, vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, que es vida vuestra, con él os manifestaréis también vosotros gloriosos» (3,3). La idea que aquí se expresa ya claramente alcanzará más tarde, en la carta a los Efesios, su pleno desarrollo. En esta carta se alaba al Padre que, *por amor* (1,5), ejercitó con nosotros su inefable acción salvadora. Porque, «cuando estábamos muertos por las culpas, nos dio vida con Cristo —estáis salvados por pura generosidad—, con él nos resucitó y con él nos hizo sentar en el cielo» (Ef 2,5s; cf. 2,19). El acontecimiento a que aquí se hace referencia ha tenido lugar fundamentalmente en el hecho (histórico-cronológico) salvífico de la cruz y de la resurrección de Jesús, pero para (cada uno de) los cristianos tiene lugar en el bautismo. Se describe con trazos vigorosos el efecto de la «conversión» definitiva por la que somos «trasladados» al reino de Jesús, el Mesías de Dios (compárese Ef 2,18-23 con 2,6). Más tarde veremos cómo la nueva y radical santidad de los bautizados, que aquí se anuncia (lo mismo que en Rom 6 y Gál 1-3), es a la vez un *don* y una *tarea* para este mundo[25].

4. *Don del espíritu, nuevo nacimiento, filiación.* Si la primera y principal característica del bautismo crisfiano frente al bautismo de Juan era el εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ, la segunda nota es que se realiza «por el Espíritu Santo», que es recibido por el bautizado: Hch 1,5; 2,38; Tit 3,5; 1 Cor 12,13. Efectivamente, con el bautismo (cristiano) se da —ésta era la conciencia general en la primitiva comunidad cristiana (cf. 1 Cor

[25] Cf. *infra*, pp. 143, 183-205.

6,11; 12,13a)— el Espíritu Santo: Hch 1,5; 2,38; 19,2-5. También las expresiones sobre el sello y la unción por el Espíritu pueden relacionarse con el acontecimiento bautismal (con su carácter irrepetible y radical): 2 Cor 1,22; Ef 1,12s; 4,30; 1 Jn 2,20-27. Tit 3,5-7 lo formula así: «No en base a las buenas obras que hubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó con el baño regenerador y renovador, con el Espíritu Santo que derramó copiosamente sobre nosotros por medio de nuestro Salvador, Jesús el Mesías. Así, rehabilitados por Dios por pura generosidad, somos herederos, con esperanza de una vida eterna». Es significativo cómo se excluye toda acción humana para que resalte más la acción salvadora de Dios. La venida del Espíritu Santo en Pentecostés sobre los discípulos, primera comunidad cristiana, y la infusión del Espíritu sobre cada uno de los participantes en el misterio del bautismo son una demostración de que *la era mesiánica* ha comenzado ya y es una realidad: el Espíritu derramado en plenitud (cf. 1 Cor 12,13) trae el perdón de los pecados y crea corazones nuevos. También ahí se cumple el anuncio de Juan Bautista: Mt 3,11s; Mc 1,8; Lc 3,16s; Jn 1,19-34. Por lo demás, estos textos invitan a no reducir el auténtico misterio de Cristo a la cruz y la resurrección (fórmula que se queda corta), puesto que incluye como ingrediente esencial el acontecimiento de Pentecostés (cf. también Jn 7,39)[26].

Hay que notar, además, la conexión esencial, mejor, la unidad entre la entrega a Cristo y el orden del Espíritu. Las expresiones «ser en Cristo» (por el bautismo) y «ser en el Espíritu» son intercambiables (cf. Rom 8,4.9.14.17s; Gál 4,6; 2 Cor 3,17 y *passim*). Pues el Señor Jesús, elevado al cielo, obra por medio de (su) Espíritu, recibido del Padre (Hch 2,32s). Así, no es extraño que en los pasajes que hablan sobre el Espíritu en relación con el bautismo nos encontremos con los mismos giros que ya conocíamos por otros contextos. El Espíritu entrega al hombre a Cristo y al Padre (cf. Rom 8,14ss). El mismo Espíritu inspira al cristiano la invocación filial: Padre, Abba (cf. Gál 4,6 y Rom 8,15s). Este Espíritu, como Espíritu de fe, vivifica haciendo participar en la vida de Dios: 1 Cor 15,45; 2 Cor 3,6; Jn 6,63 y *passim*. El mismo Espíritu permite conocer «las profundidades de la divinidad», y así el cristiano, en virtud del Espíritu divino que le es conferido, puede «conocer lo que Dios nos ha regalado» (1 Cor 2,11s), y entender y configurar su vida «según el modo de pensar de Cristo» (1 Cor 2,16; 6,19s). Finalmente, el Espíritu, derramado en el bautismo sobre el cristiano, es «arras de la herencia» (Ef 1,14), primicia de la liberación de nuestro cuerpo mortal (Rom 8,23; cf. 2 Cor 5,4s). «Arras del espíritu» implica

[26] Con las observaciones de esta sección no se pretende prejuzgar la cuestión de la diferencia entre bautismo y confirmación. Si no se quiere hablar apriorísticamente (y al margen de la Biblia) de un único sacramento, hay que decir que nada se opone a la pluralidad de los dones del Espíritu y a que, en consecuencia, junto al bautismo y en dependencia de él, se den otros modos (incluso sacramentales) de participación en el ser de Cristo Jesús. Sobre el sacramento de la confirmación cf. *infra*, pp. 280-286; 302-310.

también que son de esperar nuevos dones en esta vida. «El bautismo es, pues, el *comienzo* de la recepción de sus dones»[27].

En Jn 3 el bautismo y el Espíritu se aúnan en otra fórmula: al bautismo «en agua y Espíritu» se le denomina aquí *regeneración* o nuevo nacimiento. Al lado de otros momentos, se subraya especialmente en este texto la acción de Dios Padre como origen de la vida en relación con el acontecimiento del bautismo. El bautismo es la re-creación por Dios, «desde arriba» (cf. Jn 3,3; 1,13). El hombre no puede darse a sí mismo la (nueva) vida; es Dios quien se la regala. La *regeneración* evoca, en conexión con el perdón de los pecados —de que hicimos mención en otro contexto análogo—, la conversión, la *renovación* del hombre «viejo», que Dios había prometido realizar. La misma idea se expresa con el giro «ver el reino de Dios» (Jn 3,3): se trata del mismo problema soteriológico que aparece en Mc 1,15, es decir, de la decisión fundamental de dejarse convertir por Dios y, en consecuencia, aceptar la nueva vida como una oferta que no se puede rechazar, porque frente a ella sólo cabe la alternativa de la «no vida»[28]. La pasiva teológica, que en Jn 3 aparece varias veces, pone claramente de relieve la iniciativa de Dios; con ella se alude inequívocamente en el Evangelio de Juan a Dios Padre[29]. Así, pues, en el bautismo y por obra de Dios Padre, el hombre viejo se convierte en *hombre nuevo*, espiritual, es decir, un hombre del Espíritu (Santo de Dios) (cf. Jn 3,3-8; 1 Jn *passim*).

En Tit 3,5-7 y 1 Pe 1,3.23 nos encontramos, en expresiones un tanto diferentes, con la misma idea fundamental: «No en base a las buenas obras que hubiéramos hecho, sino por su misericordia (Dios Padre) nos salvó con el baño regenerador y renovador (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας) con el Espíritu Santo que Dios derramó copiosamente sobre nosotros por medio de nuestro Salvador, Jesús el Mesías. Así, rehabilitados por Dios por pura generosidad, somos herederos, con esperanza de una vida eterna». Es significativa la fórmula «baño regenerador», es decir, el bautismo de agua *como* re-creación por Dios Padre. La primera carta de Pedro explica esto con la frase: «(El Padre) por su gran misericordia nos ha hecho nacer de nuevo para la viva esperanza que nos dio resucitando de la muerte a Jesús el Mesías.» En esta fórmula se ofrece una diferencia importante con respecto al bautismo de Juan y su eficacia. Mientras Juan sólo predicaba y administraba el «bautismo de conversión para el perdón de los pecados»[30], ahora, una vez cumplido el acontecimiento de Cristo, se trata del «bautismo de regeneración». Con esta expresión se alude tanto a la renovación radical de la vida como a la

[27] E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, 692; además, *ibid.*, 688-698.

[28] Cf. Jn 3,16-21 en relación con el diálogo (sobre el bautismo) de Jesús con Nicodemo en la línea del Evangelio de Juan.

[29] Esto es evidente ya en Jn 3,16s y más adelante en otros pasajes del Evangelio de Juan. Sobre el aspecto trinitario del bautismo, insinuado también en ese pasaje, cf. infra pp. 142ss de esta exposición; además, MS IV/2, 70-87, 128-147 (R. Schulte).

[30] Cf. *supra*, pp. 127s; 131s.

«esencia» de esta nueva vida, gratuitamente concedida: la filiación divina por y en Jesucristo, el crucificado y resucitado.

Todo esto permite considerar el bautismo como el acontecimiento por el que Dios Padre hace al hombre participar en la filiación de Jesucristo. Esta idea no sólo está expresada en textos como Gál 4,4ss y Rom 8,12-17. Se afirma con no menor énfasis cuando se explica el misterio de nuestra redención, por ejemplo en Ef 1: «Dios Padre... por medio del Mesías nos ha bendecido desde el cielo con toda bendición del Espíritu. Nos eligió con él... por amor, destinándonos a ser adoptados como hijos suyos por medio de Jesús Mesías... a ser un himno a su gloriosa generosidad... Por él Dios hizo de nosotros su heredad... Por él, al creer, fuisteis sellados con el Espíritu Santo prometido» (1,3-13). Así, pues, *en la* medida en que Dios se manifestó en Jesucristo, para salvación nuestra, en forma radicalmente nueva (como Dios y Padre de Jesucristo y Padre nuestro: cf. Mt 11,25ss; como Hijo desde la eternidad, que se hizo hermano nuestro: Jn 1 con 20,17) y actuó en la cruz y en la resurrección, en esa medida hay que concebir la inaudita novedad de la «esencia» del bautismo y de su eficacia radical.

5. *Revestirse de Cristo.* Otra imagen, muy afín a la anterior, bajo la que se representa el bautismo y la exigencia de vivir de acuerdo con él es la que habla de revestirse de Cristo». En Gál 3,27s se dice: «Al bautizaros, vinculándoos al Mesías, os revestisteis del Mesías. Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús; y si sois del Mesías, sois, por consiguiente, descendencia de Abrahán, herederos conforme a la promesa.» Bautizarse y revestirse de Cristo son, evidentemente, una misma cosa. Por el bautismo se configura una (nueva) realidad que abroga todo lo anterior, lo cambia (conversión) y lo declara carente de interés frente a la auténtica realidad. Revestirse de Cristo es algo que tiene relación inmediata con la filiación; esto es lo que significa la observación de que todos los bautizados son uno en Cristo (*el* Hijo) y, por tanto, también en la filiación (Gál 4,4ss) y en la herencia de Dios. Esta transformación y transfiguración por Cristo tiene tal poder, que lo «antiguo» desaparece, las diferencias de nación y religión, de clase y sexo quedan relativizadas y el (nuevo) hombre recibe la capacitación y la invitación para actuar en unión con Cristo. No podía olvidarse el requisito de la fe, que se menciona expresamente: fe-bautismo-cristificación son *un* mismo acontecimiento, que revoluciona todo lo anterior y configura una nueva realidad. Este revestirse de Cristo es el indicativo (del acontecimiento bautismal) a la vez que el imperativo para la vida en la gracia bautismal: Rom 13,14. En Col 3,10 y Ef 4,20-24 se habla aún más claramente de despojarse del hombre viejo (μετάνοια como apartamiento y renuncia) y revestirse del nuevo (μετάνοια como vuelta a Dios y permanencia en él). Esta idea está desarrollada en Col 3 de forma impresionante e inequívoca. La identidad objetiva intrínseca de estas afirmaciones con las de Rom 6, por ejemplo, es evidente[31].

[31] Cf. *supra*, 136-138.

6. *Trinidad y bautismo.* Finalmente, tenemos que destacar un aspecto que en las secciones anteriores ya ha aparecido claramente en varios momentos, pero requiere una atención especial. Es la dimensión trinitaria del bautismo, que hay que concebir sobre todo como una nueva creación de Dios Padre por su Hijo, nuestro Señor Jesucristo, en el Espíritu Santo. *Que* haya que concebir así el bautismo se desprende ya del hecho de ser, como veíamos, un dar y tomar parte en el acontecimiento radical de salvación: cruz-resurrección-envío del Espíritu Santo. Estos son el auténtico punto culminante histórico-cronológico del μυστήριον de Dios: revelación *e* intervención de Dios para nuestra salvación, como Padre e Hijo y Espíritu Santo, según quedó expuesto en otro lugar[32]. Se trata de una doble dimensión, y cada dimensión presenta, a su vez, un doble aspecto.

En primer lugar, ese μυστήριον de Dios significa (y por lo mismo, tiene que subrayarse más de lo que generalmente se hace) que en el bautismo Dios, *uno y trino*, interviene en el hombre y para el hombre. En el bautismo el hombre no se encuentra (ya) «simplemente» con Dios (Yahvé en la revelación veterotestamentaria), sino con el Dios que se revela definitivamente como Padre de Jesucristo y Padre nuestro, como Hijo y Logos, que era y es Dios y, sin embargo, se hizo hermano nuestro, primogénito entre muchos hermanos, en virtud de su resurrección de entre los muertos; como Espíritu Santo, que es *el* amor del Padre y del Hijo, que inspiró y consumó nuestra redención[33], hasta infundir este Espíritu divino en aquellos que son llamados y se confían libremente a esta redención (cf. Ef 1,4.10.11.13s). Lo que acabamos de exponer en apretada fórmula está ya contenido implícitamente en nuestras anteriores consideraciones. Si analizamos los textos neotestamentarios, vemos que la idea trinitaria está presente en ellos con mayor evidencia de lo que pudiera parecer a primera vista. En todo caso, es bien sabido que «hoy la exégesis establece, con unanimidad sorprendente... que, según los testimonios neotestamentarios, el bautismo no sólo es un símbolo de la acción salvífica de Dios, sino que esa acción de Dios tiene lugar en el acontecimiento del bautismo»[34]. En el NT se habla de la nueva creación que Dios realiza en nosotros por su Hijo en el Espíritu. El bautismo es una regeneración o nuevo nacimiento por la virtud de Dios Padre. Esto hay que entenderlo en el sentido de la nueva filiación —hasta ahora inexistente— que significa y *es* la participación en la filia-

[32] Cf. MS IV/2: R. Schulte, *Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical*, 53-157, en especial 70-110. Presuponemos expresamente las ideas desarrolladas en ese estudio, pero no podemos intentar aquí su aplicación concreta al bautismo.

[33] Cf. además la expresión enfática *en agápe*, de Ef 1,5 en el contexto general de este primer capítulo y de toda la carta (también de Col); cf. J. Gnilka, *Der Epheserbrief* (Friburgo 1971) 71ss.

[34] E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, 707; cf. además la sección de MS IV/2 indicada en la nota 32.

ción de Jesucristo. Pero el bautismo es una misteriosa «representación» de aquel acontecimiento que se realizó por la obediencia de Jesucristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, en virtud de su singular acción divino-humana. Todo esto acontece desde y en el Espíritu divino[35].

El «otro» aspecto de esta idea fundamental de los escritos neotestamentarios se refiere al hombre que se somete al bautismo. El papel del hombre consiste en dejar que esta acción trinitaria se realice en él. El hombre debe y puede hacer —en la *fe*, en la libertad otorgada— que se realice y acontezca, por obra de Dios, el hecho salvífico destinado a hacerse realidad en él. Así lo pedía ya, en cierto modo y como anticipación, Sal 51,12 y lo anunciaba Ez 36,26; así lo entiende Jn 3,4 y Tit 3,5s (entre otros). Se trata exactamente de lo que podíamos considerar como esencia de la *metánoia* (en su plenitud neotestamentaria) y que aquí encuentra su formulación precisa: el bautismo como acto de *metánoia* que tiene lugar sólo desde Dios y por obra de Dios; pero un acontecimiento de *metánoia* que a la vez la significa y la realiza en el sentido auténtico de *metánoia*, que consiste en que el hombre se deja transformar y convertir *por* el Dios trino a *este* mismo Dios trino (revelado en forma insospechadamente nueva). Así, pues, *esta* conversión adquiere su carácter propiamente *cristiano* a través de la revelación de Dios contingente, imprevisible, nueva en la historia sagrada, y a través de su acción, precisamente en el acontecimiento bautismal, con las consecuencias prácticas de que hablaremos más tarde.

La segunda dimensión que aquí aparece (y que ofrece dos aspectos) es algo de lo que ya nos hemos ocupado al estudiar el tema de la *metánoia* en el AT: en el nexo intrínseco y esencial entre la imagen auténtica de Dios y la conversión y, en consecuencia, entre la imagen auténtica del hombre y la conversión[36]. Lo que se quiere expresar aquí es que el acontecimiento de Cristo trajo la revelación plena (neotestamentaria) de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo. En virtud del acontecimiento de Cristo, actualizado en el bautismo, el hombre debe ser rescatado para ese Dios (que es el mismo que creó el universo y al hombre[37], llamó a Abrahán y, bajo el nombre de Yahvé, escogió a Israel) que se revela en forma inauditamente nueva. El bautismo en tanto que conversión neotestamentaria-eclesial en su pleno sentido es impensable sin ese acontecimiento de revelación y acción de Dios en Cristo para salvación nuestra y, consiguientemente, es impensable sin la confesión expresa de *esta* «imagen» revelada de Dios. Estar bauti-

[35] Un análisis de textos escriturísticos estaría aquí fuera de lugar. Remitimos expresamente al tratado de Dios en MS II, sobre todo, al estudio de J. Schierse. Por lo demás, somos conscientes de la insuficiencia —cuando no incongruencia— de nuestro lenguaje teológico, como cuando hablamos de «trinidad», «trinitario», Dios «trino y uno», etc. Estos términos pueden pasar como fórmulas de urgencia, pero no queremos ocultar su radical insuficiencia en relación con el contenido que deberían expresar. De ahí nuestra preferencia por la expresión «Dios Padre, Hijo, Espíritu Santo»

[36] Cf. *supra*, 117ss.

[37] Cf. Ef 3,9ss, pasaje que en el contexto del capítulo (y de Ef 1) subraya esta idea.

zado no significa sólo conversión a Dios, sino conversión al Dios salvador que se manifiesta en Jesús. El bautismo, por ser «representación» esencial del suceso de la cruz y de la resurrección para la salvación del mundo, abarca toda la revelación en su *plenitud* y realidad como acción eficaz de Dios y, en consecuencia, reclama la adhesión *plena* y sin reservas y el total afianzamiento en este Dios revelado. (Sólo) así se capta el sentido profundo de la fórmula trinitaria del mandato de bautismo que aparece en Mt 28[38].

Sin duda, Mt 28,16-20 refleja una teología del bautismo ya elaborada. Para nuestro propósito no hay que perder de vista que esos versículos constituyen el epílogo del Evangelio de Mateo, que están en perfecto paralelismo con el prólogo (Mt 1-2; sobre todo Mt 1). Desde esta perspectiva cobra cada una de las frases de este pasaje su fuerza y peso específicos; en este sentido, epílogo y prólogo se complementan y corroboran mutuamente. El Señor resucitado habla teniendo en perspectiva la Iglesia como reunión de discípulos convocados de todas las naciones «hasta el fin del mundo». *Lo* que aquí se dice, debe entenderse, evidentemente, desde la resurrección, desde el objetivo que *Mateo se propone con su evangelio y que da sentido a esas palabras.* Además, ya en el versículo 18 se alude con la pasiva teológica al Dios que en el versículo 19 se llama expresamente *Padre.* Por tanto, de él deriva todo el sentido de lo que el Resucitado hace cuando llama, encarga y da la misión y la fuerza para cumplirla. El bautismo debe considerarse en la misma perspectiva: viene de Dios Padre a través de aquel a quien el Padre ha resucitado y ha dado todo poder; y este poder se le ha dado para el bautismo, o mejor, para lo que en el bautismo se realiza: la transformación de *todos* los hombres en discípulos (en el contexto de todo el Evangelio de Mateo, discípulos de *Dios* Padre, Hijo y Espíritu Santo) mediante la *metánoia* de la fe y del acto bautismal, para vivir *esa* misma *metánoia* en unión con el que se llama y *es Jesús,* es decir, *Yehoshúa* —«Yahvé es la salvación»— (cf. también la interpretación neotestamentaria de Emanuel en Mt 1). De todo esto se desprende la unidad e identidad fáctica entre el «bautismo en el nombre de Jesús» y el «bautismo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Se trata de conocer por la fe a Dios, *tal como* se ha manifestado definitivamente en orden a la salvación. Quién y qué fue y es Jesús hay que entenderlo a partir de Dios Yahvé, porque Jesús es *su* Mesías, cuya misión fue anunciar y traer *su* reino. Y, a la inversa, la fórmula trinitaria no debe entenderse en referencia a «una» tríada o trinidad, sino exactamente a Dios Padre, cuyo Hijo fue y es ese Jesús que inequívocamente se confesó tal hasta la muerte en cruz, que envió al Espíritu (y lo sigue enviando en el bautismo), que lo es de *este* Padre y de *este* Hijo. El bautismo, pues, acontece como con-

[38] No podemos entrar aquí en el análisis de la compleja problemática de Mt 28. Cf. los comentarios autorizados en general y la bibliografía citada sobre el bautismo en particular. Más adelante se tocará el tema de la institución del bautismo.

versión y vuelta a *este* Dios; no se trata sólo (ya) de apartarse de los ídolos[39] ni sólo de rechazar una imagen *falsa* de Dios, sino de volver (dejarse llevar) a este Dios que se ha revelado en plenitud personal totalmente nueva e insospechada. Por eso, la conversión conlleva explícitamente la confesión de la fe en Dios tal como se ha manifestado fáctica y dinámicamente en la historia para permanecer como tal Dios «todos los días» con los hombres: Dios Yahvé, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto que acabamos de exponer brevemente es confirmado y complementado por otros pasajes del NT. Cf. especialmente Rom 6; Tit 3,5ss; 1 Cor 6,11; Ef 4,4, entre otros lugares.

El otro aspecto de este tema es la *nueva imagen del hombre*, fundada en el acontecimiento de Cristo como intervención salvífica de Dios y, por tanto, en el bautismo. Ya tuvimos ocasión de señalar la correspondencia existente entre la verdadera imagen de Dios y del hombre, como supuesto de la auténtica *metánoia*[40]. A veces se intenta explicar lo que representa el acontecimiento bautismal para la existencia humana, intentando restituir lo que era «en el principio», en los orígenes. Pero esto no debe entenderse demasiado unilateralmente. Hay que tener presente lo que puede llamarse *intervención histórico-salvífica* de Dios. Ya en el AT se nos advierte que la conversión como «vuelta a Yahvé» no significa una marcha atrás en la historia.

En el NT se expresa aún más claramente esta idea. La conversión y vuelta a Dios acontece precisamente como nueva creación en Jesucristo. La liberación que redime al hombre de toda alienación no es primariamente una «restauración» de una imagen deteriorada del hombre, sino elevación nueva y «sobrenatural» (compárese, por ejemplo, Ef 2,6 con 1,18-23). Lo que el hombre es *ahora*, lo que puede y debe hacer de sí en virtud de este poder y libertad que se le ha otorgado (cf. Col 3 y *passim*) depende del modo como se ha manifestado Dios (en forma insospechadamente nueva) *ahora* (cf. para este «ahora» especialmente Ef 3,10 y *passim* en el contexto de la carta) y del modo como actúa en el hombre; esto significa que depende de lo que el hombre llega a ser por el bautismo. Podemos enunciarlo brevemente: el bautizado es un hombre «nuevo», porque se le ha revelado y ofrecido como Padre (cf. el tema de la regeneración) *aquel* que se ha manifestado y revelado plenamente como Padre de Jesucristo. La «realidad nueva» del «ser» humano consiste en ser hijo por la participación *en la* filiación del único Hijo que, en cuanto Hijo, es Dios y se hizo hombre y murió en cruz por los pecadores. *Ese* es el motivo de que este hombre nuevo, el bautizado, tenga que mirar a Jesucristo, *la* imagen de Dios Padre (cf. Col 1,15; Heb 1,3; también Jn 1, entre otros) como el modelo del ser humano tal como es *ahora:* un don y un poder que Dios regala, para ser acogido y realizado en fe y acción de gracias (cf. Col 3, entre otros). Así *metánoia*, en tanto que existencia o

[39] Cf., en lo que respecta al Antiguo Testamento, *supra* pp. 117ss.
[40] Cf. *supra*, pp. 118s.

modo de existir del bautizado, significa la permanente orientación *al* Dios Padre y *al* Dios Hijo, tal como se han manifestado en el acontecimiento de Cristo o, lo que es lo mismo, en el misterio de la cruz (cf. 1 Cor 1,18-2,16). Esta es *la* característica fundamental del hombre «nuevo» o, como se dice también en esos textos, «espiritual», que sabe por el Espíritu Santo lo que (en virtud del bautismo) es y tiene que ser (1 Cor 2,12 y *passim*). Acerca de esta incidencia de la nueva imagen del hombre sobre la «nueva» vida, es decir, sobre la vida cristiana como *metánoia* (en el sentido explicado), hablaremos más detalladamente en otra sección.

II. EL BAUTISMO EN LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DE LOS DOGMAS

1. *Desde los orígenes hasta Cipriano*

Para el período posapostólico disponemos, por lo que se refiere a la teología del bautismo, de escasas fuentes. En general, sigue siendo fundamental la idea neotestamentaria del bautismo, con la multiplicidad de sus perspectivas, que en los primeros tiempos se mantienen y no se pretenden armonizar sin más. Tertuliano es el primero que escribe un tratado sobre el bautismo: *De baptismo*[41].

En Did 7 encontramos las primeras instrucciones posneotestamentarias para la liturgia del bautismo, que ya ofrece varios modelos de ritos: bautismo de inmersión y de infusión; agua corriente y agua ordinaria; fórmula trinitaria y fórmula «en el nombre del Señor» (cf. 9,5). Pronto se llega a exigir como requisito previo la confesión de los pecados (Tertuliano, Hipólito); Tertuliano conoce ya la bendición del agua bautismal (*De bapt.* 4), la unción con óleo y la imposición de manos por el obispo (!) para la recepción del Espíritu en el rito de iniciación (el bautismo en sentido estricto lo realiza el sacerdote). En un principio, la *teología del bautismo* se atiene a la línea y al caudal de conceptos y vocablos del NT. Justino habla de «consagración a Dios», de «nueva creación por Cristo», de regeneración. El baño bautismal se denomina también *photismós*, haciendo referencia al aprendizaje y asimilación práctica de la doctrina cristiana. El bautismo es el principio de la existencia cristiana: a partir de él, el hombre tiene que esforzarse por llevar una conducta en consonancia con su profesión cristiana (cf. también Ignacio de Antioquía, *passim*)[42].

[41] Para esta síntesis histórica cf. sobre todo Neunheuser, *Taufe und Firmung* (véase bibliografía).

[42] Cf. además la exposición más particular de MS IV/2,108s, donde se analiza la unidad interna entre el acontecimiento de la cruz y de la resurrección, el bautismo y la vida (cristiana) en Ignacio de Antioquía.

Clemente de Alejandría aporta ya una teología del bautismo muy desarrollada. Para él este sacramento representa algo extraordinariamente rico, y la elaboración teológica de esta riqueza exige utilizar muchas imágenes y conceptos. Son características las expresiones: bautizado, iluminado, adoptado como hijo, perfeccionado, inmortalizado, o don gratuito (χάρισμα), iluminación (φώτισμα), perfección (τέλειον), baño (λουτρόν). Se destaca en especial el nuevo nacimiento (ἀναγεννηθείς). El bautismo confiere ya una perfección, aunque sólo «dentro de lo que es posible en este mundo»[43]. Se exige como requisito la fe, bajo cuya guía se llega al bautismo, y la colaboración humana, pero no como elemento decisivo, pues el bautismo es gracia, obra del Espíritu Santo. El bautismo es fundamento de la vida cristiana.

Orígenes presenta como nota característica la inserción del bautismo «en la fecunda doctrina del «τύπος-σύμβολον-μυστήριον»[44]. Para ello enmarca el acontecimiento del bautismo dentro del proceso de la historia de la salvación. Su lugar está entre el bautismo de Juan y el renacimiento en el cielo nuevo y la tierra nueva. El éxodo de Israel bajo la guía y protección de Dios es símbolo del acontecimiento del bautismo. Pero también para Orígenes la eficacia plena del bautismo está vinculada a la colaboración del bautizado: el rechazo (exigido por el bautismo) del pecado debe mantenerse a lo largo de toda la vida, en constante conversión y penitencia. También es significativa su clara toma de postura en favor del bautismo de los niños y su fundamentación teológica. Orígenes menciona especialmente como efectos del bautismo: la resurrección con Cristo, la liberación de la tiranía de Satanás y de la culpa, la recepción del Espíritu, que es prenda de la (definitiva) «resurrección perfecta».

En este primer período, las imágenes más usuales sobre el bautismo son: primero, el baño con agua como «signo» de ablución y también (en la inmersión y emersión) de tránsito de la muerte (de la vida en pecado) a la (nueva) vida en Cristo; segundo y sobre todo, la *regeneración* o nuevo nacimiento. Jn 3 y Tit 3,5 habían preparado esta idea[45]. No hay que olvidar que esta segunda imagen se desarrolló en el área cristiana en forma autónoma, asociada a toda una serie de conceptos y figuras (tipologías, etc.), y no propiamente en orden a una interpretación del bautismo en sí, sino más bien para expresar su experiencia o vivencia. Sobre el concepto de *iluminación (photismós)* hay que decir algo análogo. Otra expresión usual en el siglo II es *sphragís* o (sello) como nota característica del bautismo. Con este término se alude a la impresión o marca de la fe, a la «circuncisión espiritual», en virtud de la cual el bautizado lleva en sí los *stigmata* de Jesucristo. El sello o marca del bautismo es signo de Cristo, protección (como *sigi-*

[43] Cf. Clemente de Alejandría, *Paedag.* I 6,29, 1 (Stählin 107).
[44] B. Neunheuser, *ibíd.*, 30.
[45] Cf. *supra*, 139 s.

llum infragile) contra Satanás y el pecado y prenda de la resurrección escatológica.

Tertuliano compone el primer tratado, ya completo, de este período: *De baptismo.* En él expone primero los principios generales del rito bautismal, contraponiéndolo a los misterios paganos; destaca la dignidad y el simbolismo del agua, desde el primer día de la creación; explica la acción del «ángel del bautismo» y, en último término, del Espíritu Santo y su correspondiente acción. Una segunda parte trata de problemas como la diferencia entre el bautismo cristiano y el de Juan, el ministro del bautismo (Cristo), necesidad y unidad del bautismo, el bautismo de sangre. Finalmente, la parte tercera versa «sobre la costumbre de administrar y recibir el bautismo», con particular referencia al bautismo de los niños. A lo largo de todo el tratado se subraya la fe como elemento determinante para la eficacia salvífica del bautismo.

2. *Cipriano.* *La polémica sobre el bautismo de los herejes*

El siglo III se caracteriza por la llamada polémica sobre el bautismo de los herejes. Esta polémica llevó, aunque sólo fuese como resultado forzoso de la existencia de numerosos grupos heréticos, a una profundización de la teología del bautismo y sus efectos. En la situación de la Iglesia, durante el siglo III y, sobre todo, con la multiplicación de las sectas heréticas a lo largo de varias generaciones, no podía soslayarse la cuestión de la actitud adecuada ante el bautismo administrado en las diversas comunidades, particularmente la cuestión de su validez y eficacia. ¿Cómo había que proceder con los que se apartaban de la (gran) Iglesia o ingresaban en ella ya bautizados? De hecho se había establecido una praxis diferenciada: la llamada praxis africana (atestiguada por Tertuliano, entre otros), que «repetía» el bautismo, es decir, consideraba inválido el bautismo administrado por herejes, y la romana o alejandrina, en la que el bautismo, una vez administrado, no se repetía. La disputa en torno a la concepción correcta va ligada al nombre de Cipriano de Cartago y Esteban I. Para ambas partes era claro que no puede hablarse de una verdadera repetición del bautismo. El problema era cuáles eran las condiciones para una administración válida del bautismo. Cipriano opina que el bautismo válido es incompatible con la herejía. Examinando el problema más de cerca, había que aclarar cuál es el factor decisivo para la eficacia bautismal: el estado de gracia (es decir, fe ortodoxa, santidad y plenitud de espíritu) del ministro humano o la acción de Dios[46]. Roma defendió enérgicamente

[46] Es interesante al respecto la argumentación de Cipriano, por ejemplo: «Si para los herejes no hay Iglesia, porque ésta es una y no pueden entrar en ella, y si el Espíritu Santo no está en los herejes, porque es uno y no puede estar en lo profano y extraño,

que no es la santidad personal del ministro lo que asegura la validez (y por tanto, la eficacia) del bautismo, sino sólo el poder de Dios, que obra cuando se invoca su nombre. Aún quedó abierta la problemática en algunos extremos, concretamente en relación con la plena comprensión de la eficacia del bautismo y sus diferentes momentos, que no tenían por qué ser simultáneos. Así quedó sin aclarar la simultaneidad (o simultaneidad no incondicional) de bautismo y perdón de los pecados. A través de la concepción romana (y alejandrina) que entonces se impuso se salvó la eficacia sacramental, objetiva, es decir, no ligada al estado de gracia personal (santidad y plenitud de espíritu) del ministro. Prevaleció el principio de que no hay que preguntar «quién ha bautizado, ya que el bautizado sólo ha podido alcanzar la gracia por la invocación de la Trinidad»[47].

3. *Teología del bautismo en Occidente durante los siglos IV y V: Agustín*

El siglo IV se caracteriza por el rigorismo de los donatistas, que supuso un cisma para la Iglesia africana y amenazó seriamente a la Iglesia universal. Para los donatistas sólo la comunidad pura, sin mancha, de los santos constituye la Iglesia real, visible, y sólo un sacerdote sin mácula puede administrar los sacramentos. A tenor de la concepción donatista, todos los bautismos administrados en la Iglesia universal son inválidos. Por eso, cuando un cristiano pasaba de la Iglesia universal a los donatistas, era «rebautizado», es decir, recibía, a su juicio, por primera vez válidamente el bautismo.

Quedaba abierto el problema de cómo se podía justificar en la Iglesia universal que sólo haya *un* bautismo y que éste se administre válidamente siempre que se cumplen las condiciones necesarias (el verdadero problema era cuáles son esas condiciones). Fue sobre todo *Agustín* (precedido o acompañado de otros, como Optato de Mileve y Ambrosio)[48]el que planteó este problema e intentó resolverlo. Sobre la base de la tradición (ante todo, la tradición africana) expone, frente a donatistas y pelagianos, la recta doctrina de la Iglesia universal acerca del bautismo. Agustín trató sobre todo de profundizar en la condición sacramental del bautismo y ensayó una solución del problema de los distintos efectos (con sus condiciones) del bautismo. Para su concep-

entonces tampoco el bautismo, que también es uno, está en los herejes, ya que no puede disociarse de la Iglesia y del Espíritu Santo» (Ep. 74,4: Hartel 802). «O ¿cómo puede, como bautizante, otorgar a otros el perdón de los pecados quien, por estar fuera de la Iglesia, no puede librarse de sus propios pecados?» (Ep. 70,1: Hartel 767s).

[47] Cf. Así Firmiliano en su carta a Cipriano: v. Ep. 75,9 (Hartel 815; entre las cartas de Cipriano).

[48] Cf. más datos sobre ellos en B. Neunheuser, *ibíd.*, 48-51.

ción del bautismo como sacramento es importante la doctrina del *signum* y su significado. Este *signum* del bautismo se «compone» del *elementum* y el *verbum*, o del «agua» y la «palabra». El *verbum* está ligado intrínseca y necesariamente al *evangelium* de Dios, y esto significa en la mente de Agustín (re-)ligación a la historia salvífica en Cristo y a la fe expresa (salvífica) en la Trinidad. Así, Agustín logra evitar tanto el subjetivismo extremo de la fe personal como el «automatismo de la palabra» (Neunheuser), también extremo.

En relación con el problema que había quedado sin resolver en la polémica del bautismo de los herejes, Agustín distingue claramente entre el *signum sensibile* y la *res* invisible y espiritual, significada por el primero. Lo que queda claro, a través de una terminología compleja y con variedad de fórmulas es que existe una doble praxis válida del bautismo: un bautismo, cuya eficacia salvífica está (todavía) bloqueada, por razones ajenas al sacramento como tal, y otro bautismo que alcanza su (plena) eficacia salvífica. Agustín se sirve de la imagen —ya utilizada en la tradición— del bautismo como *signatio-sigillum* e intenta aclarar su sentido. El bautismo como *consecratio* imprime un «carácter» (indefectible, indeleble y por ello irrepetible), a modo de cuño de una moneda o marca de propiedad de un ganado o del *signum regale - militiae character*. Agustín distingue así entre la eficacia inmediata, indefectible del *signum* (= *sacramentum baptismi*), el *character* y el auténtico *fructus* del sacramento del bautismo[49]. El *character* es para Agustín una *consecratio*, consagración cultual. El bautizado «recibe para siempre la forma de miembro de Cristo, queda objetivamente incorporado al cuerpo de Cristo y adquiere la capacidad, la esperanza y el derecho a la recepción de la gracia y de la vida eterna, pero no —no necesariamente— ésta misma. El carácter dispone a cada miembro para recibir la gracia de su cabeza, Cristo, no sólo en cuanto al perdón de los pecados en el momento del bautismo, sino también de los que puede cometer después del bautismo. Como la santidad que el carácter otorga es de índole objetiva, sus presupuestos son también de tipo puramente objetivo. Estos consisten simplemente en la administración del sacramento conforme a las "regulae ecclesiae"»[50].

La explicación de que el bautismo como sacramento posea un carácter objetivo y, por tanto, una validez objetiva, se encuentra en su causa y autor, que es Cristo. El bautismo puede ser «robado» por los herejes o cismáticos, pero no pierde por ello su marca ni su «derecho

[49] Son características las oposiciones binarias que con frecuencia establece Agustín. Por ejemplo: sacramentum tantum-virtus, effectus, usus sacramenti; sacramentum tantum-remissio pecatorum; visibile sacramentum-invisibilis unctio caritatis; visibilis baptismus-sanctificatio invisibilis; signum salutis-ipsa salus; sacramentum gratiae-ipsa gratia; Christum induere usque ad sacramenti perceptionem-Christum induere usque ad vitae sanctificationem; inesse-prodesse sacramenti; perniciose habere-utiliter habere; etc.

[50] B. Neunheuser, *ibid*, con cita de F. Hoffmann, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus...* (Munich 1933).

de propiedad». Es verdad que, a pesar de este «objetivismo», Agustín subraya la necesidad de la *caritas* para la recepción digna y provechosa del sacramento del bautismo. Nadie debe acercarse con intenciones falaces ni poner ningún *obex;* a la *forma sacramenti* debe ir unida la *forma iustitiae,* en cuanto *conversio cordis* a la salvación, a Cristo. En todo caso, la interrelación de los dos momentos no queda del todo clara. En la disputa con el pelagianismo y, lógicamente, en el problema del bautismo de los niños, Agustín tiende a acentuar cada vez más el hecho objetivo de la redención por Cristo y la virtualidad del signo sacramental previa a toda insuficiencia humana.

En un principio había considerado Agustín, ante la carencia de una fe personal en el párvulo, la fe de los padres o padrinos como sustitutiva de la *forma iustitiae.* Pero pronto desiste de esta idea y hace coincidir en el bautismo (de los niños) el rito bautismal y la justificación. El nuevo nacimiento no acontece por la profesión de fe que hacen los padres (padrinos) en el bautismo, sino en virtud de la infusión del Espíritu Santo (que vive en la Iglesia). En caso de muerte, el niño se libra de la condenación eterna «per ipsum sacramentum commendante ecclesiae caritate»[51]. En su lucha contra el pelagianismo, Agustín acentúa todavía más su propensión al «sacramentalismo» (Neunheuser). Como, según él, todos los hombres incurren en el pecado original, de forma que sin Cristo y, por tanto, sin bautismo nadie puede verse libre de ese pecado y de la condenación, no tiene más remedio que admitir la condenación (aunque en su forma más «mitigada») para los niños que mueren sin ser bautizados. De ahí su conmovedora defensa del bautismo de los niños. Agustín sabe que los que han sido bautizados sin tener uso de razón deben responder en su vida posterior a la gracia recibida. Pero, de todos modos, la *forma sacramenti* sigue siendo decisiva para el proceso de salvación. Sin embargo, dado que su pensamiento permanece vinculado al neoplatonismo, Agustín no da el paso a la explicación del signo sacramental mediante el modelo de causalidad, como hará siglos más tarde la escolástica.

4. *Teología del bautismo en Oriente durante los siglos IV y V*

En el sector oriental de la Iglesia ecuménica sigue vigente durante largo tiempo la postura de Cipriano, frente a la doctrina y praxis romana y alejandrina. En la teología del bautismo destaca ante todo Cirilo de Jerusalén, particularmente a través de las catequesis mistagógicas que, de una forma u otra, parecen proceder de él[52]. A la teología del bautismo aportan estas catequesis, junto con los otros escritos de Cirilo, especialmente la idea de la μίμησις simbólica de la pasión y muerte de Cristo sobre la base de una interpretación peculiar de Rom

[51] Agustín, *Ep. 98.*

[52] Cf. sobre esta problemática B. Neunheuser, *Taufe und Firmung,* 60s.

6, 5. Junto a esta participación en la pasión destaca, como segundo motivo, el del elemento lleno de fuerza, el (baño de) agua. Al amparo de Jn 3, 3, se contrapone el momento meramente material al momento pneumático del agua, en analogía con la estructura corpóreo-espiritual del hombre, quien, por tanto, tiene que ser purificado en cuerpo y espíritu. Así encontramos en Cirilo una profunda teología del bautismo (que incluye la unción, es decir, nuestra confirmación) como un sacramento que consiste esencialmente en la μίμησις de la pasión, muerte y resurrección de Jesús y extrae de ahí su fuerza intrínseca.

Estos motivos capitales de la teología oriental del bautismo —el bautismo en la muerte de Jesucristo, conforme a Rom 6 y el poder santificador del agua— se encuentran en muchos Padres y escritores bajo otros términos y expresiones, sobre todo con uso frecuente de la idea de *mimesis* (cf. especialmente Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo). El milagro de que una materia tan simple como el agua tenga virtualidad para producir la gracia da ocasión a frecuentes y múltiples consideraciones teológicas. Siempre se subraya el aspecto auténticamente sacramental: la teología de los mencionados autores y también la de un Teodoro de Mopsuestia o un Efrén el Sirio, entre otros, son ejemplos elocuentes[53]. Resumiendo, puede decirse sobre este período y su concepción del bautismo lo siguiente: «el bautismo es el don fundamental y el signo de la obra redentora de Cristo, especialmente de su muerte y resurrección, que un día acontecieron en Cristo y ahora se hacen realidad visiblemente en nosotros; es, además, de modo eminente, obra del Espíritu Santo que, con su aliento, da plenitud operativa al elemento sensible del agua»[54].

5. *Desde el final del período patrístico hasta la alta escolástica*

El gran período de profundización en el misterio del bautismo fue sin duda el de los siglos IV y V. Los siglos siguientes no hacen más que subrayar ciertos aspectos. En Oriente y en Occidente la liturgia del bautismo va adquiriendo formas similares, por cierto muy complejas y solemnes. A ella corresponden numerosas exposiciones teológicas, sobre todo catequéticas que explican el significado de cada uno de sus aspectos y también las diversas interpretaciones simbólicas. Destacan particularmente algunos teólogos como el Pseudo-Dionisio, que durante siglos ejerció un influjo extraordinario tanto en Oriente como en Occidente, no por haber aportado ideas nuevas, sino por sus exposiciones sistemáticas sobre el bautismo (además de por la autoridad de que gozaba), o Juan Damasceno, que tampoco elaboró una teología del bautismo nueva y personal, pero supo resumir como hábil

[53] Una exposición sobre esos autores en B. Neunheuser, *ibíd.*
[54] B. Neunheuser, *ibíd.*, 70.

compilador y con profunda visión teológica la doctrina de los Santos Padres. En él reaparece con singular fuerza el tema de la relación del bautismo con la muerte de Cristo. La pasión del Señor, concretamente el costado abierto, es la fuente de la que brotó el agua del bautismo y la sangre de la eucaristía. También es significativa su concepción del bautismo como inicio de la vida cristiana: «Por el bautismo recibimos las primicias del Espíritu Santo, y el nuevo nacimiento viene a ser comienzo de otra vida»; de estos dones debe brotar el esfuerzo por «no reincidir en la servidumbre del pecado»[55].

De forma no muy diferente a la que hemos podido ver en lo que antecede, encontramos ideas teológicas sobre el bautismo en los últimos grandes exponentes de la teología patrística occidental: Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla. Este último ofrece incluso una exposición, aunque breve, del sacramento del bautismo en su obra *De ecclesiasticis officiis*. Isidoro extrae su doctrina de los Padres del período anterior y la transmite a los siglos posteriores.

El tránsito a la alta escolástica se realiza a través de la teología de la época carolingia. Esta viene a ser una recopilación y ordenación de la teología de los Santos Padres, con vistas a las (nuevas) necesidades de la época. No se elabora una teología autónoma; se aspira más bien a recoger y comprender con exactitud la doctrina tradicional, no pocas veces con la intención expresa de que sirva de base para resolver la nueva problemática. En general, se elabora una teología bastante coherente del bautismo en dependencia expresa de los Santos Padres. Otro tanto hay que decir del período que se extiende hasta la alta escolástica del siglo VII aproximadamente. La obra *De sacramentis christianae fidei*, de Hugo de San Víctor, representa un primer intento importante de estudiar el bautismo dentro de la perspectiva general de la teología. En esta obra se desarrolla una idea del sacramento del bautismo muy dinámica, a veces bastante problemática, con especial inspiración en Agustín. Para Hugo, significatividad y eficacia son nociones casi idénticas. En cualquier caso, los conceptos agustinianos de *sacramentum* y *res sacramenti* alcanzan un significado en cierto modo técnico. Más tarde, la *Summa Sententiarum* distingue claramente entre el *sacramentum* (meramente externo), el sacramento informado por la realidad intrínseca *(sacramentum et res)* y la acción (pura y auténtica) del sacramentum *(res)*. Así se perfila la cuestión (entre otras) decisiva en este tiempo, a saber, la relación entre la eficacia objetiva del sacramento y la «colaboración» subjetiva del hombre. En este planteamiento, el bautismo de los niños constituye naturalmente un problema específico. Nota característica de Hugo es la exigencia de una fe auténtica (interna) en la Trinidad por parte del ministro, como prerrequisito para la validez del bautismo.

La importancia de *Pedro Lombardo* († 1164) estriba en el influjo de sus *Sentencias* para el período siguiente, sobre todo en la distribu-

[55] Citado según B. Neunheuser, *ibíd.*, 76.

ción de la materia. Estudia el bautismo bajo cuatro aspectos: *quid sit - forma - quando institutus - causa institutionis*[56]. Como momento de la institución del bautismo se señala el bautismo de Jesús por Juan en el Jordán, pues fue ahí donde por vez primera se manifestó la Trinidad, y el agua, como *elementum sacramenti*, adquirió para siempre, en virtud del contacto con el cuerpo de Jesús, un permanente poder santificador. La palabra (= *forma*) consiste para Pedro Lombardo en la invocación de la Trinidad; la auténtica *res* del sacramento es la *iustificatio* (justificación).

Un siglo más tarde, *Alejandro de Hales* sintetizará, en forma metodológicamente clara y coherente, la teología tradicional sobre el bautismo, como tránsito a la gran escolástica. Alejandro de Hales enjuicia las distintas definiciones tradicionales del bautismo a la luz del esquema aristotélico de las cuatro causas. Como, además, subordina la institución histórica del bautismo a este esquema, se alcanza así el típico tratamiento sistemático de la escolástica. Es importante —desde el punto de vista de la historia de los dogmas— el paso que da Alejandro de Hales con la doctrina del ministro del bautismo. Todavía en Hugo coincidían la intención y la fe del ministro; para Alejandro lo decisivo es la *fides ecclesiae*, mientras que en el ministro se requiere y basta la *intentio faciendi quod facit ecclesia*. Con esto se produce un claro desplazamiento de una concepción personal a otra más bien instrumental del ministro. Al mismo tiempo, se da un cambio significativo en el concepto de Iglesia. Hay que hacer constar, además, la introducción de los conceptos de «materia y forma» en la doctrina de los sacramentos, con lo que se revaloriza la teoría del acto y la potencia. Para la recepción del bautismo por un adulto se requiere, además de la fe y la *intentio*, la *contritio*, pues de lo contrario el bautizando pondría un óbice y se haría incapaz de recibir el bautismo. En cambio, para los niños se establece este singular paralelo: así como incurrieron en el pecado original sin su cooperación, también quedan capacitados para recibir la gracia de Dios sin su cooperación. Finalmente, en Alejandro aparece por vez primera una doctrina explícita del carácter bautismal, aunque no fue el primero en exponerla. Se apoya en el Pseudo-Dionisio e interpreta el carácter como *assimilatio* o *configuratio* con Cristo. Es significativa la relación que establece, primero con la facultad cognitiva *(quoddam lumen spirituale)*, luego con la visibilidad de la Iglesia.

[56] Con esa obra Pedro Lombardo se convirtió en el *Magister* para los grandes maestros de la escolástica. Cf. más detalles en B. Neunheuser, *ibid.*, 83.

6. *La gran escolástica. De la baja escolástica hasta nuestros días*

El período de la gran escolástica se caracteriza, en primer lugar, por la sistematización total de la doctrina de los sacramentos; en segundo lugar, por la estructuración de determinados problemas en un tratado bajo el título *De sacramentis in genere.* Se advierte asimismo un desarrollo cada vez más amplio de la doctrina del carácter sacramental.

En *Tomás de Aquino* nos encontramos, en cierto modo, con el resultado de todo el desarrollo de la historia de los dogmas, recogido sobre todo en la *Summa Theologica III* qq. 67-71. Con Tomás la doctrina de los sacramentos alcanza una primera plenitud y también una cierta estabilidad que durará varios siglos. Cabe señalar en él (entre otros aspectos) la profunda elaboración del material patrístico en su teología sistemática del bautismo. Presta una atención especial, mayor de lo que era usual en su tiempo, a los Padres y escritores eclesiásticos griegos, en especial al Pseudo-Dionisio y a Juan Damasceno. «Con la introducción del lenguaje conceptual inspirado en Aristóteles, con la vinculación del concepto fundamental de 'signo sagrado' o símbolo *(sacramentum),* por una parte, y el no menos fundamental de causa instrumental, por otra, la teología del bautismo elaborada por Tomás logra, pese a los condicionamientos de ciertas nociones puramente formales del Medievo, una síntesis de la doctrina de la Iglesia en una línea clásica y válida hasta nuestros días»[57].

En concreto, es necesario mencionar que con Tomás se impone totalmente el conocido esquema *sacramentum tantum - res et sacramentum - res tantum,* sobre todo en orden a la valorización de la noción teológica del *character baptismalis;* otro tanto hay que decir sobre la aplicación de los conceptos aristotélicos de materia y forma. Al tratar de los «otros bautismos», a saber, bautismo de sangre, de espíritu y de deseo, junto al bautismo de agua, Tomás «relativiza», en cierto modo, la necesidad del sacramento del bautismo (propiamente dicho) para la salvación eterna; para ello se basa, sobre todo, en la doctrina tradicional. Sobre el bautismo de deseo hace importantes precisiones teológicas. Afirma claramente el bautismo como sacramento de la fe, aunque es consciente de las dificultades que esa doctrina suscita y trata de analizarlas. Es significativa su constante referencia a la pasión de Cristo (acontecimiento pasado, pero decisivo). Tomás plantea el problema del bautismo de los niños utilizando el argumento que encontramos ya en Alejandro de Hales; recurre también a la idea de la fe de los padres, especialmente de la madre. Pero lo decisivo es la virtud santificadora que, en último término, viene de Cristo y de Dios, ya que el bautismo es, según Rom 6, 3s, una «inmersión en la muerte de

[57] B. Neunheuser, *ibíd.*, 93.

Cristo»[58]. Tomás deriva todos los efectos del bautismo de esta primacía de la acción salvífica de Cristo; éste es el *leitmotiv* de todo su tratado.

Junto con Tomás, hagamos una breve referencia a *Buenaventura*, sobre todo a su *Breviloquium*. En Buenaventura hay que destacar su fuerte orientación en la perspectiva de la historia de la salvación, más acentuada que en sus maestros, y también su plenitud religiosa. Los sacramentos, por ejemplo el bautismo, poseen un doble significado y un doble efecto: ser *medicamentum* del pecado original y desarrollar la vida de la gracia, cuya puerta es el bautismo. No falta en Buenaventura la relación esencial del bautismo a la Iglesia: el bautismo no es propia ni primariamente sacramento del individuo, sino sacramento de la Iglesia, y extrae su eficacia de la fe de la Iglesia. A la *fides ecclesiae* corresponde la *pactio divina, quae ipsum opus operatum ordinavit ad gratiam percipiendam*. Mencionemos también a Juan Duns Escoto, cuya teología del bautismo posee, como la de Buenaventura, matices propios. En general, el último período del s. XIII, y más aún los siglos siguientes, se caracterizan por la pluralidad de puntos de vista caprichosos y por la abundancia de matices teológicos. Recordemos el distanciamiento gradual de la concepción de la causalidad instrumental de los sacramentos, debido en parte al naciente nominalismo. Pero, a pesar de esa diversidad, no puede hablarse propiamente de nuevos planteamientos de base en la teología del bautismo.

La *Reforma* supuso un importante impulso para una nueva reflexión teológica sobre el sacramento del bautismo. La postura de los reformadores sobre la esencia y eficacia del bautismo dependía de sus respectivos proyectos teológicos. Se comprende así que, frente a una teología tradicional de los sacramentos, y especialmente del bautismo, que se había hecho bastante unilateral, los reformadores pusiesen de relieve determinados aspectos, aunque evitando, tanto en sus nuevas concepciones como en las matizaciones a que sometieron la doctrina tradicional, caer en exageraciones. Mencionemos especialmente la doctrina sacramental que, remitiéndose a Agustín, define el sacramento como «palabra visible», acentuando unilateralmente la palabra (en el sentido de promesa). De acuerdo con el concepto de justificación de los reformadores, ésta consiste en una aproximación creyente a la acción divina. Se otorga, por tanto, un nuevo significado a la fe en la promesa de Dios. De este modo se hacen problemáticas algunas concepciones del bautismo y, sobre todo, determinadas prácticas como el bautismo de los lactantes. De hecho, los reformadores adoptan di-

[58] «Respondeo dicendum quod sicut Apostolus dicit Rom 6 'Quicumque baptizati sumus in Christo, in morte ipsius baptizati sumus; consepulti enim sumus ei per baptismum in mortem', ita scilicet quod homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi...» (III q. 68 a. 5c.). Es significativo cómo se subraya también en el mismo texto la primacía absoluta de la obra salvífica de Cristo; imponer al bautizado una satisfacción (como condición necesaria para la eficacia del sacramento o con cualquier otro fin) sería «iniuriam facere passioni et morti Christi» *(ibíd.)*.

versas posturas que van desde la de Lutero hasta la de los entusiastas. Por lo general, se trata de posturas en abierta contraposición con la doctrina y la praxis católica tradicionales sobre el bautismo. El Concilio de Trento definió algunos enunciados dogmáticos encaminados a defender la enseñanza tradicional de la Iglesia sobre el bautismo frente a la concepción y a las exigencias de los reformadores. Sobre todo, los 14 cánones sobre el sacramento del bautismo representan, de modo indirecto, una defensa de la doctrina tradicional sobre este sacramento. El concilio no propuso —ni lo pretendía— una teología del bautismo «adaptada a los tiempos», como hubiera sido necesario[59].

Tampoco los siglos siguientes contribuyeron especialmente a profundizar en el tema del bautismo. Sólo recientemente se ha producido un cambio notable, fruto de los avances que se han dado tanto en las disciplinas teológicas positivas como en las especulativas. Son especialmente dignos de mención los registrados en el ámbito de la historia de los dogmas y de la teología bíblica. También algunos proyectos teológicos nuevos (cf., sobre todo, K. Barth) obligan a abrirse a nuevos horizontes. Finalmente, tampoco hay que olvidar las consecuencias del diálogo ecuménico y de los movimientos litúrgicos.

Todos estos impulsos, de tan diversa procedencia, no se agotan en exigir una renovación de la teología y de la praxis del bautismo; por lo general, intentan una nueva aproximación a la concepción cristiana de lo sacramental. El ejemplo más claro de ello lo han protagonizado K. Barth y M. Barth al poner en duda el carácter sacramental del bautismo[60].

La reflexión teológica actual sobre el bautismo se caracteriza, pues, por dos factores: en primer lugar, por una intensa búsqueda de los fundamentos bíblicos e histórico-dogmáticos de una teología del bautismo adaptada a nuestro tiempo (recuérdense, por ejemplo, las dificultades que plantea el bautismo de los lactantes); por otra parte, asistimos a una nueva reflexión sobre las bases dogmáticas y sistemáticas de una nueva concepción cristiana del bautismo, sólidamente apoyada en la Escritura y la tradición. En cuanto es posible, se intenta que tal concepción tenga un claro carácter ecuménico. Es evidente que en este esfuerzo juegan un importante papel los progresos teológicos que se realizan en el campo de la cristología, de la eclesiología y de los sacramentos[61].

[59] Para la abundante literatura existente sobre teología del bautismo en los reformadores, en el concilio de Trento y en los teólogos católicos, remitimos a las obras citadas en la bibliografía.

[60] B. Neunheuser, *ibíd.*, 97s.

[61] Tampoco podemos extendernos aquí, por falta de espacio, sobre esos puntos; remitimos a las obras que se citan en la bibliografía.

III. CUESTIONES SISTEMATICAS EN TORNO AL BAUTISMO COMO SACRAMENTO DE CONVERSION

Las afirmaciones neotestamentarias sobre el bautismo, lo mismo que su testimonio sobre el acontecimiento fundamental de la salvación en Cristo, presuponen una primera reflexión teológica de la primitiva comunidad cristiana. Las épocas posteriores exigieron nuevas aclaraciones teológicas sobre el contenido y los efectos del bautismo como sacramento de la *metánoia;* es lo que hemos expuesto en una visión panorámica de la historia de los dogmas. Ahora hemos de examinar al menos algunos de los problemas sobre el bautismo que hoy revisten importancia dentro de la temática de este capítulo. Se entiende que este examen o reflexión se llevará a cabo teniendo como punto de referencia la Sagrada Escritura, y con la finalidad de lograr una síntesis sistemática de los resultados exegéticos.

1. *Bautismo e incorporación a la Iglesia*

Como ya hicimos notar en la exposición del contenido bíblico de la *metánoia*, ésta es obra auténtica de Dios, que no afecta sólo ni primariamente al individuo, sino al pueblo de Dios como colectividad y, *dentro de él*, al individuo como miembro de ella. Esto significa que el bautismo, sacramento de la *metánoia* en la nueva alianza, implica, junto a otros aspectos ya analizados, especialmente la incorporación del individuo a la Iglesia como pueblo de Dios Padre o como cuerpo de Cristo, cuyo principio animador es el Espíritu Santo.

Los escritos neotestamentarios dan a entender claramente que el individuo no sólo recibe por el bautismo el perdón de los pecados, la filiación divina y el don del Espíritu, sino que a la vez es incorporado a la Iglesia como comunidad de Dios o de Cristo. Así se dice en Hch 2,41: «Los que aceptaron sus palabras se bautizaron, y aquel día se agregaron (a la comunidad o Iglesia) unos tres mil»[62]. Pablo evoca ante los corintios ese hecho en los mismos términos: «Pues a todos... nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12,13; cf. también Col 1,13ss; 2,8-15; Ef 1,3-14.20-23; 2,10.14-22; 3,6-12 en el contexto de toda la carta; y *passim*). Así, pues, ser bautizados y «quedar incorporados a la comunidad» (cf. Hch 2,41.47; 5,14; 11,24: προστίθημι) es lo mismo. No hay ningún testimonio del

[62] Sobre la expresión *prostíthemi* cf., junto a otros comentarios, W. Baner, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, art. *prostíthemi*. La pasiva empleada en Hch 2,41 y en otros pasajes debe entenderse como pasiva teológica como se desprende claramente de la fórmula paralela «ser bautizado» (cf., por ejemplo, Hch 2,38-41; 16,15-33; 18,8; 19,5; 1 Cor 12,13) sobre todo si se interpreta el bautismo en sentido plenamente neotestamentario.

NT que permita suponer que alguien se incorpore a la comunidad (Iglesia) sin el bautismo[63] o que un bautizado pueda estar fuera de la comunidad de salvación. Ahora bien, este hecho presenta varios aspectos que conviene analizar. Si el bautismo como incorporación a la Iglesia ha de significar algo más que el simple acto, en sí irrelevante, de una «entrada en la Iglesia» (aunque esa entrada se realice mediante el denominado «rito de iniciación»), debemos formarnos una noción correcta de Iglesia y de bautismo. Pero es significativo (y quizá a primera vista extraño) que en el NT se afirme, por una parte, que la Iglesia misma es bautizada (cf., por ejemplo, Ef 5,26ss) y, por otra, que bautiza a los que desean entrar en ella, acto que se designa como «ser agregado» a la comunidad que se supone preexistente. Se declara la acción salvífica de Dios en el acontecimiento de Cristo como algo que es plenamente y por sí solo eficaz para todos los tiempos y generaciones; al mismo tiempo, la comunidad de la nueva alianza recibe la misión de llevar a cabo y perfeccionar, a través de «su» palabra y sacramento, esta única e idéntica obra salvadora. Podríamos ampliar este tipo de contraposiciones, que están reclamando un mayor nivel de profundización.

Para esa profundización lo mejor es partir de lo que ya expusimos en las anteriores reflexiones sobre la *metánoia.* Según ellas, el designio de Dios (revelado como tal: cf. Col y Ef) fue y es rescatar a la humanidad —y con ella al universo entero— redimiéndola y santificándola (de nuevo), es decir, restituirla por la *metánoia*[64] a lo que fue la intención primera de su amor creador: que otros seres, es decir, los hombres, *participasen* de *una* vida que «en sí» sólo pertenece Dios, pero que *como don suyo* va a pertenecer también a los hombres, para que exista una comunidad única, perfecta, de Creador y criatura, en relación personal e histórica. Este es, según Col y Ef (por citar unos ejemplos) *el* misterio, ya revelado y realizado, de Dios mismo. Como pudimos comprobar desde diferentes perspectivas, esta obra realizada por Dios en la historia de la salvación es lo que llamamos el acontecimiento de Cristo: Dios (Padre) trajo *por* su Palabra, es decir, por su Hijo, en el Espíritu Santo, *la* conversión que significa *la* salvación. Más concretamente, se trata del misterio de la cruz y resurrección, que tuvo su culminación histórica en el envío del Espíritu Santo. Este (único) acontecimiento universal es, como pudimos ver, aquella *metánoia* radical, necesaria para reinstalar a la humanidad —algo que, abandonada a sus propias fuerzas, no podrá lograr— en la salvación de Dios (Yahvé), acontecimiento vaticinado por los profetas y cumplido en Jesucristo.

Lo esencial consiste en que, según el NT, dentro del misterio de la

[63] Acerca de los «primeros» cristianos, que para nosotros no pueden ser sino los apóstoles (y los primeros discípulos), y de los que no nos consta por ningún lugar del Nuevo Testamento que hubiesen sido bautizados, diremos alguna palabra páginas más adelante.

[64] Sobre el sentido de «restituir», cf. *supra,* pp. 116; 145.

salvación, este acontecimiento de *metánoia* radical (es decir, el acontecimiento fundamental de la cruz y la resurrección) es, a la vez, en el «tiempo intermedio», la realidad viva de la comunidad, de los cristianos, y tiene que seguir realizándose «de nuevo», como acontecimiento en los acontecimientos[65]. Porque los cristianos saben perfectamente que, por ejemplo, en esa acción suya que llaman «bautismo» sucede exactamente eso, y están convencidos de que así realizan el plan divino. Para comprender bien este extremo, tenemos que tener presente lo que el NT nos enseña sobre el bautismo, su «esencia» y eficacia; es necesario saber *quién* es propiamente la parte activa y con qué plenitud de poder obra. Con este hecho hay que compaginar que la comunidad tuvo desde el principio conciencia de haber recibido la misión de hacer exactamente eso, es decir, de bautizar; así lo hizo, y experimentó sus efectos. Dicho brevemente: si, conforme a Rom 6, el bautismo consiste en morir con Jesucristo, ser sepultado y resucitar con él, entonces el mandato de bautizar quiere decir: haced que, por vuestra acción, el bautizado muera y resucite con Cristo; *realizad* en él (en una forma y con una eficacia que explicaremos más tarde) *lo* que Dios mismo *hizo* en el acontecimiento de Cristo y hace ahora en el acto del bautismo. Se puede decir también: *sin vuestra* acción, el bautizando no puede salvarse muriendo y resucitando con Jesucristo, como exige el plan de Dios[66]. Si aceptamos todo esto en un primer análisis (evidentemente con el peligro de no entender bien esta formulación provisional), comprenderemos mejor lo que sigue.

Dios (Padre, Yahvé) ha realizado la *metánoia* fundamental, la única que trae la salvación plena, en el Espíritu de su amor, *por medio de* Jesucristo hecho carne (para emplear el lenguaje de Pablo), y éste, el Hijo de Dios encarnado, la ha consumado *en* su carne. Así *queda* analizada por parte de Dios la *metánoia* prometida, la única eficaz; esa *metánoia* se *ha* convertido en acontecimiento (por tanto, ya no es una expectativa histórica o un anuncio profético). Jesucristo como hombre y cabeza de la humanidad *ha realizado* ya fundamentalmente la conversión radical para el pueblo, es decir, en último término para *todos* los hombres: el misterio de la cruz y la resurrección, en cuanto acción salvífica de Dios, se ha realizado efectivamente «para los muchos», es decir, para todos los hombres.

Pero el Señor, resucitado e investido de todo poder, da a los suyos el encargo de «hacer discípulos, bautizar y enseñar» a todos los hombres (cf. Mt 28, 18ss y *passim*). Esto significa que con el suceso de la cruz y la resurrección «por los muchos» no queda consumada sin más la obra redentora *en* cada individuo, no ha llegado a hacerse efectiva *en* él. Según el plan salvífico de Dios, el día del acontecimiento de

[65] Sobre el sentido y legitimidad de esa expresión cf. R. Schulte, en MS IV/2, 53-157, espec. 102-110.

[66] Sobre «excepciones» —si es que puede hablarse de excepciones— de esta vía de salvación «ordinaria» se hablará más adelante.

Cristo no es aún el último día, el día de la parusía con su consumación escatológica (aun cuando tuvo que pasar cierto tiempo hasta que los primeros cristianos tomaron conciencia de esto); queda un intervalo de tiempo que entra en los planes Dios. O lo que es lo mismo: con la cruz y la resurrección no se hace presente sin más el reino de Dios en *este* mundo —en orden al cual se exige y se efectúa la *metánoia* radical— en la plenitud de su realización última; por eso se constituye —*en* y *para* la humanidad— una comunidad, es decir, una Iglesia, para que *a través de* ella venga «ahora» (Ef 3,5.10) el reino de Dios, que ya está preparado (cf. Ef 3 y *passim*). El «todo está cumplido» (Jn 19,30) del Crucificado no impide, no debía según los planes de Dios impedir, sino hacer posible que el Resucitado diese a sus discípulos y, a través de ellos a la Iglesia, la misión de consumar la obra de la redención, haciendo discípulos y bautizando a todos los hombres. Lo que ya *es* realidad, debe desplegarse en el tiempo por medio de la Iglesia, «hasta que él vuelva». La acción salvadora de Dios, realizada en la cruz y la resurrección, debe ahora, en la historia (intervalo entre ese acontecimiento y la parusía, que designamos como «tiempo de la Iglesia»), hacerse acontecimiento en los acontecimientos, tiene que hacerse realidad *personal en* cada individuo mediante determinados hechos. Este es exactamente el contenido último de la afirmación sobre el bautismo en Rom 6 dentro del contexto general de la carta; lo cual, en relación con el mandato de misión y bautismo, quiere decir que a través de la institución de la palabra y del sacramento debe llevarse el misterio de la salvación a todos los hombres, debe consumarse *en* cada uno lo que Jesús, una vez por todas, realizó *en su favor*. En esto consiste exactamente la misión esencial de la Iglesia.

Pero ¿quién es esta Iglesia? Partiendo del mandato del bautismo y de otros pasajes análogos del NT, así como de Ef 5, 25 (entre otros), podemos decir que la obra salvífica de Dios, entendida en su plenitud como μυστήριον de Dios según Col y Ef, es, por su designio libre y amoroso (cf. Ef 1, 5) una obra, realizada y revelada, que debe seguir revelándose y realizándose en la historia[67]. Y la Iglesia se constituye para que *a través* de ella se lleven a efecto esos designios. Iglesia son los hombres congregados como comunidad de Dios, *en* los que *personalmente* ya *se ha hecho* efectiva esa obra fundamental de *metánoia*. Iglesia son aquellos (los cristianos) de los que puede decirse no sólo que Jesucristo ha muerto y resucitado *por* ellos, sino también que *han* muerto y resucitado *con* él, como declara —entre otros textos— Rom 6; los que ya *han* recibido personalmente la «bendición» (cf. Ef 1,3.13) y *han sido* transferidos al Señor y a su reino. Iglesia es, pues,

[67] Cf. para este tema las reflexiones fundamentales de la sección «Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical (es decir, de la Iglesia)» de MS IV/2, 53-159; las presentes consideraciones presuponen expresamente las ideas que se exponen en esa sección.

la comunidad en la que, además del acontecimiento redentor «por los muchos», realizado en la cruz y la resurrección, se da algo más: un «plus» de realización personal, por iniciativa de Dios, quien junto al acontecimiento salvífico «bajo Poncio Pilato» exige el aoristo de un acontecimiento histórico: esos hombres han sido *bautizados*, es decir, han muerto y resucitado *personalmente con* Cristo en un acontecimiento concreto. Este acontecimiento, el bautismo, es, conforme al testimonio neotestamentario, un nuevo acontecimiento que sigue al de la cruz, es su fruto y se ha realizado personalmente *en* y *con* los «cristianos»; se trata de un nuevo acontecimiento, pero con la peculiaridad de que en su núcleo auténtico es exactamente idéntico al primero: el misterio para la salvación de «los muchos». Sin duda, hay una diferencia insalvable (que estriba en último término en la santificación «segregadora» de Dios, según el concepto bíblico de santidad): podemos, por lo pronto, considerar a toda la humanidad como el interlocutor de Dios, llamado a realizar una vida en común, humana y divina al mismo tiempo, fruto del amor creador de Dios.

A causa del pecado, esa humanidad *antes* de Cristo[68] es la totalidad de los hombres, por los que Dios, según su oculto designio (Ef 3, 5.9s), llegada la «plenitud de los tiempos», *hará* que su Hijo encarnado muera y resucite para la realización de la *metánoia* radical. Una vez consumada la obra salvífica en el acontecimiento histórico «bajo Poncio Pilato», esa misma humanidad viene a ser el conjunto de todos los hombres *para* los que Cristo ha realizado la salvación de una vez para siempre, pero de tal manera que esa salvación tiene que hacerse realidad efectiva y *personal en* cada uno de ellos. Sin embargo, según Rom 6 (el texto más conocido), hay esta (otra) diferencia esencial: no se puede decir sin más que los hombres *por* los que Cristo ha muerto han muerto a su vez *con* él. El «por», por muy pleno que sea, *exige* ineludiblemente (cf. Jn 3, 3.5, entre otros pasajes) este «con», pero sin incluirlo directamente. El plan de Dios es que el «para» de la obra redentora en la cruz y en la resurrección se convierta en un «con» de «otro» acontecimiento posterior, de tal modo que sólo a través de este «otro» se constituye la comunidad de la nueva alianza, la Iglesia. Ese otro acontecimiento es el *bautismo*.

Iglesia son, pues, los bautizados, la comunidad de la *metánoia realizada en el bautismo*, la comunidad de aquellos *en* los que y *con* los que Dios mismo ha llevado a efecto, individual y personalmente, *mediante* el bautismo, esa *metánoia*, que *para* ellos y *para* todos los hombres «ya» hizo realidad manifiesta en el acontecimiento histórico de la salvación. Desde este punto de vista, la Iglesia es *la bautizada*, es decir, ese pueblo que Dios mismo se ha preparado (y se sigue preparando) *a través del bautismo* (no solamente, pues, por el «solo» acontecimiento de la cruz). Pero la Iglesia es *el* cuerpo de Cristo, *por* el

[68] El «antes» no tiene aquí sentido cronológico, sino soteriológico, sin olvidar que entra dentro de los planes misteriosos de Dios que la salvación se realice en la historia.

que éste, como cabeza, se entregó a la muerte en cruz y al que «lava en el baño del agua para prepararse una Iglesia radiante» (cf. Ef 5, 25ss), *haciendo* que cada miembro concreto muera y resucite *con* él en el bautismo. «Ambos» aspectos contribuyen, en su unidad, a que la Iglesia lo sea de verdad. Iglesia es la comunidad, constituida por la cruz y el bautismo, que realiza la *metánoia* divina[69].

Esta Iglesia es la que tiene la *misión* de bautizar. Como *bautizada*, debe a su vez bautizar. Como realización del μυστήριον de Dios, debe ella misma ser y realizar con Dios ese misterio, para salvación del mundo, como Dios quiere que se realice «ahora» (cf. Ef 3, 10), es decir, *con su cooperación*. Como comunidad de los que ya *están* insertos por la gracia en la nueva alianza (cf. Ef 1), queda comprometida en esta actuación divina de conversión. *Mediante* ella debe ser llevado a su plenitud, en el bautismo y en las demás acciones (la palabra, los demás sacramentos, la *diakonía*, la alabanza divina) el proceso divino de conversión. Por su colaboración en la misión y en el servicio divino tiene lugar el bautismo de nuevos miembros para formar la comunidad de *metánoia*, a lo largo del tiempo que el Señor ha fijado, «hasta que vuelva». Así, pues, la comunidad de los bautizados es también —aquí está el μυστήριον de Dios— la comunidad del *bautismo*, la comunidad de la *metánoia*, de la conversión auténtica y activa, en virtud de la vocación y la misión, aspectos ambos que se dan en el bautismo.

La incorporación a la Iglesia implica, pues, tanto la acción divina como la eclesial para la realización de la *metánoia* radical. Es lo mismo decir que Dios lleva a cabo en el bautizado esa *metánoia* fundamental, quedando así incorporado a la Iglesia, que decir que en el acontecimiento del bautismo «acontece» la Iglesia, realiza ésta su propia esencia, fundada por Dios. Por eso importa ver en todo la unidad. «Un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está

[69] Naturalmente surge aquí el problema de los «primeros» miembros de la Iglesia. De hecho no contamos con ningún testimonio del Nuevo Testamento que nos aclare si, por ejemplo, los apóstoles recibieron (y cuándo) el bautismo (¡cristiano!). Teniendo en cuenta que Pablo, «a pesar de» su vocación (apostólica) recibida directamente del Señor, fue bautizado, lo mismo que otros oyentes a los que llegó el mensaje evangélico a través de los «primeros», podemos decir que entre estos «primeros» (algunos discípulos y, sobre todo, los apóstoles) hubo algunos que *no* recibieron el bautismo *cristiano* como rito de baño en agua, pero, en virtud de su contacto inmediato y personal con Jesús, el Resucitado, y por la recepción del Espíritu Santo en Pentecostés, fueron constituidos «Iglesia» por vía no sacramental y de forma directa y *original*. Si consideramos que en los sacramentos el mismo Jesucristo, en cuanto protosacramento, es quien actúa a través de su humanidad y que la Iglesia, en cuanto realidad histórico-salvífica, comienza históricamente a partir de unos hombres concretos, cuanto acabamos de decir no debería plantear mayores dificultades. Pero, a partir de «entonces», una vez constituida la «Iglesia», el misterio de salvación, que se ha realizado ya y se seguirá realizando —como lo demuestra el testimonio unánime de los escritos neotestamentarios—, ya no podrá acontecer sin la Iglesia. Más bien se realiza mediante la incorporación de la misma Iglesia al misterio de Dios.

sobre todos, entre todos y en todos», y por eso «un solo cuerpo y un solo Espíritu» (Ef 4, 4ss). Esto significa aquí concretamente que, a partir del *único* Dios, tiene lugar la *única metánoia*, cuya unidad no sufre mengua ni por su condición de acontecimiento histórico ni por la co-participación (sacramental) de la Iglesia, ni por los «muchos» bautismos (sacramentales) en el tiempo de la Iglesia. En la multitud de bautismos acontece *un solo* bautismo, *un solo* morir y resucitar *con* Cristo. Y por efectuarse el bautismo en muchos tiempos y lugares no se fundan muchas Iglesias, sino que se actualiza la *única* Iglesia en cuanto comunidad de *metánoia*, fundada, creada y autorizada como «una» dentro del único acontecimiento de Cristo. Y como esta Iglesia es el *único* cuerpo de Cristo, que es su única cabeza, para la realización del *único* misterio de salvación por el único Dios y Padre, también la incorporación del individuo a esta Iglesia significa la inserción en esta unidad, la responsabilidad en este único μυστήριον de Dios, la participación en la única obra de *metánoia* divina para salvación de la humanidad y del mundo, que deben recibir (de nuevo) de Dios la unidad y la paz (cf. Col 3, 9-17; Ef 2, 11-22).

Este supuesto condiciona también la unidad del camino por el que Dios quiere ver realizado su misterio. Todo es cuestión de conocer la plenitud salvífica de este «condicionamiento» (al que Dios mismo se ha comprometido) y respetarlo como misterio de Dios[70]. A partir de ahí hay que intentar comprender que «si alguien no renace del agua y del Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3,5, entre otros pasajes); que, por tanto, la *metánoia* divina no se regala si no es por *el* camino, por *el* proceso que Dios mismo ha dispuesto. Ahí tiene su razón de ser la vinculación de la comunidad de *metánoia* de la nueva alianza al bautismo, así como la vinculación del que ingresa en esa comunidad a la fe en Dios Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo. Y el que ingresa en la comunidad está vinculado al signo obligatorio de esa fe: el bautismo «en el nombre de Jesucristo» o «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», como refrendo de la fe personal confesada ante la comunidad. No basta la sola vida de fe, si no incluye el vivir desde el bautismo, ya que sólo el bautismo hace posible el morir y resucitar con Cristo.

La unidad del bautismo, de la auténtica *metánoia* en toda su plenitud, se mantiene (y debe mantenerse viva) en el «tiempo de la Iglesia» gracias a que la «conversión» es el hecho único, *duradero*, que conserva su dinámica desde Dios, por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo a través de todas las épocas y situaciones del mundo. Por el bautismo el individuo queda implicado en la dinámica divina de la *metánoia*. Estar bautizado no significa la conversión escatológica y perfecta; es (sólo) el *comienzo* de la existencia cristiana y eclesial. Ni el acontecimiento histórico de la cruz, ni el bautismo constituyen la parusía; más bien ponen ambos a la comunidad en el camino de la con-

[70] Cf especialmente MS IV/2, 81-87; 98-110.

versión que Dios ya ha realizado en la cruz. Como la Iglesia no se identifica sin más con el reino de Dios, la incorporación a ella significa sólo ponerse en camino hacia la conversión. No es la Iglesia, sino el reino de Dios la meta de este camino; los hombres se bautizan, no para que nazca la Iglesia, sino para que venga el reino de Dios o para que la Iglesia y cada uno de sus miembros entren en el camino que es Cristo (cf. Jn 14,6 en el contexto del evangelio).

Pero esto quiere decir que el bautismo, aun conteniendo en sí sacramental y activamente el misterio pleno y único de salvación, «sólo» representa el comienzo. Además, el bautismo no es la única realización posible de la nueva existencia cristiana. El bautismo, como incorporación a la Iglesia, es el inicio de la existencia en cuanto *metánoia* cristiana; ésta tiene que desplegarse a lo largo de toda la vida en forma múltiple y dinámica. Así, pues, lo dicho sobre la fundamentación de la Iglesia y su realización en la palabra, los sacramentos, la *diakonía* y la alabanza divina vale también para cada uno de sus miembros según su condición y en conformidad con su gracia y su vocación (general y carismática). El individuo es piedra labrada para la construcción del templo de Dios (cf. Ef 2,11-22; 4,1-16 y *passim*). Lo mismo que la salvación, la *metánoia* no es simplemente un asunto del individuo, sino participación en la conversión universal que, como veíamos, siempre y en todas sus relaciones hay que concebir eclesialmente. Así, el bautismo funda también la comunidad de gracia y acción recíproca de los bautizados: cf. Gál 3,26ss; 1 Cor 12,12-30 y *passim*. Es verdad que, en definitiva, la comunidad sólo puede realizar la conversión cristiana en la medida en que el individuo, en virtud de la gracia que se le concede, la realiza juntamente con los otros miembros de la comunidad. Volveremos sobre este punto.

En una perspectiva general puede decirse que la dimensión dinámica de la Iglesia como comunidad (bautizada) de *metánoia* participa, en última instancia, en el ser radical del *Logos* de Dios encarnado. Por eso le incumbe la constante *renuncia al mundo, al pecado y a la muerte* como un continuo morir con Cristo. La eficacia radicalmente esperanzada, victoriosa, de ese morir deriva, para la Iglesia y sus miembros, de la vivencia de la muerte de Jesús en la cruz *y* de la muerte con él por el bautismo, muerte que encuentra su plenitud de sentido en la resurrección por el poder de Dios Padre. De la conversión y retorno *a Dios* en virtud de la resurrección con Cristo deriva también la misión *en el mundo* «hasta sus últimos confines» (cf. Ef 2,11-22 con 3,8ss; Mt 28,18ss, entre otros pasajes) y la fuerza para cumplirla, con el fin de que todo quede incluido en la *metánoia;* en todo caso, esa orientación hacia el mundo está totalmente dentro del espíritu de Dios y se realiza en nombre de Cristo, como nuevo sacerdocio y nueva realeza de la nueva alianza (cf. 1 Pe 2,4-10), para que la salvación de Dios llegue «hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). Esta nueva orientación hacia los hombres y hacia el mundo obtiene su auténtica plenitud en la realización consciente del retorno total, por

virtud divina, *a Dios Padre* en el πρὸς τὸν πατέρα del Hijo (cf. Jn 1,1.18 con 1 Jn 1,1-4 y Jn 17,20,21). La finalidad de la *metánoia* es que Dios sea de nuevo «todo en todos», *una vez* cumplida la misión de la Iglesia (cf. 1 Cor 15,20-28). Este retorno a Dios que se concede en el bautismo alcanza su plenitud en la *eucaristía*, signo y actualización de la gran *metánoia* de Jesucristo en su carne. La Iglesia sabe que debe su existencia a la cruz de Jesucristo y se esfuerza por vivir desde la proclamación eucarística de esa muerte del Señor hasta que él vuelva (1 Cor 11,23-26). Todas las demás formas sacramentales y extrasacramentales de actualización concreta de la *metánoia* de la Iglesia y del individuo encuentran en la eucaristía su culminación temporal, como espléndido cumplimiento de la vuelta al Padre y, a la vez, como prenda de la plenitud de vida, definitiva y escatológica, en la existencia compartida de Dios con su criatura.

Con estas reflexiones sobre el bautismo como incorporación a la Iglesia salen a la luz algunos problemas que, a lo largo de la historia de la Iglesia —no todos desde el principio—, plantearon situaciones conflictivas. Intentemos analizar a continuación algunos de esos problemas.

2. *El problema de la sacramentalidad del bautismo y de su institucion por Jesucristo*

Un primer grupo de problemas se refiere a la sacramentalidad del bautismo. Nuestras consideraciones anteriores ponen de manifiesto que sólo un planteamiento correcto puede conducir a una respuesta válida. No pocos de los problemas tienen su origen en una insuficiencia conceptual o en una aplicación meramente mecánica de los conceptos teológicos. Así, la cuestión de la sacramentalidad del bautismo no puede plantearse *(a priori)* como si la teología cristiana, antes de determinar lo que significa «bautizar» en sentido *cristiano*, dispusiera ya de un concepto válido y suficiente de sacramento, que bastaría con aplicar sin más[71]. Como aquí no podemos analizar todos los problemas suscitados en torno a la sacramentalidad (real o supuesta) del bautismo, nos limitaremos a avanzar algunas reflexiones; en muchos puntos recurriremos a lo dicho en secciones precedentes[72].

Ante todo, puede ser importante observar que el concepto cristiano de sacramento es de origen tardío y hasta hoy no ha alcanzado

[71] Los problemas en torno al bautismo suscitados y discutidos a distintos niveles por K. Barth y por M. Barth podrían ser abordados desde este punto de vista. Por supuesto, la discusión supondría ir más allá de los planteamientos de nuestra teología tradicional de los sacramentos.

[72] Me refiero tambien expresamente a las correspondientes exposiciones en MS IV/1 («La iglesia como sacramento de salvación») 321-369 (O. Semmelroth) y IV/2 («Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical») 53-159 (R. Schulte).

un sentido homogéneo. En cualquier caso, la teología del bautismo es previa a la existencia de una teología expresa de los «sacramentos». En base a la historia de la teología y de los datos y análisis de tipo lingüístico y conceptual, se puede concluir que, si en algún caso tiene sentido seguir empleando (siempre desde una posición crítica), dentro de la teología cristiana (!) el término y el concepto tradicional de «sacramento» es, por lo menos, en el bautismo y en la eucaristía. Más aún: ese sentido tendrá que ser definido y precisado partiendo (al menos) de estos dos ritos eclesiales. Con otras palabras: si el *bautismo* no pudiera seguir siendo considerado como sacramento, no habría acciones eclesiales que pudieran llamarse sacramentos. En todo caso, en este tema debería ser un factor decisivo la praxis eclesial (por supuesto, enjuiciada críticamente) y su correspondiente teología de la vida eclesial, tal como se desarrolló desde el principio y a lo largo de la tradición[73].

Por lo que se refiere a la teología del bautismo cristiano como sacramento, puede afirmarse, ante todo, que una reflexión teológica sobre su sacramentalidad (así como de los demás sacramentos) debe partir de Jesucristo como μυστήριον de Dios y de la Iglesia como misterio derivado y participado, en conformidad con los textos neotestamentarios. Podemos comenzar diciendo, en fórmula breve, que si (y en la medida y sentido en que) existe una Iglesia «junto a» (y con) Jesucristo, diferente, pero no separada de él[74], hay que atribuir también —en una forma que habría que precisar— al bautismo como realidad viva de esa Iglesia (naturalmente, vinculado a la acción de Dios y de Cristo) el correspondiente carácter de μυστήριον. Por lo demás, los problemas a que hacíamos alusión pueden reducirse en último término a la cuestión (y solución) fundamental de la cooperación entre Creador y criatura. En la medida en que el hombre como criatura —dentro de una concepción correcta de Dios y de criatura— posee una vida «propia» «al lado de» Dios y desde él y es capaz de actuar en sí mismo, en el mundo y, sobre todo, en la historia, en esa misma medida es —siempre desde Dios— «autónomo», es decir, está capacitado para una acción propia, sin perjuicio de la absoluta e irrenunciable soberanía de Dios sobre todo ser. Porque el concepto de criatura a que nos estamos refiriendo no niega la divinidad de Dios, sino que precisa las condiciones y la manera como el ser, la vida y el obrar libres, «propios» de la criatura, son siempre e inexorablemente un don (libre y, por tanto, no natural) de Dios. En la acción inicial de Dios, a saber, la acción creadora (que crea y «conserva»), y en la acción salvífica de

[73] Cf. una exposición más amplia en MS IV/2, 53-159.

[74] Habría que incluir aquí, por ejemplo (y ante todo) la teología de san Pablo, que parte de la idea del cuerpo de Cristo: la unión con Cristo (por el poder del Padre: cf. Col 1,13-20, entre otros lugares) con su cuerpo, la Iglesia, unión que se caracteriza por la distinción entre cabeza y miembros y a la vez por la unidad del conjunto, como se expresa en la imagen de la cabeza y los miembros.

la encarnación y la misión del Espíritu hay que hablar de un obrar *absoluto,* exclusivo de Dios. Pretender que en *estos* actos intervenga el hombre o cualquier otra criatura es oponerse al concepto revelado de Dios. Una vez presupuestos estos actos absolutos de Dios, es propio del misterio divino crear seres que *existen* y obran, incluso *obran en colaboración con él.*

Si pueden plantearse así, como esquema teológicamente válido, la relación entitativa y operativa entre Creador y criatura, ese esquema deberá valer también, analógicamente, para la acción salvífica de Dios y la colaboración de la criatura (habilitada, potenciada) en esa obra de salvación. En cualquier caso, no puede establecerse *a priori cómo* y *cuándo* sucede esto, sino que hay que observarlo dentro del proceso concreto de la historia de la salvación. No tendría sentido, por ejemplo, plantear la cuestión de por qué no sólo debe anunciarse y proclamarse como evangelio la muerte de Jesús, sino que cada hombre tiene que *morir esa muerte* si quiere participar en la salvación, y esto en un acto específico (sacramental), como hemos explicado. Parece, pues, que la respuesta a la pregunta sobre la sacramentalidad del bautismo (y del carácter de μυστήριον de la Iglesia) y demás sacramentos se decide en un plano previo a la teología de los sacramentos, a saber, en el tratado sobre Dios y en la teología de la creación, sobre todo en la teología de la criatura en cuanto ser libre que se desarrolla en la historia desde Dios y en dirección a Dios.

Si se acepta la sacramentalidad del bautismo en este sentido, aparecen ciertos aspectos que tienen su importancia tanto en la concepción tradicional como en el enfoque reciente de la sacramentalidad del bautismo (y demás sacramentos). Mencionemos algunos aspectos. En primer lugar, hay que sentar categóricamente que no se obtiene un concepto cristianamente válido de sacramento si no se parte de la acción salvífica de Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Pero debe subrayarse, además, la intervención actual de Dios en la realización del sacramento *como tal.* El acto sacramental de la Iglesia no es una acción autónoma en el sentido de que Dios o Cristo, una vez realizado el acontecimiento histórico de la salvación, hubiesen dejado de actuar. La acción sacramental es siempre colaboración con Dios y su Cristo. Es significativo que en el NT se presente siempre la actuación de Dios precisamente en el acto del bautismo. En Tit 3,5 Dios es en cierto modo el bautizante; en otros pasajes, como pudimos ver, se emplea la pasiva teológica, con idéntica intención: Hch 2,38.41; 16, 15; 16, 33; 18, 8; 19, 5; 1 Cor 12,13; y *passim.* Lo mismo vale, según Ef 5,25ss, para Jesucristo. Asimismo, veíamos cómo era el Espíritu Santo quien en el bautismo entrega el hombre a Cristo. Es muy significativo que, si bien es Dios trino el agente del acto bautismal, necesita, sin embargo, la colaboración de la Iglesia a través de sus miembros. Ya señalábamos anteriormente que el bautismo cristiano no es autobautismo, sino que implica, como nota específica, la existencia del bautizante y del bautizando. Ambos están ligados —y ésta es otra nota— a un

signo determinado y hasta cierto punto invariable: el «baño de agua en la palabra» (Ef 5,26).

Para que exista el *sacramento* (en sentido cristiano) se requiere la conjunción intrínseca e indisoluble de rito (con sus elementos esenciales; en el bautismo, el agua y la palabra), intervención de la Iglesia a través de determinados miembros facultados para ello y acción propia de Dios. Se trata, evidentemente de *un* acontecimiento en el que se da, bajo el signo sensible, la colaboración personal, eficaz de Dios y del hombre como acción salvífica concreta, el *commercium personale*, como solían decir los Santos Padres. Y con esto queda insinuado el último aspecto que debemos indicar aquí: la *fe*. También en relación con esta fe, necesaria para el acto sacramental (del bautismo), tenemos que distinguir: primero, la «fe» de Dios, es decir, la confianza depositada por Dios Padre en el pecador (que se deja convertir), hasta el extremo de ofrecerle la filiación en Jesucristo; segundo, la fe de Jesucristo, que ejercitó en su vida, sobre todo en la cruz y en la resurrección (siempre en el supuesto de que el bautismo como hecho sacramental «representa» aquel acontecimiento de salvación); tercero, la fe de la Iglesia, que se expresa en la predicación de la palabra y simbólicamente en el acto sacramental; finalmente, la fe del bautizando, que confiesa bautizarse «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Todos estos momentos (no podemos aquí extendernos en otros) son decisivos para la recta comprensión del bautismo como sacramento y, por ello, importantes para su validez.

Queda por examinar la cuestión de la *institución del sacramento del bautismo* por Jesucristo. Y con ella se plantea el problema general de la institución *(institutio)* de los sacramentos de la Iglesia por Jesucristo; de él se trató en otro lugar[75]. Allí se pudo ver que es razonable, oportuno y, por lo mismo, correcto distinguir en el problema de la demostración —exigida por el Concilio de Trento— de la «institución de los sacramentos por Jesucristo»[76] entre el sacramento como *hecho* salvífico, que por la acción eclesial representa esencialmente, *hic et nunc*, el acontecimiento de la cruz y de la resurrección «bajo Poncio Pilato», y las estructuras eclesiales externas del *rito* sacramental. En la medida en que son correctas estas distinciones allí apuntadas, podemos decir aquí que el bautismo, *en cuanto hecho salvífico* sacramental y eclesial, está *fundado* en el acontecimiento de la cruz de Cristo. Pero este acontecimiento no debe contemplarse como algo independiente y aislado. Con otras palabras: así como no cabe hacerse una idea adecuada de Jesucristo y su obra salvífica sin tener en cuenta el acontecimiento global de la revelación y la salvación en el AT y en su vida terrena a través de la muerte y resurrección hasta la venida del Espíritu Santo, así también lo decisivo del hecho bautismal se funda en esa historia *total*, con sus contingencias inderivables. Tenemos que

[75] Cf. MS IV/2, 53-159, en especial 139-144.

[76] Cf. DS 844, 996, 1470, 2039, entre otros.

dar un paso más: si ser bautizado significa morir con Cristo, y si la muerte «ha venido al mundo por el pecado» (para emplear el lenguaje paulino), entonces sólo cabe hablar objetivamente de una fundamentación del hecho sacramental teniendo muy presente *todo* el acontecer histórico entre Dios y el hombre. En virtud del carácter histórico de la salvación, hay que hablar también de *determinados* acontecimientos como fundamentación «más inmediata». Entre ellos son esenciales, incluso en el sentir de los Santos Padres, la administración del bautismo a Jesús por Juan y, sobre todo, la cruz, resurrección y envío del Espíritu[77].

Por lo que se refiere a la institución del *rito*, hemos visto cómo algunos de sus elementos preexistían desde mucho tiempo atrás y fueron acogidos por la Iglesia para llenarlos de un contenido propio. Respecto a Mt 28, 18ss, no debería insistirse tanto en este texto para la cuestión de la institución del rito bautismal[78]. Ya hemos insistido en que ese pasaje (Mt 28,16-20) viene a ser el epílogo del Evangelio de Mateo, paralelo al prólogo (Mt 1-2, especialmente 1), incluso en la correspondencia de las expresiones. En cualquier caso, el que habla en ese pasaje es el Señor resucitado, y esta circunstancia expresa la idea de la comunidad cristiana primitiva en el sentido de que la esencia y el mandato del bautismo sólo quedaron constituidos con la resurrección (y la venida del Espíritu). La dimensión trinitaria se ha conservado plenamente: el Resucitado dice, en pasiva teológica, que le ha sido dado todo poder y, desde esa plenitud de poder participado, transmite su mandato a la Iglesia. Al mismo tiempo se pone de manifiesto la presencia (personal) del Señor en la acción de la Iglesia y, por tanto, en el acto bautismal, con la explicación del nombre «Emanuel». En conclusión, el mejor modo de afrontar el problema de la institución del sacramento del bautismo es insertarlo en este contexto del Evangelio de Mateo y demás pasajes del NT. No existe una «salida» para el problema de una demostración histórica de la institución por Jesu-

[77] Es significativo que los maestros tradicionales, cuando se preguntan cuándo se instituyó el sacramento del bautismo, señalen diversos momentos, tanto en vida de Jesús como después de su resurrección. Tomás, por ejemplo, considera el bautismo de Jesús por Juan como la consagración sacramental del bautismo de agua (III q. 39 a. I). Alejandro de Hales, siguiendo el esquema de las cuatro causas, contempla «el bautismo de Jesús en el Jordán como 'causa material', el mandato de bautismo como 'causa formal', la conversación con Nicodemo... como 'causa final' y las palabras de Jesús en Mc 16,16 como 'causa *efficiens*'» (B. Neunheuser, *ibíd.* 85).

[78] Cf. los comentarios a Mateo correspondientes a este pasaje. No debería considerarse Mt 28,18ss como un texto «que contiene explícitamente la institución del bautismo por el mismo Jesús» (así K. Kertelge, *Der sogennante Taufbefehl Jesu* Mt 28,19, en *Zeichen des Glaubens;* Zurich-Friburgo 1972 [Festschrift Fischer; v. bibliografía] 29). Se trata a lo sumo de un «mandato de bautismo» por Jesús, el Resucitado. Sin embargo, no hay que olvidar la peculiaridad de este pasaje dentro del Evangelio de Mateo. Por eso parece mucho más acertado lo que escribe E. Schlink: cf. *Die Lehre von der Taufe* (v. bibliografía) 648-668. Más arriba se indicó que la cuestión de la «institución del bautismo» tiene que plantearse a otro nivel, dentro de la exégesis neotestamentaria.

cristo; de igual modo que el hecho de la resurrección y la fe en la misma, el sacramento de la resurrección y la fe que le prestó la Iglesia desde el principio están indisolublemente unidos.

3. *Obligatoriedad del bautismo. El bautismo de deseo y el bautismo de los niños*

Cuanto más se ahonda en la teología del bautismo, con tanta más fuerza se plantea la pregunta por los que no participan o no pueden participar de este medio de salvación. El problema se plantea con crudeza, sobre todo si se tienen en cuenta los términos absolutos en que se pronuncia Jesús, por ejemplo, en Jn 3,3-12, Mc 16,16s y Mt 28,18ss. Sin bautismo no hay salvación, es la consecuencia que extrajeron no pocos Santos Padres. El problema teológico planteado es múltiple. En primer lugar, puede aludir al problema de la voluntad salvífica universal de Dios, en su conexión misteriosa con la necesidad (al parecer absoluta) del sacramento del bautismo para la salvación. Evidentemente, no todos los hombres han llegado ni llegan a un conocimiento suficiente, tal vez ni a la más remota idea de Jesucristo y del camino eclesial de salvación instituido por él con su doctrina y sus sacramentos. Este problema teológico tiene que ser analizado en otro contexto, a saber, en relación con la voluntad salvífica de Dios o del axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» (o «no hay salvación fuera de la Iglesia de Jesucristo») y sus consecuencias teológicas y prácticas, justificadas o no[79]. Por mucho que se procure encontrar una solución a este problema, hay que reconocer (y saberlo valorar teológicamente) que es propio del μυστήριον de Dios realizar la salvación «históricamente», con todas las consecuencias que de esto se siguen. Por eso hay que tomar suficiente conciencia del carácter histórico contingente, inderivable, de la salvación en Cristo y del camino escogido para la «propagación» y realización de esa salvación por la Iglesia (Ef 3,10) y no evadirse hacia teorías subjetivas (aunque razonables). Y esto comporta, entre otras cosas, reconocer el carácter misterioso de la contingencia histórica y de la acción salvadora de Dios en el tiempo de la Iglesia. Este misterio se funda en el amor redentor de Dios, cuya libertad no tiene nada de capricho irracional. El hecho de que la teología ignore el camino de salvación que Dios reserva para aquellos que no han llegado a conocer a Cristo no justifica la tesis de que no hay salvación para ellos.

Los intentos teológicos, para dar una respuesta al problema, sin duda acuciante en la praxis eclesial, tienen que partir de un planteamiento *correcto* de la pregunta; hay que evitar las construcciones teóricas, que no tienen en cuenta el μυστήριον de Dios. Lo realmente decisivo —en el problema concreto del sacramento del bautismo— es el

[79] Cf. las secciones sobre eclesiología en MS IV/1 y IV/2

«por los muchos» del acontecimiento salvífico fundamental de la cruz y la resurrección; *este* acontecimiento posee un poder de salvación absoluto, porque es universal. Pero, cuando se trata del camino real, histórico, de la «aplicación» de ese «por los muchos» a la salvación de los hombres y del mundo, hay que distinguir. Por una parte, se debe respetar siempre el μυστήριον de Dios, la forma histórica en que Dios quiere que la salvación llegue al hombre, sin afirmar que existen verdades reveladas, ideológicamente apodícticas, según las cuales Dios se ha atado *con exclusividad* a la mediación eclesial. Por otra parte, está el ser y la misión de la Iglesia como misterio de Dios, del que hemos hablado desde múltiples perspectivas. A esta Iglesia y a todos aquéllos a quienes ha llegado su palabra se les ha señalado y prescrito un camino inequívoco de salvación. Así, pues, la necesidad del bautismo para la salvación equivale a «necesidad» de la Iglesia, al «deber» de su ser y su misión, que ineludiblemente tiene que cumplir si quiere ser consecuente con su propia existencia.

A la Iglesia se le ha señalado el *único* camino de salvación (para hacer posible la salvación, colaborando con su Señor y Dios); la Iglesia misma, al recibir el bautismo, *viene a ser* ese camino y por eso tiene que *serlo* y *realizarlo*. Para *ella* no existe un camino «extraordinario» para llenar el sentido de su existencia. Pero no debe interpretarse este camino de la Iglesia en orden a la realización del «por los muchos», tal como Dios se lo ha señalado *a ella* y a cuantos alcanza su palabra, de una forma que ponga límites al amor de Dios, universal y omnipotente. Por otra parte, tampoco existe para los hombres que todavía no han llegado a ser «Iglesia» un camino «paraeclesial» o «extraeclesial». Y es que la elección de un camino paraeclesial presupone el conocimiento de la Iglesia; significaría, pues, de hecho el rechazo de la oferta salvadora de Dios. Desde esta perspectiva, se mantienen la necesidad del bautismo para la salvación y su obligatoriedad, sin que haya que deducir de ahí una praxis sacramentalista del bautismo.

El *bautismo de deseo* se presenta en una perspectiva algo diferente. Sólo puede tener sentido para los que ya poseen un conocimiento suficiente de la Iglesia y de sus sacramentos y también una (incipiente) fe cristiana. Estos se encuentran ya en camino hacia el sacramento. Por lo que se refiere a la cuestión concreta de la posibilidad de un bautismo *in voto* y su eficacia en orden a la justificación, las posibles respuestas dependen de la teología de los sacramentos que previamente se haya elaborado y se presuponga. En la historia de la teología, el problema de la necesidad «absoluta» del bautismo de agua para la salvación eterna ha sido tratado de modo expreso en época relativamente tardía, si se exceptúa el «bautismo de sangre» del martirio cristiano. En los Padres sólo encontramos indicios de la doctrina según la cual un hombre puede quedar justificado por su fe incipiente o por su anhelo de salvación, inspirado en el amor de Dios y, en consecuencia, sin bautismo de agua. La idea que prevalecía casi absolutamente, por

evidentes razones históricas, era la de la necesidad y la eficacia salvífica del bautismo de agua (cf., por ejemplo, Ambrosio, *De obitu Valent.* 51; 53). Sólo en la Edad Media comienza a estudiarse expresamente el problema. Se impone pronto la opinión, expuesta claramente por Bernardo de Claraval, de que el hombre puede quedar justificado antes de (y, por tanto sin) recibir el sacramento propiamente dicho con tal de que exista un «votum sacramenti (baptismi)», como es el caso de los catecúmenos. Hoy parece ser una doctrina aceptada por la Iglesia que en el caso citado, supuesta la fe y la caridad, incluso un *votum implicitum* del sacramento del bautismo lleva a la justificación. Así se perfila ya una distinción que parece importante, ya que, sin incurrir en un sacramentalismo, se mantiene la idea de que el *votum baptismi* no es todavía el bautismo.

Como consta claramente por las reflexiones de la sección precedente, el bautizado, muerto y resucitado *sacramentalmente* con Cristo, queda en *este* sentido justificado *y* enriquecido por toda la gracia bautismal (que es algo «diferente» y «superior» a la mera justificación, a la que suele atenderse exclusivamente cuando se estudia este problema). Por eso, no es válida la fórmula inversa, según la cual todo el que está justificado en orden a la salvación eterna (es decir, liberado de la condenación eterna por la gracia de Dios y de Cristo) ha de ser considerado sin más como *bautizado.* Aunque toda gracia, particularmente la «gracia de la justificación», es gracia de Cristo, no toda gracia justificante (aunque también ésta se funda en la cruz) es concretamente un morir y resucitar del que la recibe, tal como acontece en el bautismo, según afirmábamos apoyándonos en los textos neotestamentarios.

Aunque establecer comparaciones puede prestarse aquí a malentendidos, hay que insistir en la diferencia esencial que media entre ser considerado como ya *bautizado* y estar en camino hacia el bautismo, aunque libre de la condenación eterna. En esta perspectiva, el *votum baptismi* reclama, supuesta la posibilidad fáctica, la administración efectiva del bautismo. Toda otra interpretación del *votum baptismi* y del bautismo de deseo, con sus correspondientes derivaciones prácticas, se apoyaría en una concepción errónea del sacramento y de la existencia eclesial como *metánoia.* Si al *votum baptismi* se atribuye en casos concretos una eficacia justificante, esa eficacia no se deberá al *votum* del hombre, sino a la acción de la gracia de Dios, que en el acontecimiento de la cruz hizo valer su plena virtualidad «por los muchos». En este caso, se «escamotea» el sacramento, ya que el deseo de recibir el bautismo (y sus efectos) es ya una gracia de Dios, una respuesta a la oferta divina; el deseo va dirigido precisamente a ese medio de salvación y es inspirado por Dios aun antes de que el individuo pueda anhelar concretamente la verdadera salvación.

En cuanto a la cuestión —que hoy se plantea con particular insistencia— del *bautismo de los niños,* no es éste el lugar para desarrollar —y menos aún resolver— toda la problemática que encierra. No hay

que perder de vista que se trata, ante todo, de un problema de praxis eclesial, frente a una «secularización» que se extiende pavorosamente entre muchos bautizados. El bautismo de los niños debe ser estudiado en el marco de los problemas de teología pastoral. Es verdad que esto no es posible si previamente no existe o no se vuelve a conseguir una doctrina teológico-bíblica y dogmática clara. Aquí tenemos que limitarnos a las observaciones que corresponden a la temática de este capítulo.

Ante todo debe quedar claro qué es lo que propiamente se quiere significar con la expresión «bautismo de niños». La expresión se refiere (al menos aquí) a los hijos, generalmente lactantes, de matrimonios cristianos o que han sido acogidos por familias cristianas para su cuidado o educación. Con ello tenemos una importante decisión previa para la solución del problema. De hecho, el problema de la teología pastoral es si esas familias son realmente tan cristianas como exigen la fe y la praxis de la Iglesia, o si estos lactantes van a ser bautizados en un medio prácticamente descristianizado.

Los resultados de las investigaciones históricas sobre la antigüedad de la práctica del bautismo de lactantes siguen siendo discutidos. No parece que la cuestión histórica vaya a recibir una respuesta terminante[80]. Parece seguro que hay testimonios ciertos sobre el uso del bautismo de niños alrededor del año 200, como consta por los escritos de Ireneo, Hipólito, Tertuliano y Orígenes. De todos modos, es sorprendente la naturalidad con que se habla de esa práctica; por ninguna parte aparece, por ejemplo, un argumento contra ella, sobre todo contra su validez. Para el período anterior al 200 los testimonios son más escasos y, sobre todo, no pueden interpretarse con seguridad en favor de una práctica constante. Otro tanto cabe decir, y con más razón, de los pasajes del NT que se suelen citar como demostración de que la práctica de bautizar a los niños existía ya desde los orígenes de la Iglesia. Se ha querido ver una demostración suficiente en los pasajes donde se habla de bautismo de «toda la familia» (cf. 1 Cor 1,16; Hch 11,14; 16,15.33; 18,8; y *passim*). Pero ese argumento no es históricamente suficiente. Otro tanto hay que decir de algunos pasajes que se prestan a determinadas conclusiones, como Mt 18,3; Mc 10,15 con Lc 18,16s; Jn 3,15. No parece posible presentar una demostración histórica a favor o en contra de una práctica generalizada del bautismo de los niños. Pero, por otro lado, tenemos como argumento no desdeñable la práctica normal e incontestada, considerada como tradición ya alrededor del año 200, práctica que —salvo excepciones— sigue vigente en todas las Iglesias hasta hoy. Pero también es verdad que en todas las épocas ha habido quienes han llamado la atención sobre los problemas que implica el bautismo de niños, hasta llegar a rechazarlo y pedir un cambio radical de la praxis eclesial.

[80] Cf., para la problemática general, la exposición y crítica de E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, 744-773. La discusión sigue abierta.

¿Qué decir de los argumentos teológicos a favor o en contra de la práctica del bautismo de niños? Ante todo hay que advertir que una auténtica discusión *teológica* sobre esta praxis se ha dado en pocas ocasiones y ha comenzado en época tardía. Sólo en Agustín encontramos la fundamentación del bautismo de lactantes, en lucha contra el pelagianismo, en el contexto de la polémica en torno al pecado original y sus secuelas. Tomás de Aquino recurre al pecado original y a la fe de la Iglesia para justificar y mostrar el sentido del bautismo de niños, pese a la ausencia de una (confesión de) fe personal. Con frecuencia se citan pasajes de la Biblia en los que se cree descubrir una indicación o incluso una disposición vinculante en favor del bautismo de niños; este sería el sentido de Mt 28, 18ss a causa del carácter general de la obligación de bautizar; aquí entrarían también los relatos sobre la bendición de los niños por Jesús y el correspondiente *logion* sobre el reino de Dios (cf. Mc 10,13-16 par). La comparación con la circuncisión en Col 2,11ss se aplica también al tiempo de la recepción del bautismo, que correspondería más o menos al de la circuncisión del lactante.

Contra la práctica del bautismo de los niños se arguye hoy, sobre todo, que en el infante no se da ni la penitencia (conversión) exigida en el NT, ni la fe y profesión de fe personal, ni el deseo de ser bautizado. Los argumentos referentes a la necesidad de una opción de fe personal son de verdadero peso, como también los que apuntan al problema (muy grave, al menos desde el punto de vista pastoral) de la posibilidad de una vida de fe en el seno de la familia y en el ambiente que rodea al niño.

Sobre la base de la temática de este capítulo y desde los niveles alcanzados hasta ahora podemos decir, como aportación a la solución de este problema siempre acuciante, que la Iglesia de Cristo, *en cuanto bautizada* (según vimos), realiza como μυστήριον de Dios, como comunidad de bautismo y conversión, *tratando* de realizar, en la medida de sus fuerzas y de acuerdo con su misión, la *metánoia* divina, sobre todo mediante la administración del bautismo. La Iglesia no puede elegir otra forma de realización. A ello parece responder la praxis tradicional de admitir al bautismo a los hijos de padres cristianos (quienes, como bautizados, son conscientes de su deber urgente de transmitir esa gracia). Frente a la evidente imposibilidad de una fe personal en esos niños, puede esgrimirse con razón el argumento de la fe de la Iglesia, y esto tanto más si se tiene en cuenta que en el acto bautismal actúa Dios mismo, infundiendo la fe cristiana por medio del Espíritu Santo. Si se sabe ver y valorar esta acción soberana de Dios, no hay razón alguna para diferir al niño esa gracia. La Iglesia, como comunidad de conversión y de gracia, y en ella cada uno de sus miembros harán todo lo posible para transmitir cuanto antes esa conversión y esa gracia de Dios, en la medida en que estén capacitados para ello. Hay que tener en cuenta que el bautismo, aunque posee toda la plenitud de un sacramento, es un *sacramento de iniciación* en la existencia

cristiana y, en ese sentido, corresponde perfectamente a la entrada en la vida que es el nacimiento[81]. Es verdad que no debe subestimarse el argumento de la responsabilidad que hay que asumir personalmente y la dignidad de la existencia cristiana que, asimismo, exige el compromiso personal. Sin embargo, si se examina el problema más de cerca, esta idea debe pasar a un segundo plano y la atención debe centrarse en la distinción (si se da) entre el derecho (¿o incluso la obligación?) a transmitir la vida en la paternidad responsable *y* el derecho (y la obligación cristiana) a hacer posible la participación, por la gracia de Dios, en la vida de Cristo.

El problema del derecho a anticipar a un lactante, sin posible petición ni demanda por parte de éste, la decisión de fe para aceptar la existencia cristiana, fundada en la gracia redentora, podría en último análisis (aunque no mediante una argumentación precipitada y trivial) retrotraerse hasta Dios mismo (a menos que se desista, prudentemente, de este tipo de dialéctica), preguntando cómo se «justifica» y qué sentido tiene su iniciativa creadora, sin previa consulta a las criaturas libres y espirituales.

Si la procreación responsable de los padres hay que considerarla como participación en esa decisión de Dios sobre la existencia de otros seres libres, sin previa consulta a los interesados, y tal proceder está justificado y tiene sentido, entonces las consecuencias lógicas en orden a la decisión de los padres cristianos sobre el bautismo de sus hijos son evidentes. De todos modos, hay que añadir que se debe reflexionar sobre el lenguaje en que puede expresarse y decidirse todo esto: el problema del «derecho» de Dios a crear, el «derecho» de los padres a procrear, el «derecho» de la Iglesia y de sus miembros a bautizar, es decir, a anunciar «sin previa consulta» la salvación y servir de mediación para comunicarla incluso (y especialmente) en el sacramento...

En cualquier caso, esa argumentación presenta también su reverso y éste tiene una importancia incluso más decisiva para la realización de la vida cristiana. *Todo* bautismo (no sólo el bautismo de niños) pone a la Iglesia en una situación crítica con respecto a su propia existencia cristiana. Con otras palabras: la Iglesia *debe* bautizar, pero sólo puede hacerlo *en cuanto que* ella misma está bautizada y es consciente de su permanente necesidad de conversión. Todo desacuerdo entre «ambas» dimensiones sería pecado. Esto puede aplicarse a cada uno de los

[81] En los demás sacramentos (a excepción, quizá, de la confirmación) la situación es distinta. En el matrimonio y en el orden sacerdotal no hay problema; el sacramento de la penitencia tampoco presenta en este aspecto ninguna especial dificultad teológico-dogmática. La unción de enfermos reviste el carácter de un sacramento para una circunstancia vital específica. La eucaristía ha de contemplarse desde sus diversos aspectos: como banquete sacramental, tiene sentido su recepción, de acuerdo con el uso oriental, juntamente con el bautismo como incorporación a la comunidad; como sacramento de participación personal y real en el sacrificio de Cristo, requiere al menos discernimiento o actitud consciente.

miembros de la Iglesia que preparan para el bautismo y lo piden para sus hijos. Evidentemente se comete un pecado contra la identidad cristiana como existencia bautismal cuando, sin vivir realmente esa existencia, se hace bautizar a otros y no se acompaña a los bautizados en el camino de la *metánoia* cristiana. En esta dirección debe resolverse el problema de la familia y de la conducta cristiana; mediante la correcta comprensión del bautismo *y* de la Iglesia —comprensión que sólo es eficaz cuando va acompañada de la praxis— se evita todo peligro de magia sacramental. Así incidimos de nuevo en la problemática de la teología pastoral *en las circunstancias actuales.* Para la solución, hoy tan urgente, de esos problemas no hay que olvidar dos requisitos importantes: una comprensión suficiente de la *metánoia* una y universal, como don de Dios que define el ser y la misión de la Iglesia, y su realización consciente en la vida eclesial de cada día.

4. *Bautismo y carácter sacramental*

La doctrina de la Iglesia sobre el carácter sacramental (del bautismo)[82] está estrechamente relacionada con lo expuesto hasta ahora, sobre todo con la peculiar sacramentalidad del bautismo. El desarrollo explícito de esta doctrina tiene lugar en una época relativamente tardía, pero partiendo siempre de su presencia implícita en la Sagrada Escritura y en la doctrina y praxis de la Iglesia primitiva. Sólo en la baja Edad Media encontramos una doctrina plenamente desarrollada. Para una mejor comprensión y para vencer la resistencia que impide el reconocimiento del carácter sacramental del bautismo, es conveniente distinguir bien entre el contenido real y la terminología empleada. Conviene también distinguir entre las circunstancias históricas concretas que permiten una comprensión rigurosa de la existencia y esencia del denominado «carácter» y de su influjo sobre los enunciados o formulaciones respectivas (y por ello condicionadas por la situación), y lo que actualmente hay que decir, en una síntesis global, acerca de la realidad que se designa con el término técnico «caracter», realidad que dicho término apenas logra expresar[83].

Por lo que se refiere al desarrollo dogmático de la teología del carácter sacramental en sentido propio, es significativo que los grandes teólogos del período de esplendor de la Edad Media, como por ejemplo Tomás de Aquino, califiquen la teoría del carácter como «moderna», es decir, elaborada durante las generaciones inmediatamente precedentes[84]. Efectivamente, sólo la encontramos plenamente formu-

[82] Según la doctrina del Concilio de Trento, son tres los sacramentos que imprimen carácter: el bautismo, la confirmación y el orden. Aquí vamos a tratar especialmente del bautismo; pero algunas de nuestras afirmaciones valen para los tres sacramentos.

[83] Parece que se trata de un caso análogo al del concepto de «sacramento», que es, asimismo, de aparición tardía. Cf. MS IV/2, 57-61; 76-115.

[84] «Dicendum quod characterem in sacramentis quibusdam imprimi omnes *moderni*

lada en Alejandro de Hales, que le dedica amplio espacio en sus exposiciones sobre el bautismo. Alejandro de Hales se hace eco de la nueva —pero ya divulgada— opinión del magisterio, que más tarde será precisada oficialmente por Inocencio III[85]. Suele citarse sobre todo a *Agustín* como figura principal en el desarrollo de la doctrina del carácter bautismal (como también de la confirmación y del orden). Agustín ofrece los principios para la formulación teológica de esa realidad que ya él mismo designa a veces, no siempre, con el término «character». Fue sobre todo la controversia con los donatistas lo que dio ocasión a Agustín para profundizar y desarrollar su doctrina. Distingue, según vimos, una doble posibilidad (y realidad) de administración válida del bautismo: una con efecto salvífico pleno y otra en que este efecto, por causas ajenas al sacramento, no se da. En este segundo caso, en el cual la administración del bautismo sigue siendo válida, tiene que darse un «efecto» que, por una parte, se diferencie del efecto pleno de la gracia, pero, por otra, haga que el bautismo sea válido, único e irrepetible. Para designar este efecto del *signum* (sacramental) del bautismo, diferente del auténtico «fructus» del mismo, Agustín emplea el término «character» (y otros conceptos similares). Se recurre así a un término que designaba ciertos usos tradicionales y corrientes en otros campos: el «character» como cuño de una moneda, como marca a hierro candente de un animal en señal de propiedad, como *signum regale (nota militaris, militiae character)* que se daba a los soldados según costumbre antigua. Agustín ve la *esencia* de este carácter *bautismal* en una *consecratio* que es efecto del *baptismi sacramentum* (como *signum*); la *consecratio* incorpora al bautizado al cuerpo de Cristo que es la Iglesia; imprime una huella indeleble *(character)* que convierte al bautizado válidamente en propiedad de Cristo, lo autentifica como tal y lo dispone para alcanzar el efecto pleno de la gracia bautismal. Esta teoría intenta poner de relieve, partiendo de la irrepetibilidad del bautismo y de su validez (radicalmente eficaz) incluso cuando es administrado por herejes que están fuera de la Iglesia, el efecto fundamental del sacramento del bautismo, distinto (o diferenciable) de la gracia bautismal *plena* (que sólo se da en la Iglesia y con las debidas disposiciones). Al mismo tiempo se sientan las bases para una descripción teológica de la esencia de este «carácter» como una realidad óntica permanente del que se ha hecho cristiano y, por tanto, miembro de Cristo.

La doctrina, así planteada, del carácter sacramental del bautismo se va reelaborando y perfeccionando en la Edad Media, ampliándose a la confirmación y al orden. Los aspectos ya señalados por Agustín si-

confitentur; sed in modo ponendi ipsum in anima partim differunt, partim conveniunt»: Tomás de Aquino, *In IV Sent.* d. 4 q. 1 a. 1 sal. Cf. también G. Van Roo, *De sacramentis in genere* (Roma 1966) 228ss.

[85] Cf. más datos en B. Neunheuser, *Taufe und Firmung* (v. bibliografía) espec. 86, 88s, 91, 94, 95s. Cf. también G. Van Roo *ibíd.*, 221-235.

guen siendo determinantes. Por una parte, se utiliza la noción de carácter como argumento decisivo en favor de la irrepetibilidad de los respectivos sacramentos; por otra, se intenta precisar mejor su contenido positivo: no sólo se considera el carácter como una señal distintiva del cristiano frente al que no lo es (y del bautizado frente al no bautizado), sino también como un signo de distinción y un símbolo de la dignidad del cristiano. Como consecuencia del desarrollo de la doctrina general sobre los sacramentos, los grandes teólogos escolásticos definen el carácter como *sacramentum et res* y lo distinguen del *sacramentum tantum* y de la *res tantum*. En esta nueva teología de la esencia intrínseca del carácter bautismal, es *Tomás de Aquino* el que aporta los planteamientos más fecundos, sobre todo en los Comentarios a las Sentencias y en la Suma Teológica. Tomás concibe el carácter como *potentia*, como «una cierta capacitación para las funciones jerárquicas, a saber, la administración y recepción de los sacramentos y demás medios que están a disposición de los fieles»[86]. Es esencial la dimensión cristológica y eclesiológica del carácter; éste dispone para el culto cristiano (en el sentido pleno del término) y, por tanto, es el fundamento óntico del sacerdocio «universal» de los fieles. Es significativo que *Duns Escoto* exponga, por una parte, toda la doctrina del carácter sacramental, lo mismo que el resto de los grandes teólogos de su tiempo, pero, por otra, critique fuertemente los argumentos que se esgrimían entonces (y con frecuencia hoy) para demostrar su existencia, advirtiendo que ni la Sagrada Escritura ni la autoridad de los Santos Padres aportan pruebas apodícticas, y que es más bien la doctrina oficial de la Iglesia la que decide[87]. Tras algunas declaraciones oficiales de la Iglesia, fue finalmente el Concilio de Trento el que estableció como doctrina de fe el carácter sacramental[88].

En lo que se refiere a las demostraciones tradicionales sobre el carácter sacramental del bautismo, hay que dar totalmente la razón a Duns Escoto. De esas demostraciones habría que decir, en general, algo análogo a lo que señalamos en otro lugar con relación al concepto general de sacramento[89]. No son muchos los pasajes de la Escritura y de los santos Padres que pueden aducirse como confirmación directa y suficiente de la doctrina —de origen tardío— del carácter sacramental (sobre todo, en cuanto realidad distinta del acto y de la gracia sacramentales). Esta observación vale sobre todo para los textos —citados, por lo general, demasiado irreflexivamente— en los que aparece la pa-

[86] B. Neunheuser, *ibíd.*, 89. Para la doctrina de Tomás cf. S. Th. III q. 63.

[87] Cf. B. Neunheuser, *ibíd.*, 94ss; G. Van Roo, *ibíd.*, 229.

[88] Entre las declaraciones oficiales que se refieren directamente al carácter sacramental, hay que citar principalmente: Inocencio III, *Ep. «Maiores Ecclesiae causas»*, 1201, DS 411; *Decretum pro Armenis*, DS 695; *Concilium Tridentinum*, cf. sobre todo DS 852; 960; 964; 996; las declaraciones postridentinas de la autoridad eclesiástica no aportan nada nuevo.

[89] Cf. MS IV/2, 76-115.

labra σφραγίς (entre otras)[90]. No hay que perder de vista que este concepto designa generalmente el bautismo como tal, previamente a todas las distinciones de la teología especulativa. Sin embargo, tampoco hay nada en esos textos que se oponga a ulteriores desarrollos.

Una teología actual del carácter bautismal no debe partir tanto de los pasajes bíblicos, que usan palabras como σφραγίς, sino más bien de la doctrina de la Iglesia, ya desarrollada, sobre el carácter, para luego descubrir, con responsabilidad teológico-científica, sus fundamentos en la Biblia, en la historia de la teología y en la dogmática actual. Se puede partir de los siguientes datos, sobre los que el consenso es general: hay algunas propiedades del bautismo —y de sus efectos generales— que competen a éste como sacramento de iniciación en orden a la incorporación en la Iglesia y a la fundamentación de la existencia cristiana. Entre ellos hay que contar la irrepetibilidad, que tiene su sentido y raíz en su unidad, que a su vez se funda en el acontecimiento único de la cruz. Una vez recibido el bautismo, toda «repetición» debe considerarse como *iniuria baptismi*[91], ya que supondría la negación de la eficacia real *del* sacramento, que ha recibido de Dios, en virtud del acontecimiento real de la cruz, tanto su unidad como su eficacia. La práctica constante de la Iglesia se atiene a esta doctrina.

Otra propiedad del bautismo es su validez aun en caso de ser administrado desde la herejía. Sin embargo, este bautismo así administrado, aun siendo válido, carece del *fructus* pleno. Pero esto sólo es inteligible si se admite un efecto básico del sacramento del bautismo, que *nunca* falta, y «otros» efectos, distintos del primero (ya que, por ejemplo, en el caso citado no se producen). Algo análogo sucede cuando un bautizado pierde la gracia por haber incurrido en pecado mortal, sin que por ello reincida en la condición de no bautizado. Se da, pues, en el sacramento del bautismo algo que no se puede perder. Desde esta perspectiva hay que admitir también un efecto radical único, imperecedero, permanente, en contraposición a otros efectos de la gracia que se pueden perder y recuperar. Además, ese efecto radical es el fundamento de la «recuperación» de la gracia.

La consecuencia inmediata es que el bautismo produce, ante todo, un efecto básico que debe considerarse como *effectus permanens* y que hay que distinguir tanto del acto bautismal *(sacramentum tantum)* como de la *res* del sacramento, que es la gracia y la recepción del Espíritu Santo. Por tanto, toda participación del bautizado en la gracia de Cristo, sea por el pleno desarrollo de los efectos bautismales, sea en la realización de su vida *cristiana,* tendrá su raíz en ese efecto básico que se constituye en el acto bautismal, (que, por eso, puede lla-

[90] Del NT suele citarse: 2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30; Ap 7,2-8; Heb 1,3; Jn 6,27. Sobre su valor testimonial cf. G. Van Roo, *ibid.,* 216ss.

[91] Agustín afirma con frecuencia: nulli sacramento iniuria facienda est. Cf. N. Haring, *The Augustinian Axiom «Nulli sacramento iniuria facienda est»:* MedStud 16 (1954) 87-117.

marse *res et sacramentum).* Interpretar el «carácter» del bautismo como este efecto básico equivale —prescindiendo ahora del problema de una terminología rigurosa— a atribuir al bautismo en cuanto sacramento cristiano, en el sentido ya explicado, una eficacia real, divina, pero que no debe entenderse de forma mágica o mecánica: la eficacia básica, real y objetiva, del bautismo como fundamento y principio de la existencia cristiana y eclesial (cf. el tema «nuevo nacimiento») no impide, sino que exige luego la aceptación personal y el desarrollo de la plenitud de vida iniciada (sólo iniciada) en el bautismo; la conciencia de pecado no significa que el bautizado se vea desposeído de esa condición fundamental de bautizado «para siempre», sino que es más bien el síntoma personal, indicativo, de la situación del cristiano que ha reincidido en el pecado.

Otra cuestión, complementaria, es la de la *naturaleza intrínseca* de ese efecto fundamental del bautismo que es el carácter. Ya no se trata de la nota diferencial, ni del aspecto más bien negativo de la llamada irrepetibilidad. Ahora se intenta enunciar, partiendo de la esencia misma del bautismo, proposiciones positivas acerca del carácter en cuanto don real y concreto, otorgado por Dios. Se pueden establecer, siguiendo en parte a Tomás de Aquino, estos puntos: el carácter es ese don de Dios, fundamental y sacramental, por el que el hombre se transforma en bautizado, en cristiano, según la idea bíblica que hemos explicado en la sección anterior *(en este sentido,* el carácter es ante todo un signo positivo que diferencia al bautizado del no bautizado, al cristiano del no cristiano). Es una configuración con Jesucristo y una participación en su sacerdocio; de ahí que se llame también «character Christi». Es la participación del individuo en el propio ser de la Iglesia como μυστήριον de Dios realizado y por realizar, que debe colaborar en la obra de salvación. Desde esta perspectiva, el carácter puede considerarse como misión y consagración en orden a determinadas tareas y actos, específicamente cristianos y eclesiales. A ello se alude cuando se concibe el carácter como capacitación para el culto (de Cristo y de la Iglesia). Y así, el carácter constituye una *potencia,* una *virtus instrumentalis,* es decir, una participación ontológico-universal en el sacerdocio de Cristo para la salvación del mundo a través de la Iglesia. Aquí sólo podemos aludir a este aspecto, que se desarrolla en distintos lugares de esta obra general, en los que se analiza más detenidamente la vida cristiana en sus diferentes tareas y campos de acción, como vida fundamentada en el bautismo.

Puede concluirse de lo que antecede que la doctrina del carácter bautismal no se puede apoyar en el escaso número de lugares o textos en que aparece el término σφραγίς, sino que más bien tiene que recurrir a las ideas de la Biblia y de los Santos Padres sobre la *metánoia* y el bautismo. Lo mejor será partir de la irrepetibilidad del acontecimiento de Cristo «por los muchos» y de la voluntad divina de «representación» reveladora y eficaz de este mismo y único acontecimiento en el sacramento y en la forma sacramental. El sentido de la distinción

entre efecto fundamental y otros efectos en el sacramento del bautismo (carácter-gracia) no es la separación de los dos momentos, sino, en último término, la salvaguardia de la libertad humana bajo la gracia santificante y la confirmación de la voluntad divina de colaborar con la criatura en la obra redentora. Esta idea se expresa inequívocamente, por ejemplo, en la coexistencia del indicativo y el imperativo en los textos de la revelación cristiana y en el contexto de las afirmaciones sobre el bautismo. De esa coexistencia se hablará seguidamente.

SECCION TERCERA

LA METANOIA COMO ESTRUCTURA PERMANENTE DE LA EXISTENCIA PERSONAL

En las secciones precedentes hemos tocado desde distintos ángulos el tema que aquí vamos a desarrollar. En esta sección vamos a abordar explícitamente esa materia como parte integrante del capítulo. Hemos analizado la *metánoia* como acción salvífica fundamental de Dios. Esa acción tiene lugar principalmente en el misterio de la cruz y de la resurrección de Jesucristo, para redención de los hombres y del mundo. Hemos explicado cómo se realiza ese acontecimiento salvador en el bautismo en cuanto sacramento de salvación. Hemos visto, además, que si, por una parte, la *metánoia* y el bautismo son obra de Dios en el hombre y para el hombre, por otra, el hombre mismo queda, en virtud del bautismo, capacitado, investido y consagrado para participar en el plan divino de salvación de la nueva alianza. A esta realidad apuntábamos, en lo que concierne al bautismo, especialmente cuando definíamos a la Iglesia, al conjunto de los bautizados, como una comunidad que ha recibido la misión de bautizar. Lo característico de la estructura esencial de la Iglesia y del bautismo como acontecimiento sacramental cristiano era su identificación con el μυστήριον de Dios en el tiempo y en la historia; *esta* Iglesia va a ser ahora el μυστήριον y ha de realizarlo, inicialmente a través del bautismo, como su propia esencia y su propia vida[92]. En esta sección trataremos de aplicar ese μυστήριον, que ya hemos analizado en relación con la Iglesia como comunidad, al cristiano concreto (como miembro de la Iglesia, del cuerpo de Cristo). La *metánoia,* aunque realizada radicalmente por Dios en cada uno de los bautizados, constituye la estructura básica de la existencia cristiana personal, que debe hacerse realidad viva y permanente. Este enfoque servirá al mismo tiempo para comprender mejor la auténtica *metánoia* en sentido bíblico y cristiano y, sobre todo, el bautismo como sacramento cristiano.

1. *La conversión como indicativo e imperativo en la Biblia*

Para dilucidar el tema de esta sección, lo mejor será fijarnos en una nota característica de los textos neotestamentarios que es esencial para la plena comprensión de la teología del bautismo en el NT y que hasta ahora no hemos tocado directamente. Páginas más arriba indicamos que las alusiones neotestamentarias al bautismo se dan casi exclusivamente en el marco concreto de la predicación y la exhortación; la

[92] Cf. *supra,* pp. 158-166

mayor parte de los textos que hacen referencia al bautismo se encuentran en pasajes de paráclesis cristiana. En esos textos se recuerda sobre todo la gracia bautismal como una realización de la existencia cristiana, con la mirada puesta en la edificación de la comunidad y la fundamentación de una conducta responsable, esperanzada y alegre, en correspondencia con la gracia del bautismo[93]. Es sorprendente constatar cómo estas exhortaciones y frases de aliento toman como punto de orientación, en sus exigencias «objetivas» sobre el contenido y los fines de la vida cristiana, lo realizado indicativamente en el bautismo: el enunciado en indicativo sobre lo que ha acontecido en el bautismo y, por tanto, ya *es* realidad constituye precisamente el contenido del imperativo dirigido a los cristianos en cuanto bautizados para que, recordando su bautismo, realicen en plenitud lo que éste significa. Esta peculiar dialéctica de indicativo e imperativo será el punto de partida de nuestras reflexiones en esta sección[94]. En el NT aparece esta dialéctica en múltiples formas y en distintos contextos; por ejemplo, en el tema de la fe o del juicio final. En la línea con la temática de este capítulo, abordaremos principalmente los aspectos que interesan para nuestro propósito, que es analizar la esencia del bautismo como *metánoia* cristiana fundamental. Para ello ofreceremos, en primer lugar, un esquema general, donde se recogerán los textos más significativos y se explicará su sentido inmediato. En segundo lugar, trataremos de analizar el significado profundo de este tipo de lenguaje.

a) Presentación de textos.

El hecho a que nos referimos se ofrece con trazos vigorosos en el pasaje que ya hemos citado como uno de los textos más importantes de la teología del bautismo: Rom 6. Por una parte, se hace constar: «Hemos muerto al pecado» (v. 2), «el hombre que éramos antes fue crucificado... Cuando uno muere, el pecado pierde todo derecho sobre él» (v. 6s; cf. también Gál 2,19: «Con el Mesías quedé crucificado...»). Pero, por otra parte, se añade: «Pues lo mismo vosotros, teneos (como Cristo) por muertos al pecado y vivos para Dios, mediante el Mesías Jesús. Por consiguiente, no reine más el pecado en vuestro ser mortal... Poneos a disposición de Dios, como muertos que han vuelto a la vida, y sea vuestro cuerpo instrumento para la honradez al servicio de Dios» (v. 11s). Lo que aquí se afirma sobre el morir (con

[93] Hay que hacer constar que la mayor parte de los textos neotestamentarios sobre el bautismo no son, en su estructura literaria, invitaciones a recibir el bautismo, ni tampoco una teología del bautismo, sino exhortaciones a vivir la realidad del bautismo. Pero el problema es si se trata sólo de estructura gramatical, de género literario, o si esa estructura revela, a un nivel profundo, la verdadera esencia de la conversión y del bautismo neotestamentarios.

[94] En la dialéctica indicativo-imperativo, el bautismo es un caso especial, ya que se trata de un sacramento «irrepetible»; en la eucaristía, por ejemplo, esa dialéctica es, al menos a primera vista, más evidente.

Cristo) en el bautismo y, por tanto, sobre el morir al pecado vale también para el «otro» aspecto del bautismo, que es la resurrección con Cristo: el bautizado, el cristiano, *ha* resucitado (en Cristo); por tanto, *vive* una nueva vida para Dios (v. 5.10s; cf. Gál 2,19ss); y, sin embargo, o tal vez precisamente por ello, el imperativo correspondiente dice: «Poneos a disposición de Dios, como muertos que han vuelto a la vida... sea vuestro cuerpo instrumento para la honradez al servicio de Dios... Os vais ganando una consagración que lleva a la vida eterna» (v. 13.19.22; cf. Gál 2,19ss; 1 Cor 5,7s; 6,11-20 y *passim*). *Porque* el cristiano en el bautismo «queda crucificado al pecado y entra al servicio de la honradez» (v. 18; cf. 22), por eso debe comportarse de un determinado modo: vv. 13.19 (cf. también 1 Cor 6,11-20; 9,24; 10,1-13).

Esta misma idea se ilustra en forma muy expresiva con una imagen que considerábamos como una de las fórmulas típicas para simbolizar el bautismo: revestirse de Cristo. Por un lado, se dice: «Os despojasteis del hombre que erais antes y de su manera de obrar *y* os vestisteis de ese hombre nuevo que por el conocimiento se va renovando a imagen de su Creador» (Col 3,10), y en forma análoga en Gál 3,27s, donde en relación con el bautismo se afirma: «Todos, al bautizaros, vinculándoos al Mesías, os revestisteis del Mesías... Vosotros hacéis todos uno.» Y en otro lugar nos encontramos con la exhortación paralela: «Despojaos, respecto a la vida anterior, del hombre que erais antes... Cambiad vuestra actitud mental y revestíos de ese hombre nuevo creado a imagen de Dios, con la rectitud y santidad propia de la verdad» (Ef 4,22ss); asimismo: «Dejemos las actividades propias de las tinieblas y pertrechémonos para actuar en la luz... Revestíos del Señor, Jesús Mesías» (Rom 13,12ss).

No se trata, en esas expresiones, de simples figuras retóricas. Son demasiado insistentes y reiterativos esos y otros ejemplos para considerarlos como meras frases literarias. Porque también los otros momentos de la realidad bautismal inciden en este imperativo, derivado del indicativo. Los bautizados *quedan* santificados (cf. 1 Cor 1,2; 6,11 y *passim*); y, sin embargo, y precisamente por ello, se les pide: «Somos templos de Dios vivo... sigamos completando nuestra consagración con el respeto que a Dios se debe» (2 Cor 6,16 con 7,1); o también: «Esmeraos en vivir consagrados» (Heb 12,14), y también: «Glorificad a Dios con vuestro cuerpo» (1 Cor 6,20). En Rom 6,15-23 se expone ampliamente esta idea, en conexión con el texto capital sobre el bautismo 6,1-14. Los bautizados *están* salvados y, sin embargo, se les da la consigna: «Seguid realizando vuestra salvación escrupulosamente» (Flp 2,12). Porque están justificados por el bautismo (cf. 1 Cor 6,14; Rom *passim*, y en otras cartas), su cuerpo debe ser instrumento para la honradez al servicio de Dios: Rom 6,13.15.23; cf. también 1 Pe 1-2. Aquí entra también el tema del nuevo nacimiento, que viene a expresar lo mismo: en el bautismo, Dios otorga una vida nueva para *comenzar* a vivir de una manera nueva, y a ese inicio ha de

seguir el comportamiento adecuado, con responsabilidad personal. Esto se hace tanto más evidente si recordamos que no se nos ha regalado una vida cualquiera, sino la de Jesucristo, Hijo de Dios, crucificado y resucitado, y hemos sido configurados con él para que *en* él realicemos la vida de obediencia que nos corresponde, con constante entrega al Padre: cf. Rom 8,12-17 y el resto del capítulo 8. Desde este punto de vista hay que considerar todos aquellos textos que hablan de un ser en Cristo o un vivir en el Espíritu, como don del bautismo y, por tanto, como tarea de la existencia cristiana[95].

Esta idea lleva de la mano a otra. Vimos ya que el bautismo implica también el don (fundamental) del Espíritu. El bautismo se efectúa, sobre todo en cuanto integración o incorporación a Cristo, el Señor, por medio del Espíritu Santo (cf. Rom 6,11 hasta 20; Rom 8). Al bautizado se le ha dado el Espíritu, que es prenda de otros nuevos dones. A esta premisa sigue el imperativo correspondiente. Los cristianos, en quienes mora, en virtud del bautismo, el Espíritu de Dios (cf. Rom 8; 1 Cor 2,12; 3,16s y *passim*), tienen que comportarse ahora en conformidad con el Espíritu (cf. Gál 5,25); deben «sembrar en el Espíritu» (Gál 6,8). El Espíritu mueve a las obras de Dios y de Cristo; el cristiano tiene que seguir ese impulso. El don del Espíritu, que es el bautismo, es una primicia, inicio de nueva autodonación y nueva acción del Espíritu, «cuando quiere y donde quiere» (Jn 3,7s; 1 Cor 12,4-11). A partir de ahí, han de entenderse los distintos efectos o frutos de vida del Espíritu (cf. Gál 5,22; 1 Cor); el espíritu dispone al cristiano para una entrega al servicio del amor divino, ese amor que se manifestará y realizará en el tiempo, tanto dentro de la comunidad de los bautizados como fuera de ella, para que todo quede santificado.

También entra en este contexto el tema de los *carismas;* no se infunden todos los carismas en el bautismo, sino que se van distribuyendo en el curso de la vida cristiana, en orden a tareas específicas dentro de la misión general de la comunidad de Cristo. El cristiano ha de vivir en expectativa de nuevos dones del Espíritu, debe mantenerse abierto a ellos, incluso aspirar a ellos (cf. 1 Cor 14,1; 12,13 y *passim*) y, sobre todo, no apagar el Espíritu (1 Tes 5,19). El Espíritu se da para vivir en la verdad y desde la verdad; el Espíritu siempre lleva a la verdad (cf. Jn 16,13, en el contexto de Jn 14-17). Hay que confiarse al Espíritu y dejar que guíe el curso de la vida, porque el Espíritu da gustosa y generosamente, pero a la vez con libertad (no cabe apropiar ni retener por la fuerza al Espíritu, como un objeto manipulable). No se debe resistir al Espíritu (Hch 7,51) ni irritarle (Ef 4,3) ni ultrajarle (Heb 10,29) o mentirle (Heb 5,3). La gracia bautismal del Espíritu puede transformarse en juicio condenatorio; otro tanto hay que decir del don de la filiación divina, del que el cristiano con su conducta puede hacerse indigno. Por eso, el pecado contra el Espíritu equivale a atentar contra la vida que Dios ha regalado al hombre.

[95] Cf. lo dicho en pp. 145s sobre la nueva imagen del hombre creado en Cristo.

Vemos por este breve muestrario de ejemplos que todas las proposiciones o enunciados a que hacíamos referencia al hablar del bautismo y sus efectos, vuelven ahora en forma de imperativos que afectan a la propia vida cristiana como quehacer personal. Esto nos da pie para insistir en el verdadero concepto del bautismo como hecho sacramental en sentido cristiano. El bautismo no debe entenderse, según explicábamos, como una acción de Dios (uno y trino) escatológica y definitiva, de forma que el bautizado pueda sentirse seguro de la posesión personal, plena y perfecta, del Espíritu y de la filiación divina, en estado de total unión con Dios. Queda siempre la tensión escatológica entre el acontecimiento de la cruz, la resurrección y la venida del Espíritu «bajo Poncio Pilato» y la parusía, entre bautismo y muerte personal. Es la advertencia que se hace a los fieles de Colosas: «Si habéis resucitado con el Mesías (de lo que no cabe la menor duda), buscad lo de arriba, donde el Mesías está sentado a la derecha de Dios; estad centrados arriba, no en la tierra. Moristeis, repito, y vuestra vida está escondida con el Mesías en Dios; cuando se manifieste el Mesías, que es vuestra vida, con él os manifestaréis también vosotros gloriosos. En consecuencia, extirpad lo que hay de terreno en vosotros» (Col 3,1-4.5a)[96].

b) Reflexión sistemática.

¿Cuál es el fundamento y la nota característica de estos imperativos? Evidentemente, lo que tales imperativos exigen es que el don otorgado en el bautismo, lo que allí se hizo realidad, se convierta en quehacer vital del cristiano. Lo que piden es el sí vital —es decir, la respuesta personal— a lo que Dios hizo al implantar la nueva vida como posibilidad, capacitación y misión en orden a la coparticipación válida en la *metánoia* de la nueva alianza. Por eso, las implicaciones de esos imperativos han de derivarse del acontecimiento del bautismo y de sus efectos generales y específicos.

Podemos expresarlo en una frase: el bautizado *es* introducido, para su salvación, en *el* μυστήριον de Dios, «que estaba oculto desde la eternidad en Dios, creador del universo, quien decidió llevarlo a efecto en la plenitud de los tiempos por medio del Mesías, Jesús Señor nuestro», que ahora «nos ha obtenido la liberación por su sangre» (Ef 3,10 con 1,10 y 1,7), y el bautizado tiene que *ser* y *realizar* exactamente eso. Dicho de otro modo: el bautizado ha recibido de Dios, en el tiempo de salvación —en el marco de una alianza nueva y definitiva— la realidad fundamental de la *metánoia,* y esa misma *metánoia* de Dios viene a ser la tarea que ahora tiene que llevar a cabo. Vamos a desarrollar este punto.

El *indicativo* que subyace al *imperativo* (para seguir expresándonos

[96] Lo que acabamos de exponer en líneas generales se expresa muy clara e incisivamente en 1 Pe 1-2, donde se hace alusión a otros aspectos que aquí no podemos analizar.

en la terminología usual) radica a su vez —esto es lo decisivo— en un *aoristo*, a saber, el acontecimiento básico de la cruz y la resurrección. En consecuencia, si queremos comprender exactamente y en su *realidad concreta* el contenido del imperativo, tenemos que concebirlo de modo que el indicativo que le antecede exprese como realidad «actual» la realidad *histórica*, y todo a través de la propia acción salvífica de Dios en Cristo. Más exacto: el indicativo en que se apoyan las exigencias dirigidas a los cristianos presupone un doble aoristo, del que hablamos anteriormente[97]: el referente al acontecimiento de salvación «bajo Poncio Pilato» y el que revela cada acto bautismal *como* acontecimiento y, por ello, como realidad. Sólo a partir de esos supuestos se pueden determinar válidamente los distintos aspectos *cristianos* de los imperativos que hemos mencionado (y de otros análogos). Puede parecer que estos imperativos están contenidos en gran parte en los deberes humanos «generales». Pero su específico carácter cristiano radica en lo que expresa ese doble aoristo, con sus efectos o consecuencias. Es decir: el bautismo como sacramento de *metánoia* —realizada y, a la vez, por realizar— de la nueva alianza consuma efectivamente la escisión radical entre la vida de antes y la vida de después, el distanciamiento radical del pecado y de la muerte, es decir, de todo lo que se opone a Dios y se hizo realidad en la muerte de Cristo; al mismo tiempo, origina ese *retorno* radical a Dios que constituye la confesión bautismal como participación efectiva y concreta en la resurrección de Jesucristo. Si el bautismo ha tenido lugar (aoristo), es una realidad (indicativo) y tiene que seguir siéndolo (imperativo). El bautismo es el nuevo comienzo, el don efectivo y real; en consecuencia, los bautizados pueden y deben vivir como purificados, justificados, santificados, salvados y liberados (cf. 1 Cor 6,11 y el contexto). En otros términos: así como es requisito necesario para el bautismo la confesión o aceptación del acontecimiento salvador (como proclamación y confesión responsable de eso que ha acontecido), así la existencia cristiana no es ni debe ser otra cosa que la «explicitación» personal y eclesial, es decir, el desarrollo vital de esa misma confesión como realidad que afecta personalmente al cristiano. Podemos añadir aún: así como es esencial al μυστήριον de Dios la existencia, al lado (y después) del acontecimiento histórico salvífico, del hecho bautismal, así también, «después» y a causa de la existencia de ese acontecimiento divino, tiene que darse la correspondiente realización vital en el tiempo humano (hasta la hora de la muerte).

Si todo hubiese alcanzado ya en el bautismo su perfecto cumplimiento, ello significaría que ese cumplimiento y consumación se había realizado inmediata y exclusivamente en el acontecimiento de la cruz y de la resurrección. Y aquí reaparece un aspecto importante para la correcta comprensión y «definición» del sacramento cristiano frente a toda magia y sacramentalismo objetivista.

[97] Cf. *supra* pp. 160ss y las referencias que se hacen en las notas.

Así, pues, la existencia cristiana como *metánoia* se caracteriza —desde la perspectiva del bautismo— como una realización personal, vital, de la muerte y resurrección en Cristo, que *inicialmente* tiene lugar en el sacramento del bautismo; una realización, por tanto, que debe continuar en el curso de la vida de cada cristiano: el *quehacer* permanente y vital del cristiano como un morir y resucitar con Cristo, a fin de vivir para Dios, tal como se declara inequívocamente (como invitación al recuerdo) en Rom 6. Esta existencia cristiana permanente es *fruto* del *rechazo* del pecado y de la muerte, que tuvo lugar en la cruz de Cristo, y en el que se participa por el bautismo; es también *consecuencia* del (nuevo) retorno a Dios, que aconteció *para nosotros* en la resurrección de Jesucristo, crucificado para nosotros, y debe hacerse realidad progresiva y constante hasta alcanzar su plenitud. Esto que acabamos de expresar sintéticamente tiene diversas implicaciones que, aunque son aspectos distintos de una única realidad, vamos a analizar por partes.

En primer lugar podemos considerar la existencia del cristiano, *en cuanto* bautizado, en tensión permanente hasta el momento de la muerte, en espera de la plenitud escatológica, tal como se describe, con trazos vigorosos, en la carta a los Colosenses. «Sepultados con Cristo en el bautismo» (2,12), «muertos a lo elemental del mundo» (2,20) y «resucitados en Cristo» (2,12; 3,1), los cristianos deben aspirar «a lo de arriba», ya que «su vida está escondida con Cristo en Dios» y sólo «cuando se manifieste Cristo, que es vuestra vida», con él se manifestarán también ellos gloriosos (3,2s; cf. también Rom 8, 17-30; 1 Pe 1,1-9 y *passim*). Eso es lo que caracteriza la vida del bautizado, hasta el punto de poder hablar de una situación de destierro para el cristiano (cf. 1 Pe 1,17; 2 Cor 5,1-10). La actitud de espera —el «todavía no»— define la existencia cristiana, pero con la particularidad de que este «todavía no» está inserto en el «ya ahora», que inauguró el bautismo. El cristiano está ya puesto en camino, en virtud de su radical conversión a Dios; pero tiene que seguir caminando personalmente hacia el Padre (2 Cor 5,6; 1 Pe 2,17-21). Así, sin quitar nada a la realidad y eficacia del bautismo, se evita de raíz todo sacramentalismo mecanicista o autómata. Es lo que afirma expresamente 1 Cor 10,1-13: el bautismo no implica de ningún modo una garantía de salvación —como tampoco la implicaba para los judíos la intervención liberadora de Dios—, si falta la colaboración personal, igualmente decisiva. Los bautizados están salvados, pero no *sesomenoi,* sino *sozomenoi* (Hch 2,47). Este podía ser el motivo profundo de las exhortaciones que leemos, por ejemplo, en la carta de Santiago[98].

Esta «provisionalidad» del bautismo y, en consecuencia, la dimensión permanente de la tarea de conversión aparecen constantemente en los Santos Padres. Así se expresa Clemente de Alejandría: «Cuando

[98] Cf. Fr. Mussner, *Die Tauflehre des Jakobusbriefes,* en *Zeichen des Glaubens* (Hom. Fischer; v. bibliografía) (Einsiedeln 1972) 61-67.

alguien renace, queda, en su condición de iluminado, liberado de las tinieblas y desde ese momento ha recibido la luz»; sin embargo, el bautismo no tiene otra meta que la «anticipación (espiritual) del futuro», a saber, la resurrección[99]. Según Orígenes, con el bautismo comienza el «exire, relinquere, proficere»; es el «comienzo y principio del combate espiritual»[100]. Con el bautismo, el Señor empieza a ser guía y a mostrar el camino de salvación[101]. Estas frases no vienen a expresar en definitiva otra cosa que lo que ya se dice en numerosos pasajes del NT. La secuencia, que a primera vista puede parecer desconcertante, bautismo-doctrina-vida, tal como aparece, por ejemplo, en Mt 28,19s, tiene su razón de ser en que la vida cristiana no discurre por el cauce seguro de la perfección escatológica, sino que más bien implica una decisión y lucha constantes. No es casualidad que todas las exhortaciones de las cartas neotestamentarias partan del bautismo como fundamento de la nueva vida. Por lo visto, el camino cristiano y eclesial de la *metánoia* sólo es practicable gracias a la acción conjunta e incesante de la doctrina y la exhortación que viene de Dios[102].

Esto nos lleva a otro punto. En el NT encontramos constantemente exhortaciones a la *vigilancia*. También ellas parten del hecho del bautismo y, por ello, no evocan sólo la imagen sombría de la ley o de la llamada a la penitencia, como Juan Bautista, sino también, el talante cristiano de serenidad y esperanza, que tiene como fundamento el triunfo de la cruz, simbolizado en el bautismo. Así, en 1 Tes se recuerda a los cristianos su condición de bautizados («Sois hijos de la luz, hijos del día...»: 5,5), para deducir de ahí el sentido y la virtud de la vigilancia, como corresponde al bautizado (5,4-11). La misma idea se expresa en 1 Pe 5: aunque Satanás y todas las potencias hostiles han sido vencidos por la cruz de Cristo —victoria que se hace individualmente efectiva en el acto del bautismo—, sin embargo, hay que seguir resistiendo, apoyados en la fe, al enemigo (5,7-11); por esa fe, los cristianos son «conservados para la salvación en la fuerza de Dios», que los hizo participar en el bautismo (cf. 1,3-9). En la misma perspectiva hay que considerar las múltiples llamadas a la vigilancia que los evangelios ponen en boca de Jesús; cf., especialmente, Mc 13; Mt 24-25, entre otros pasajes.

De la peculiaridad de la acción salvadora de Dios en el acontecimiento de la cruz y, en consecuencia, del bautismo deriva también la *urgencia* o premura que caracteriza la tarea cristiana de conversión. Por ser la gracia bautismal una comunicación de la vida divina en Cristo, a la que no es posible resistir, es también juicio: juicio de gra-

[99] Citado según B. Neunheuser, *Taufe und Firmung* (cf. bibliografía) 29, que ofrece una exposición más amplia, con nuevos textos.

[100] *Ibid.*, 31.

[101] *Ibid.*, 32.

[102] Cf. K. Kertelge, *Der sogenannte Taufbefehl Jesu*, en *Zeichen des Glaubens*, 29-40; E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, espec. 648ss.

cia para la salvación definitiva del que la acoge; juicio de condena inapelable para el que la rechaza después de haber sido bautizado (cf. 1 Pe 3,13-5,11 y *passim*). Una vez que Dios *ha realizado* la salvación, sólo es posible tener auténtica vida dentro de ese plan de salvación. La resistencia por parte del hombre a ese don de vida no pone en entredicho la acción liberadora de Dios en el acontecimiento de la cruz y del bautismo, ni le resta eficacia; a quien pone en entredicho es al bautizado que se resiste, cerrándose definitivamente a la vida. En otras palabras: por el bautismo, el cristiano ha superado, en principio, el pecado y la muerte. No corresponder con la conducta a esa situación salvífica significa «crucificar de nuevo» (cf. Heb 6,4-8) a aquel que ofreció su vida «por los muchos», oponerse a la finalidad de la acción salvadora, renegar de las promesas del bautismo y condenarse a la muerte definitiva. Desde este punto de vista —dentro del contexto de nuestra temática— habría que explicar todas las referencias y conminaciones neotestamentarias relativas al juicio[103].

Pero en la *metánoia* de la nueva alianza no se trata ya sólo del aspecto negativo: *rechazo* del mal, lucha contra todo lo que se opone a Dios. Mucho más decisivo es el otro aspecto que otorga el bautismo: la *conversión* positiva, la entrega a Dios Padre por Jesucristo en el Espíritu Santo, en correspondencia perfecta con el acontecimiento radical de salvación. El fenómeno a que nos referimos tiene un carácter eclesial. El bautismo significa ante todo, como veíamos, la incorporación a la Iglesia como μυστήριον de Dios, es decir, como pueblo de Dios Padre y cuerpo de Cristo. Pero esta incorporación implica un compromiso de cooperación por parte del (nuevo) miembro en la tarea de la Iglesia; se trata de la Iglesia como comunidad de *conversión a Dios*. Y aquí aparece el tema de la *edificación de la Iglesia como templo de Dios* o del Espíritu Santo. El ser cristiano y la realización personal de ese ser por los bautizados tienen como objetivo «hacerse piedras vivas» para el «edificio espiritual», para el «templo del Espíritu» (cf. 1 Pe 2,2-10; también Col y Ef). La afirmación de que los cristianos *son*, en virtud del bautismo, templos de Dios (cf 1 Cor 3,16; 6,19; 2 Cor 6,16) va acompañada de la correspondiente exhortación: «como piedras vivas, id edificándoos hasta construir una casa espiritual» (1 Pe 2,5). Que este templo se alce a las alturas, hacia Dios, que el cuerpo de Cristo se desarrolle hasta alcanzar la edad adulta, el desarrollo que corresponde a la plenitud de Cristo (cf. Ef 2,19-22; 4,1-16), todo eso depende de la disposición y capacidad de los cristianos, de su correspondencia a la gracia bautismal y a los dones y carismas que de ella derivan, siempre naturalmente bajo la acción de Cristo, su cabeza, pero a la vez por su propia cooperación a la gracia de Cristo que se les ha comunicado.

[103] Cf. W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre*, en *Einübung des Glaubens* (Hom Kl. Tilman; Würzburgo 1965) 178-190.

El tema de la edificación debe entenderse y realizarse (aunque no exclusivamente) desde el punto de vista de la conversión, personal y comunitaria, a Dios Padre. Y aquí va implicado otro aspecto: la incorporación a la Iglesia comporta la integración en una comunidad de adoración y alabanza. El templo que se está construyendo supone la existencia de esta comunidad que, según 1 Pe, está llamada a ejercer el «sacerdocio santo», a «ofrecer sacrificios espirituales, que acepta Dios por Jesucristo» (2,5). Pero esta alabanza de Dios debe resonar hacia fuera, como proclamación o testimonio; la experiencia y el gozo del bautismo en la vida del cristiano, sobre todo en el plano comunitario, lleva a «proclamar las proezas del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (2,9s). La adoración y acción de gracias alcanza su plenitud en la celebración de la eucaristía. Esta constituye el signo de la vida personal en la gracia bautismal, en la realización incesante de la *metánoia* como conversión viva e ininterrumpidamente «repetida» a Dios Padre, por la participación en la muerte de Cristo y por la entrega al Padre (cf. Jn 16,5-8; 17,1-26), autor de *la* vida (cf. Jn 6 y *passim*). El mismo aspecto positivo de la *metánoia* cristiana como conversión dinámica, siempre en desarrollo, se expresa también en otros motivos del bautismo, por ejemplo, en la imagen «revestirse de Cristo», que apunta a la progresiva plenificación del ser cristiano. Habría que recordar también el símil de la vid, de Dios como viñador y del fruto que han de dar los que viven «en Cristo», *porque* están bautizados. Tenemos que limitarnos a estas breves alusiones, que esperamos sean suficientes para dar una idea de la estructura fundamental y permanente de la existencia cristiana como don de Dios, como *metánoia* viva, en constante realización.

Lo expuesto en esta sección bajo el título «indicativo-imperativo», desde una perspectiva general y referido únicamente a los aspectos fundamentales, intentaremos iluminarlo a continuación desde ciertas dimensiones específicas. Se trata, en el fondo, de una realidad única e indivisible, pero que, para ser comprendida, necesita ser analizada en sus diversos elementos, sin que ello suponga que unos aspectos prevalecen sobre otros. Nos ceñimos, concretamente, a algunas sugerencias sobre la conversión en su relación con la ascética y la mística, con la misión y con el martirio.

2. *Conversión y ascética y mística cristianas*

Bajo este título vamos a abordar el conocido tema de la «ascética y la mística» desde la perspectiva de la *metánoia* (principalmente en sentido neotestamentario). No pretendemos construir una teología ascética y mística a partir de la idea de *metánoia*. Nos limitamos a señalar algunas consecuencias de lo que hemos explicado sobre la *metánoia* cristiana y, en particular, sobre el hecho del bautismo, en orden a fundamentar lo que puede designarse brevemente como «ascética y mís-

tica» y que, con la misma brevedad, podría denominarse «espiritualidad cristiana». No es fácil ponerse de acuerdo sobre un concepto unívoco y actualmente aceptable de ascética, mística, espiritualidad o religiosidad cristiana[104]. Por eso comenzamos por la concepción neotestamentaria de *metánoia*.

Vimos que la *metánoia* es esencialmente una intervención de Dios que acontece en Cristo y en el bautismo, una obra de conversión que Dios realiza en el hombre y que no significa un retroceso de la historia, una marcha atrás, sino que abre un camino hacia adelante. Ese camino lleva a la colaboración cristiana en la realización de la *metánoia* en el tiempo y en la historia; el ἔσχατον de Dios está destinado a la historia y tiene que cumplirse en ésta, sin destruirla ni lesionar sus propios principios intrínsecos. Los datos que hay que retener y conjuntar (y que hemos explicado suficientemente en otro lugar) son los siguientes: *a*) el misterio de Dios creador, que implica el misterio del hombre como criatura (que ha de desplegarse históricamente, siempre en dependencia de Dios); *b*) el hecho del pecado, con sus secuelas, especialmente la muerte (en sentido bíblico-cristiano); *c*) la «nueva creación» de Dios por su Logos encarnado, su Hijo hecho «carne de pecado», creación que no es una regresión de la historia ni comporta una «reparación» mecánica de la humanidad y del mundo vulnerados, sino la salvación en y por la asunción (unión hipostática) y «perfeccionamiento» del ser humano (pecador), salvación que aconteció, «a causa del pecado», en la «plenitud de los tiempos» y cuya finalidad era alcanzar la redención, asumiendo el Hijo de Dios la muerte del hombre y venciendo así, con el poder divino, la muerte y el pecado y logrando el triunfo definitivo del amor y de la vida; *d*) la autorrevelación «simultánea» de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo en ese acontecimiento de salvación, para hacer posible la participación del hombre redimido en *esa* plenitud de Dios, su conversión o transformación realizada por Dios a través de su manifestación (revelación) y de la integración del hombre en la vida intratrinitaria hasta la *pericóresis* (en el sentido de Jn 14-17, entre otros pasajes); *e*) finalmente, la permanente sacramentalidad cristiana de *ese* acontecimiento (global) como ser y vida de la Iglesia de Dios y de cada hombre como miembro de la Iglesia, ser y vida provisionales, por ser un anticipo del ἔσχατον que Dios tiene preparado, como meta final que se alcanzará en virtud del poder divino. Es obvio que para la recta comprensión de ese «comportamiento», de esas «actividades» y realizaciones que se incluyen bajo el término «ascética y mística» en sentido cristiano, todos estos puntos deben considerarse en su unidad. Sin necesidad de tener en cuenta ahora una determinada jerarquía teológica (que habría que analizar), se pueden especificar los siguientes momentos, cuyo sentido y necesidad se fundan en la idea cristiana de conversión.

[104] Para una primera orientación sobre «ascética», «mística», «espiritualidad» y otros términos análogos, cf. los correspondientes artículos en los diccionarios de teología, sobre todo LThK, SM y CFT, donde se cita la bibliografía teológica más importante.

Si «ascética y mística» ha significado la realización de la vida cristiana en sentido global, personal y, en consecuencia, el obrar personal como despliegue del existir humano, que a la vez viene de Dios y está marcado por la historia (de salvación y de perdición), es claro que cada uno de los actos de esa existencia estarán definidos, en orden a los ἔσχατα cristianos, por el μυστήριον de Dios realizado y por realizar de que hablábamos antes. El modo cómo el μυστήριον se realiza en cada individuo no puede determinarse *a priori;* depende más bien de cada situación concreta y de la gracia de cada cual como *piedra* destinada a la edificación del templo de Dios; depende también de la distribución que haga el Espíritu (que reparte «como él quiere») en y por la Iglesia (cf. 1 Cor 12; Col 1,13-23; 2,8-23; 3,1-17; Ef 4,1-16 y *passim*). Pero pueden enunciarse ciertos principios generales que, si bien no son igualmente válidos y necesarios para cada individuo, dentro de una consideración global de la Iglesia no pueden ni deben faltar.

Si con el término «ascesis» designamos todo lo que se relaciona con el esfuerzo consciente y perseverante del cristiano por ser fiel a su vocación hasta el momento de su muerte, incluyendo la necesidad de eliminar los obstáculos concretos que se oponen a esa tarea, podemos afirmar que: un esfuerzo consciente, explícito y perseverante presupone, ante todo, el correspondiente conocimiento (no sólo intelectual) y la comprensión de la propia existencia cristiana concreta. Así, la ascesis cristiana tiene que fundarse en el «conocimiento de los dones que Dios nos ha dado» (cf. 1 Cor 2,12 en su contexto). Hemos recibido el Espíritu para conocer «según el modo de pensar de Cristo» (1 Cor 2,16) y para poder realizar el ser cristiano (cf. también Rom 8, y *passim*). Podemos expresar esta idea con el término «fe», entendiendo por tal la «conciencia» propiamente cristiana y el «conocimiento» de Dios en su realidad personal (con la correspondiente actitud fiducial) y en sus intervenciones «en favor nuestro» a través de la historia (intervenciones que «llegan a oídos» del hombre individual por medio de la predicación y éste acepta confiadamente como hechos de salvación para su vida). La ascética y mística cristianas tienen que ser siempre y fundamentalmente con la fe profesada concretamente como *fides qua* y *fides quae*. A esa actitud básica de fe corresponde el esfuerzo por vivir desde ella, en la escucha atenta y renovada de la palabra y en la oración como trato personal y entrega a este Dios, hasta la unión extática y consciente con él en la «contemplación» mística, si el Espíritu la concede.

Pero en la noción de esfuerzo ascético-místico —otro tanto hay que decir del esfuerzo por la realización personal de la existencia cristiana— hay que establecer ciertas diferencias. Existe un esfuerzo «natural» de conocimiento y de acción, que aspira a adquirir ciertas destrezas y hábitos (pensemos, por ejemplo, en el juego y el arte); y existen las dificultades que tienen su origen en una naturaleza humana (y en un mundo) vulnerada por el pecado, dificultades que en sí no

son «naturales» y que se oponen a la realización del ser humano y, más aún, del ser cristiano. Será bueno ver y establecer las correspondientes diferencias. El conocimiento, aunque sea un don, exactamente igual que el amor, tiene que ser asumido activa y conscientemente; exige, pues, un compromiso personal. Y toda actitud y postura personal dentro de la vida humana *en su condición actual,* temporal, requiere la «repetición» (= ejercicio) tanto de la decisión personal como de la intensidad del acto.

Pero, si el esfuerzo es de suyo requisito esencial para la realización de la existencia humana, hay que añadir, además, otros aspectos por razón de la situación histórica concreta del hombre (a saber, situación de pecado y de redención por Jesucristo, en la que se participa personalmente a través del bautismo). Entre esos aspectos hay que mencionar el de la *lucha* o combate cristiano. Si la obra de Jesucristo «por los muchos» se enfoca con frecuencia en la Sagrada Escritura desde esta perspectiva de lucha, también la existencia cristiana debe contemplarse bajo la misma luz. Estar bautizado significa «haberse comprometido con Cristo», condenando todo poder que se oponga a Dios. Para el bautizado ya ha tenido lugar el juicio, y con sentencia radicalmente «favorable», es decir, de salvación frente a Satanás, el pecado y la muerte. Pero el cristiano tiene que ratificar y hacer bueno este juicio en su vida. Como redimido, ha escapado a esos poderes, pero tiene que demostrarlo en su conducta, en la lucha consciente y personal a la que le obliga su participación en la *metánoia* de Dios. Así se comprenden las frecuentes exhortaciones a la vigilancia, al combate, a la paciencia en todas las adversidades «por el nombre de Dios y de Jesucristo». En esta lucha el cristiano puede abrigar una muy fundada esperanza de victoria.

El esfuerzo ascético, o de cualquier otro tipo, que el cristiano tenga que realizar, lleva en sí la característica del «yugo» de que habla Jesucristo (cf. Mt 11,30 en su contexto y par.) y que Pablo destaca en su canto triunfal a la fe confiada que todo lo supera (cf. Rom 8,31-39 y *passim*). Esto debe aplicarse, como elemento necesario, a la ascesis cristiana. Gracias al bautismo, la lucha que el cristiano tiene que sostener hasta la hora de la muerte es «ligera», ya que el peso de la ley del pecado y de la muerte ha quedado anulado (cf. Rom, espec. 7,14 hasta 8,37). Por lo demás, esta idea arroja nueva luz sobre los imperativos de la existencia cristiana. Porque estos imperativos se fundan, como veíamos, en la acción salvífica de Dios en favor nuestro, tienen como fundamento una iniciativa de amor por parte de Dios. La obra de Dios es una opción de amor en favor de los hombres. Lo que esa opción sea concretamente para el hombre, depende de éste: la *voluntad salvífica* de Dios se convierte en un imperativo para el hombre, *si* éste se percata de lo que significa la iniciativa de amor por parte de Dios. Esos imperativos no tienen nada de caprichoso; vienen a decir: creed, y seréis salvados.

La necesidad de la lucha —y, por tanto, del rechazo de todo lo

que se opone a Dios y al hombre— aumenta. La tarea cristiana de conversión (tarea que es una consecuencia del bautismo) no reza sólo: «*vivir* para Dios» (cf. Rom 6; Gál 2,6.19s), sino también: compartir el sufrimiento (cf. Col 1,24, *passim*) y, sobre todo, la muerte de Cristo. Todo el proceso de *metánoia* ha de realizarse en la existencia cristiana, es tarea para el individuo, para la Iglesia y para el mundo. Desde esta perspectiva hay que entender todos esos actos (y sufrimientos) que pueden resumirse en el término «mortificación» (cf. Col 3,5; 1 y 2 Cor y *passim*). No hay que olvidar que esta dimensión participa especialmente en el carácter misterioso de la cruz de Cristo (cf. 1 Cor 1-2). Dimensión que aparece claramente en el sacramento del bautismo, que es una participación en la muerte de Cristo, pero no por ello «dispensa» del complemento que le falta: la muerte personal; más bien consigue que esa muerte personal sea un morir con Cristo, es decir, un «ir al Padre». Se nos ha dado el espíritu y el «sentido de Cristo» (cf. 1 Cor 2,1-16) para ensayar esa muerte en nuestra vida, para anticiparla, sobre todo en la eucaristía como «anuncio de la muerte del Señor» (y, por tanto, de la nuestra) (cf. 1 Cor 11,16), para consumarla como rechazo definitivo de todo lo que se opone a Dios (muerte como signo del pecado), volviendo definitivamente a Dios.

Pero la ascética y mística cristianas no se agotan en el aspecto más bien negativo de la conversión y del morir con Cristo; comportan también el factor de resurrección en el bautismo y tienen que atender a este aspecto tanto como al primero. Este aspecto positivo se propone como tarea a los cristianos cuando se les dice que «han vuelto a nacer de Dios» (cf. Jn 1,13; 3,1-21), que han sido adoptados como hijos (cf. Rom 8,12-17 en su contexto; Gál 4,4ss; 3,26-29) y se han revestido de Cristo (cf. Col 3,10; Gál 3,27s; Ef 4,22s). La intención de esos textos es, sin duda, que el cristiano tome realmente conciencia de esta vida nueva que se le ha regalado y la estime en su justo valor, sintiéndose predestinado por Dios para participar en ella. Sin olvidar la lucha constante y permanente, este gozo de la nueva vida en Cristo, que se expresa en esos pasajes, evoca la *alegría* de la fe realmente vivida y consciente, y también el amor como respuesta del redimido a Dios, su Padre, a Jesucristo, su Señor y hermano, y al Espíritu Santo, vínculo de unión. Una vez ofrecido el *sacrificium intellectus* —cuando sea necesario y en la medida en que lo sea—, el cristiano se abandona (cf. Gál 2,19s; Flp 1,20-25), consciente de «lo que Dios ha preparado para los que le aman, y que supera todo lo imaginable» (cf. 1 Cor, 6-16 y *passim*), hasta la unión mística con Dios de que hablan Pablo y Juan. Esta actitud de entrega y de progreso constante lleva a descubrir el sentido y el gozo del seguimiento de Cristo, que al hombre «normal, natural» se le antoja imposible, si no absurdo, «pero para Dios es posible» (cf. Mt 19,26 y el contexto). Se trata del «plus» de los «nuevos mandamientos» en torno al seguimiento de Cristo; se trata de comprender y acoger con energía y decisión el mensaje que resuena en

el sermón de la montaña y en la predicación de Jesús en general, como llamada concreta a la *metánoia* de la nueva alianza. Se trata de ser «perfectos, como el Padre celestial es perfecto» (cf. Mt 5,48 en el contexto), donde el «como» de la perfección cristiana hay que derivarlo precisamente de lo que Dios Padre ha hecho entregando a su Hijo, de lo que Jesucristo ha realizado, como cabeza de los cristianos, «por los muchos», «cuando aún éramos pecadores» (cf. Rom 5,5-11 y *passim*). Tampoco se trata aquí de un ideal teórico o conceptual, y mucho menos de un ideal racional de perfección y progreso intramundanos, sino del acontecimiento salvador en el que Dios, «por amor», sale al encuentro del hombre (cf. Ef 1,5, donde se subraya expresamente este punto); con su recuerdo, que el cristiano ha de renovar constantemente (cf. eucaristía), éste «se hace una idea» de lo que tiene que ser su tarea, su deber de participación en el ser y en el obrar de Dios.

Esto implica también la necesidad de un esfuerzo consciente por alcanzar la vivencia personal de Dios y por fomentar y desarrollar esa vivencia, para que el Dios que se reveló como Yahvé y Enmanuel sea contemplado en la imagen que de sí mismo nos ha ofrecido en este tiempo de la nueva alianza, hasta el momento de la parusía. Junto a otros modos de entrega a Dios y a Cristo (por ejemplo, en la vida sacramental) y, por tanto, de ejercicio personal de la fe, hay que mencionar aquellos de que se habla en Mt 25 y con especial énfasis en 1 Jn. Anteriormente habíamos considerado como un aspecto esencial de la *metánoia* bíblico-cristiana el hecho de que el hombre no puede determinar por sí mismo cuándo, dónde y cómo va a tener lugar su conversión y entrega a Dios; Dios es Dios, Yahvé, y lo es para el hombre en el tiempo, lugar y modo de manifestación que él escoge. Debe tenerse en cuenta este extremo como criterio y piedra de toque a la hora de discernir cuál es la verdadera ascética y mística cristiana.

3. *Conversión y martirio*

Finalmente, tenemos que analizar la relación intrínseca que existe entre la actitud dinámica cristiana de *metánoia* y el martirio. En el fenómeno del martirio aparece, en cierto sentido, la esencia de la *metánoia* y del ser cristiano en forma perfecta, porque el martirio viene a ser la forma suprema de perfección para el que ha sido llamado a ese tipo de testimonio[105].

[105] Lo mismo que en el tema «ascética y mística», advertimos que no vamos a desarrollar aquí —ni es posible— una teología del martirio. Para una primera orientación, cf. O. Semmelroth, *Martirio*, en SM IV, 455-460; E. Neuhäusler-K. Rahner, *Martyrium*, en LThK (1962) 134-138; A. P. Frutaz-J. Beckmann, *Martyrer*, en LThK VII (1962) 127-133 (con bibliografía); cf. también K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte* (QD, Barcelona 1969) (especialmente el excursus sobre el martirio, 88-128); sobre la valoración del martirio en la Iglesia primitiva, M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo 1939).

El concepto de martirio y mártir se toma aquí en su acepción estricta, tal como se entendió ya en la época posapostólica de la Iglesia. Martirio es el ofrecimiento de la propia vida personal mediante la aceptación de la muerte violenta por causa de la fe cristiana. En el lenguaje neotestamentario no encontramos un concepto más específico de martirio; pero en esa definición se expresan ya los aspectos decisivos. *Martyres* son, en sentido literal, los testigos, cualquiera que sea el objeto de su testimonio; pero, en un sentido estricto, lo son sólo los testigos cualificados de la vida y obra de Jesucristo, sobre todo los apóstoles (cf. Mt 10,17-20; Mc 13,9; Lc 21,12-17; Hch 2,32; 3,15; 5,32; 10,39ss; 22,15; 26,16; 1 Cor 15,14s; 1 Pe 5,1). El testimonio más auténtico y decisivo es la muerte y resurrección de Jesús, el acontecimiento salvador que hemos descrito, dentro del μυστήριον divino, como la acción radical de *metánoia* realizada por Dios (cf. Hch 1,21ss). Los encargados de dar ese testimonio no actúan por propia iniciativa, sino que han sido elegidos por el Señor (cf. Jn 15,16; Mt 10,1-4; Mc 3,13-19; Lc 6,12-16; también Lc 24,28 y Jn 15,27). Para el cumplimiento de esa misión testimonial se les prometió el Espíritu Santo (cf. Mt 10,17-20; Lc 12,11s; Jn 15,26s; Hch 1,8; 4,1-21; 5,8-33; 9,16). A los testigos de Jesús y de sus obra se les predijo que serían objeto de persecuciones e incluso de muerte violenta (cf. Mc 8,31.34ss; 9,31.33ss; 10,33-40; Lc 12,8; 14,26s; Jn 9,22; 12,42). Muy pronto se reservó en la Iglesia primitiva el término «martirio», que implica la muerte violenta padecida por causa de Cristo, para ese tipo de testimonio.

Ya el NT habla claramente de la íntima relación que tienen el testimonio, las persecuciones y el martirio de sangre con el destino de Jesucristo. Lo que Jesucristo sufrió para cumplir la misión que le había confiado el Padre, Dios Yahvé, y por lo que fue calificado como «el» testigo fiel (cf. Ap 1,5; 3,14), tendrán que sufrirlo también sus discípulos; algunos tendrán que padecerlo en el sentido literal del término. No puede ignorarse la estrecha relación existente entre la invitación al seguimiento y la predicción de los sufrimientos (que esperan a Jesús y a sus discípulos). Así se comprende que en la Iglesia primitiva, a raíz de las afirmaciones del NT por un lado y de la experiencia del fenómeno del martirio cristiano por otro, se haya ido formando una imagen clara, que luego recibió el nombre de martirio en sentido estricto. En los primeros escritos cristianos se refleja todo el fervor y la admiración que suscita en la Iglesia el martirio como *la* forma suprema de existencia cristiana, precisamente por lo que representa de seguimiento de Cristo hasta la muerte. Para nuestro propósito es importante observar la íntima relación que se establece entre el bautismo y el martirio. El martirio de los bautizados es *secunda intinctio* (Tertuliano, *De patientia* 13); el de los no bautizados, pero que profesan la fe cristiana, *baptismus sanguinis*, plenamente válido. Así dice, por ejemplo, Cirilo de Alejandría: «Cuando el Salvador redimió al mundo en la cruz, brotó de la herida de su costado sangre y agua, para que el que vive

en tiempo de paz sea bautizado en agua, y el que vive en tiempo de persecuciones reciba el bautismo de su propia sangre. También el Salvador considera el martirio como un bautismo, cuando dice (Mc 10,38): ¿Sois capaces de pasar el trago que voy a pasar yo o de sumergiros en las aguas en que me voy a sumergir yo?»[106].

El martirio como forma suprema de existencia cristiana, de *metánoia,* puede describirse, desde nuestro punto de vista, en los términos que siguen. Podemos sintetizarlo todo en una frase: el martirio «representa» y completa en forma suprema, en plenitud personal, lo que en el bautismo, sacramento de iniciación, se realizó como sentido y esencia de la vida cristiana[107]. En el martirio se da y se realiza de manera decisiva lo que se llama existencia cristiana eclesial en su condición histórico-temporal. En cierto modo, el martirio concentra y reúne, en ese momento único de ser martirizado por causa de Cristo, el desarrollo progresivo de la existencia bautismal del cristiano, tal como ha de realizarse en el transcurso de la vida, hasta la hora (que sólo Dios conoce) de la muerte personal. Desde esta perspectiva, en el martirio se dan en modo eminente las notas características de la existencia bautismal cristiana. La primera de ellas es la gracia incondicional de Dios como don y llamada a la existencia auténtica, personal e intransferible del cristiano como miembro de Cristo y de la Iglesia. Luego, hay que mencionar la confesión incondicional de Jesucristo y su obra redentora en la cruz y la resurrección, así como la disposición para arrostrar, por esa confesión, cuantas adversidades puedan presentarse en la vida. Hay que nombrar, finalmente, la muerte propia, personal, que al cristiano como bautizado, es decir, muerto con Cristo sacramentalmente, se le presenta como tarea que debe realizar (el martirio cristiano y su concepto teológico es elemento importante para una correcta teología cristiana de la muerte).

Todos estos aspectos cristianos «genéricos» que, de un modo u otro, intervienen en toda existencia cristiana alcanzan su plenitud en el martirio. Por lo que respecta a la gracia de la elección, el martirio es, después de la gracia bautismal, otro don gratuito de Dios, como una forma de seguimiento de Cristo que no se deja al arbitrio o iniciativa del cristiano. En cuanto a la confesión testimonial, en el martirio ya no se trata de la confesión ante la comunidad en la que se recibe la fe y el bautismo y en la que el bautizado queda incorporado para vivir la vida cristiana; es una confesión provocada, como testimonio, por quienes la contradicen radicalmente. La palabra testimonial del mártir sella, ante el mundo entero (cf. Ef 3,6-13), su fe cristiana con la en-

[106] Citado según B. Neunheuser, *Taufe und Firmung* (cf. bibliografía) 64.

[107] Nos referimos en estas reflexiones a mártires cristianos, es decir, bautizados. No conviene plantear en una primera reflexión el problema del bautismo de sangre, como tampoco juzgamos conveniente, al estudiar los efectos del bautismo o la cuestión de la necesidad condicionada o incondicional del bautismo, hacer referencia al bautismo *in voto.*

trega total de la propia existencia, y esto *frente* a los poderes que contradicen ese testimonio y amenazan esa existencia. Así se completa, de un modo misterioso y admirable, la *renuncia* a todo lo que se opone a Dios, que señalábamos como uno de los momentos de la *metánoia* y que ahora viene a condensarse en *la* renuncia a esta vida por el Dios único y soberano. No debemos perder de vista la analogía de las fórmulas: así como el bautismo cristiano se diferencia de todos los demás bautismos por administrarse «en el nombre de Jesucristo», así el martirio cristiano se sufre «por el nombre de Jesucristo» (cf. Mt 10,22; [19,29]; 24,9 y *passim*); anteriormente dijimos algo sobre el contenido doctrinal de esta fórmula[108]. El martirio es la oposición absoluta, asumida personalmente, a todo lo que se arroga poder y valor divino, un testimonio elocuente en favor de Dios y de su Cristo[109]. Por otra parte, el mártir padece, en un acto único, todas las adversidades y persecuciones que Cristo anunció para sus seguidores y que cada cual ha de asumir según su vocación y destino personal. El mártir da testimonio con su opción actual, consciente, libre y clara de que el cristiano debe renunciar, por Dios, a su propia vida, si quiere seguir siendo él mismo, es decir, el amado de Dios y destinado a participar de su ser para siempre. Lo dramático en la situación martirial es que las potencias hostiles a Dios se vuelven directamente contra la vida del mártir para arrebatársela *prematuramente*. El mártir se encuentra así ante la alternativa de conservar esta vida y este mundo o amar a Dios *sobre todas las cosas*. El mártir renuncia a *todo* lo creado que pudiera salvarle sólo para «ahora» y consuma la perfecta conversión a Dios, cuyo signo válido y eficaz es la entrega de su vida temporal. Como el mártir no vive todavía en la visión, sino en la fe —y más intensamente que los demás cristianos, porque tiene que decidir con urgencia—, esta opción por Dios y su Cristo, entregando la propia vida, representa el acto supremo de amor a Dios, con plena renuncia a todo lo que no es Dios, con total abandono en Dios, en quien confía y a quien ama en la fe.

Finalmente, la muerte del mártir es la manifestación simbólico-real de ese amor, es decir, de la voluntad de entrega total a Dios *y* de la opción personal por *esta* gracia del martirio. Esa muerte es un testimonio eficaz de que, en realidad, las fuerzas y potencias enemigas de Dios están ya condenadas a la impotencia por Jesucristo (cf. Jn 16,33 y *passim*). En efecto, lo que esas fuerzas y potencias se llevan, a saber, la vida del mártir, está ya muerto, es nada, y tienen que contribuir, a su pesar, a algo que no quieren reconocer: la salvación y la gloria del que «repite», de palabra *y* de obra, su opción definitiva y a la vez pronuncia su juicio condenatorio sobre esos poderes y fuerzas, para edificación de la Iglesia que sigue luchando en este mundo.

El fundamento de ese peculiar significado y de esa eficacia singular

[108] Cf. *supra*, pp. 134ss.

[109] Cf. Ignacio de Antioquía, *Carta a los Romanos*, 1,1-3,3.

de la muerte libremente aceptada del mártir cristiano reside en el misterio de la muerte de Cristo y del morir sacramental con Cristo. El martirio arroja una nueva luz sobre la muerte, especialmente sobre la muerte del cristiano, pero también sobre el sacramento cristiano del bautismo. La sacramentalidad del bautismo no consiste —como hemos señalado repetidas veces— en una «reparación» mecánico-mágica del ser humano, ni en una supresión inmediata (e ilusoria, pues estaría en contradicción con toda la realidad del mundo y de Dios) de la fatalidad de la muerte para el bautizado. Este sabe que, por la muerte de Jesús y su morir con él en el sacramento del bautismo, su vida es Cristo y el morir una ganancia (cf. Flp 1,20s), porque será la vuelta *definitiva* al Padre, lo que significará la permanencia en Dios para siempre (cf. Jn 17).

RAPHAEL SCHULTE

BIBLIOGRAFIA

Dada la amplitud, casi inabarcable, de la bibliografía existente sobre este tema, particularmente sobre el bautismo, citamos a continuación sólo las obras más importantes en una selección que siempre resultará insuficiente. Remitimos expresamente a la bibliografía contenida en obras generales.

I. *Diccionarios*

BW (^{3}1967)	II	1313-1322,	*Taufe* (R. Schnackenburg) con bibliografía
		1364-1367,	*Umkehr* (J. B. Bauer).
CFP		48-71	*Bautismo* (D. Borobio)
CFT^{2}	I	154-171,	*Bautismo* (J. Betz);
		242-248,	*Conversión* (P. Hoffmann) con bibliografía.
EKL	III	1283-1314,	*Taufe* (M. Barth, W. Andersen, J. Beckmann, C. F. Vicedom).
HaagDB^{5}		210-217,	*Bautismo* (A. Hulsbosch) con bibliografía;
		1487-1489,	*Penitencia* (A. Hulsbosch).
HPTh	III	329-344,	*Pastoraltheologie der Taufe* (R. Padberg).
LThK	VII	356-359,	*Metánoia* (R. Schnackenburg) con bibliografía;
	IX	1310-1323,	*Taufe* (K. Prümm, R. Schnackenburg, B. Neunheuser, A. Raes, K. Mörsdorf, K. Beitl) con bibliografía.
RGG	VI	626-660,	*Taufe* (C.-M. Edsman, E. Dinkler, F. Ketteler, W. Kreck, J. Beckmann, W. Jannasch, G. Wendt, H.-W. Gensichen).
SM	I	499-519,	*Bautismo* (B. Neunheuser) con bibliografía.
	IV	578-589,	*Metánoia* (A. Feuillet) con bibliografía.
ThW	I	527-544,	*Bápto, baptizo,* etc. (A. Oepke).
	IV	630-633,	*metamélomai, ametaméletos* (O. Michel).
		972-1004,	*metanoéo, metánoia* (J. Bhem-E. Würthwein).
	VII	722-729,	*epistrepho, epistrophé* (G. Bertram).

II. *Manuales*

Auer, J., *Die Sakramente der Kirche,* en J. Auer, J. Ratzinger (eds.), *Kleine katholische Dogmatik* VII (Ratisbona 1972) (con bibliografía).

Barth, K., *Die Kirchliche Dogmatik* IV/4. *Das Christliche Leben* (fragmento). *Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens* (Zurich 1967).

Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments* I (Gotinga ^{7}1957), II-III (^{5}1964, ed. española: *Teología del Antiguo Testamento,* Madrid, Ed. Cristiandad, 1975).

Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes V. *Der Taufgottesdienst* (Kassel 1970).

Neunheuser, B., *Taufe und Firmung* (HDG IV, 2; Friburgo 1965).
Rad, G. von, *Theologie des Alten Testaments* I y II (Munich [4]1962-1965; ed. española, *Teología del Antiguo Testamento*, 2 vols., Salamanca [5]1981, [4]1980).
Sacrae Theologiae Summa IV (ed. Patres Soc. Iesu Fac. Theol. in Hispania Prof.) (Madrid [2]1962) con bibliografía).
Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* IV/1 (Munich [6]1964; ed. española: *Teología dogmática* IV, Madrid [2]1962).
— *Der Glaube der Kirche* I y II (Munich 1969-1970).
Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik* (Neukirchen 1962).

III. *Monografías*

Adler, N., *Taufe und Handauflegung* (Munich 1951).
Aland, K., *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche. Eine Antwort an J. Jeremias* (Munich 1961).
Barth, K., *Die Kirchliche Lehre von der Taufe* (ThExNF 4; Munich 1947).
Barth, M., *Die Taufe-ein Sakrament?* (Zurich 1951).
Beasley-Murray, G., *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart* (Kassel 1968).
Behm, J., *Metánoia. Ein Grundbegriff der neutestamentlichen Verkündigung* (Deutsche Theologie 7; Stuttgart 1940) 75-86.
Boismard, M. E., *Conversion et Vie nouvelle dans saint Paul:* «Lumière et Vie» 47 (1960) 71-92.
Braun, H., *Umkehr in spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Sicht*, en *Gesammelte Schriften zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1962) 70-85.
Cullmann, O., *Die Tauflehre des Neuen Testamentes* (Zurich [2]1958).
Davies, J. G., *Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente* (Stuttgart 1958).
Delling, G., *Die Taufe im NT* (Berlín, 1963).
— *Die Zueignung des Heils in der Taufe* (Berlín 1961).
Dietrich, E. K., *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im AT und im Judentum* (Stuttgart 1936).
Doronzo, E., *De baptismo et confirmatione* (Milwaukee 1947).
Dupont, J., *La conversion dans les Actes des Apôtres:* «Lumière et Vie» 47 (1960) 48-70.
— *Repentir et Conversion d'après les Actes des Apôtres:* ScEccl 12 (1960) 137-173.
Geweiss, J., *Metánoia im NT*, en KiW II, 149-152.
Haman, A., *Le Baptême et la Confirmation* (París 1969).
Heggelbacher, O., *Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit* (Friburgo 1953).
Hempel, J., *Das Ethos des AT* (Berlín [2]1964).
Holladay, W. L., *The Root šubh in the OT* (Leiden 1958).
Jeremias, J., *Die Kinder-Taufe in der ersten 4 Jahrhunderten* (Gotinga 1958).
Kasper, W. (ed.), *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?* (Maguncia 1970).

Klos, H., *Die Sakramente im Johannesevangelium. Vorkommen und Bedeutung von Taufe, Eucharistie und Busse* (StB 46; Stuttgart 1970).
Koch, R., *Die religiös-sittliche Umkehr (Metánoia) nach den drei ältesten Evangelien und der Apostelgeschichte:* «Anima» 14 (1959) 296-307.
Lacan, M.-F., *Conversion et grâce dans l'AT:* «Lumière et Vie» 47 (1960) 5-24.
— *Conversion et Royaume dans les Évangiles Synoptiques:* «Lumière et Vie» 47 (1960) 25-47.
Landgraf, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik* III/1 y 2 (Ratisbona 1954/55).
Mentz, H., *Taufe und Kirche in ihrem ursprünglichen Zusammenhang* (Munich 1960).
Mollat. D., *La conversion chez saint Jean:* «Lumière et Vie» 47 (1960) 95-114.
Neuhäusler, E., *Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung* (Düsseldorf 1962).
Pohlmann, H., *Die Metánoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit* (Leipzig 1938).
Poschmann, B., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Bonn 1940).
Rahner, K. *Kirche und Sakramente* (Friburgo 1961; trad. española: *La Iglesia y los sacramentos,* Barcelona 1967).
Sablin, H., *Die Früchte der Umkehr. Die ethische Verkündingung Johannes' des Täufers nach Lk 3, 10-14,* en *Studia Theologica* I (Lund 1947) 54-68.
Schille, G., *Zur urchristlichen Tauflehre:* ZNW 49 (1958) 31-52.
Schilier, H., *Die Taufe nach dem 6. Kapitel des Römerbriefes,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1956) 47-56.
— *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe,* en *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1956) 107-129.
Schlink, E., *Die Lehre von der Taufe, en Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* V: *Der Taufgottesdienst* (Kassel 1970) 641-808.
Schnackenburg, R., *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus* (MthS I/1; Munich 1950.
— *Die Taufe in biblischer Sicht,* en Schnackenburg, R., *Schriften zum NT* (Munich 1971) 459-477.
— *Gottes Herschaft und Reich* (Friburgo [4]1965; trad. española: *Reino y reinado de Dios,* Madrid 1970).
— *Todes- und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1-11:* MThZ 6 (1955) 32-53.
Schneider, J., *Die Taufe im Neuen Testament* (Stuttgart 1952).
Schniewind, J., *Das biblische Wort von der Bekehrung* (Berlín 1947).
— *Die Freude der Busse. Zur Gundfrage der Bibel* (Gotinga 1960.
Sjöberg, E., *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum* (Stuttgart 1938).
Stenzel, A., *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie* (Innsbruck 1958).
Stuhlmacher, P., *Gottes Gerechtigkeit bei Paulus* (Gotinga [2]1966).
Tatschow, C. H., *Die eine christliche Taufe* (Gütersloh 1972).
Tresmontant, C., *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (París 1958).
Veils, M., *Die Sakramentalität der Taufe in der gegenwärtigen Taufdiskussion,* en Schott (ed.), *Taufe und neue Existenz* (Berlín 1973) 109-129.

Warnach, V., *Die Tauflehre des Römerbriefes in der neueren theologischen Diskussion:* ALW 5 (1958) 274-332.
— *Taufe und Christusgeschehen nach Röm 6:* ALW 3 (1954) 284-366.
Wolff, H. W., *Das Thema Umkehr in der alttestamentlichen Prophetie:* ZThK 48 (1951) 129-148.

CAPITULO III

EL DESARROLLO DE LA VIDA CRISTIANA

La vida cristiana sólo puede comprenderse desde una perspectiva dinámica. Por eso hablamos de desarrollo. Con ello queremos significar sólo el despliegue en diferentes direcciones, en las decisivas relaciones que el hombre establece con Dios, con el mundo y el entorno y consigo mismo. Es la totalidad como tal la que se encuentra bajo la ley del crecimiento, de la irrupción progresiva, del contraste con tendencias y fuerzas, ya sean estimulantes, ya obstaculizadoras y amenazantes. Contemplaremos el desarrollo salvífico, tanto en lo individual como en lo social. La vida que alcanza en Cristo su cúspide y su perfección es la plenitud de una larga historia de la humanidad, que a su vez ha sido hecha posible por una evolución del mundo todavía más larga. En esta historia hay continuidad y discontinuidad. Y el que, por encima de todos los abismos del pecado, la historia, sin embargo, sea en definitiva plenitud se debe a la fidelidad de Dios.

En la vida de Jesús domina un desarrollo ininterrumpido. «Y Jesús crecía en sabiduría y edad y gracia delante de Dios y de los hombres» (Lc 2,52). Jesús va tomando conciencia gradualmente de su singular misión y del modo de su realización. El crecimiento en el conocimiento del Padre y de los hombres va de la mano. En este progreso se dan momentos privilegiados y acontecimientos decisivos. De María y José, los singularmente agraciados representantes de los *anawim,* de los pequeños y humildes, a quienes el Padre revela su misterio, recibe la riqueza de la tradición religiosa. Jesús se enfrenta con las expectativas mesiánicas, completamente disintas de las suyas, de la mayoría de sus convecinos de Nazaret, de sus parientes e incluso de los discípulos escogidos por él. Hasta la tentación constituye para él una ocasión para profundizar en el sí a su misión. La línea del crecimiento no se interrumpe jamás en su vida.

En nuestra vida como cristianos, el desarrollo significa la permanente necesidad de conversión, de purificación, de lucha en la tentación. El desarrollo no avanza sin riesgos. Querer simplemente conservar sin al propio tiempo avanzar es impensable. En todas nuestras relaciones esenciales nos encontramos bajo la ley del crecimiento y de la lucha. Y esta nuestra situación de camino no constituye únicamente una imagen refleja de la total historia de la salvación, sino que está íntimamente enlazada con el desarrollo, riesgo y eventual retroceso de las comunidades humanas en las que vivimos. La vida cristiana es un estar en camino con Dios, creador y salvador, señor de la historia, con los hombres y con el mundo que nos rodea.

En el presente capítulo nos limitamos a bosquejar algunos puntos fundamentales del desarrollo de la vida cristiana. La primera sección recoge los rasgos básicos relativos a Dios, al prójimo y a la entera creación, que determinan el comportamiento religioso y moral. La segunda trata de las relaciones interhumanas, en tanto que éstas expresan el total desarrollo de la persona en todas sus dimensiones. Prestaremos atención, por último, a la autoconservación y al autodesarrollo en la disciplina y en la moderación, en cuanto que liberan energías para una recta relación con Dios y para una plena solidaridad, y también en cuanto son fruto y manifestación de una sana relación con Dios, con los hombres y con la creación entera. Quiero puntualizar que mi punto de vista no coincide con la habitual enseñanza de la moral dentro del ámbito alemán, incluso entre teólogos importantes[1], que yuxtaponen los deberes para con Dios, para con el prójimo y para consigo mismo. En primer lugar, tal doctrina de los deberes no es específicamente cristiana; antes al contrario puede oscurecer, cuando no traicionar del todo, lo peculiar de una vida cristiana enraizada en la gracia y de acuerdo con un evangelio gozoso. En segundo lugar, dicha presentación de tal modo se extiende en la exposición de cada uno de los ámbitos de obligación, que en ella el desarrollo orgánico de los rasgos fundamentales del hombre entero queda muy deficientemente atendido.

[1] Pienso particularmente en algunos destacados teólogos como Franz Xaver Linsenmann, Otto Schilling y Fritz Tillmann, de los cuales por lo demás he aprendido mucho.

SECCION PRIMERA

LA ACTITUD RELIGIOSA FUNDAMENTAL

La actitud religiosa fundamental que se expresa ante todo en los actos de fe, esperanza, amor, adoración, alabanza, plegaria y penitencia, consiste no en una relación básica de hombre para con los demás (para consigo mismo, con el prójimo, con la sociedad y con toda la creación), sino en aquella apertura de la persona, en la cual la vida entera se expresa de tal modo que experimenta su integración en su verdadero centro. El hombre como tal vive mediante la llamada creadora de Dios y encuentra el regreso desde el pecado y la dispersión a la casa de su propia humanidad a través de la presencia salvadora de Dios. Consideraremos primeramente las actitudes y actos, por los que el hombre retorna a esa realidad fundante y la experimenta de manera expresa. A esa luz habrá que considerar luego la tan discutida relación entre religión y moralidad.

1. *El encuentro con Dios*

La vida humana alcanza su interna verdad y plenitud cuando es comprendida como vida que viene de Dios, y que es para Dios y con Dios. ¿Cómo llega el hombre a esta experiencia? Siempre le viene comunicada históricamente y vinculada a su propia experiencia vital. Una parte de la actual humanidad ha desarrollado de manera tan unilateral un «saber técnico», que se ha dificultado el acceso al «saber esencial» y todavía más al «saber salvífico»[2].

a) ¿Necesitamos de Dios? ¿Necesita Dios de nosotros?

En un mundo en el cual el tipo de educación y el estilo de vida se orientan de manera unilateral a un saber técnico y verificable, Dios no tiene ningún sitio. La tentativa de introducirle como suprema instancia de control no es nada prometedora psicológicamente y tampoco puede conducir a la fe en Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios del amor. En el sistema de las ciencias empíricas y de los procedimientos técnicos del mundo no existe ningún vacío que Dios pueda llenar. Sólo para rezagados de la historia, que viven a destiempo en nuestros días, vale la imagen de un Dios tapaagujeros. Cada vez apa-

[2] Este análisis adopta diversas modalidades en la obra de Max Scheler, quien muestra una especial clarividencia en su aproximación a los valores morales y religiosos. Cf. *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig 1921; trad. española, *De lo eterno en el hombre*, Madrid, 1940); *Schriften zur Wissenssoziologie und Weltanschauungslehre*, 3 vols. (Leipzig 1923-24).

rece más claro con cuánta razón Dietrich Bonhoeffer ponía en guardia frente a las falsas imágenes de la fe. En la medida en que un saber técnico y una exclusiva atención a la causalidad con él correlativa vienen a constituir prácticamente la totalidad de la comprensión de la existencia, la pregunta por Dios carece de sentido. Si se plantea la cuestión de si necesitamos de Dios en el plano de un utilitarismo pragmático, la respuesta sólo puede ser negativa. Ese mundo está demasiado poblado de «saberes técnicos», de ídolos y de ideología para dejar sitio al Dios real, al Señor de la gloria.

Tampoco los evidentes fracasos en el mundo de la técnica y de la organización son un camino que realmente conduzca a Dios; pues, si él ha de ser un Dios del éxito para este campo, también al propio tiempo ha de ser responsabilizado por las disfunciones que en él aparezcan, mientras el hombre autónomo siempre va a esperar más y a avanzar en ese campo de la pura técnica y de la ciencia empírica, del saber dominador. Evidentemente no se excluye que alguien encuentre su propio camino hacia Dios, o al menos un tramo importante de ese camino, en la admiración por el modo de funcionar de las leyes de la naturaleza y de la organización de la totalidad cósmica, de la evolución del mundo. Pero aun entonces lo que tendría que ver con lo religioso no sería la organización como tal, sino la posibilidad de admiración y de sorpresa.

El hombre necesita de Dios no para la realización de sus tareas técnicas y organizativas como tales, pero sí para la recta ordenación de estas tareas en una perspectiva más amplia. Necesita de Dios para no idolatrar y endemoniar la técnica y la ciencia de la naturaleza, y sólo llega a comprender esto cuando experimenta íntimamente que es algo más que un simple manipulador y organizador. La mejor psicología actual ha puesto de relieve dos experiencias básicas que son importantes para la cuestión religiosa. Viktor Frankl y otros numerosos terapeutas de parecida tendencia han descubierto las neurosis noógenas. Afectan a personas que en su vida profesional y en el ámbito económico han logrado múltiples éxitos. Los síntomas patológicos, que pueden ser de muy diversa naturaleza, remiten en definitiva a un profundo sufrimiento por un vacío existencial, por una ausencia de sentido. Y pueden ser curados cuando la persona llega a liberarse para una honrada búsqueda del sentido total de la existencia[3].

Para el hombre que sólo piensa en lo factible y utilitario hemos de poner énfasis en decir: «Dios es innecesario». Sin embargo, con respecto a la dimensión más profunda del hombre hemos de puntualizar: «pero nosotros, los hombres, necesitamos de Dios»[4]. La búsqueda del

[3] Cf. V. Frankl, *Ärztliche Seelsorge* (Viena [7]1966); *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie* (Berna 1972); *Der Mensch auf der Suche nach dem Sinn* (Friburgo 1972).

[4] A. Keller, *Die Unbrauchbarkeit Gottes in einer säkularisierten Welt*, en K. Rahner (ed.), *Ist Gott noch gefragt? Zur Funktionslosigkeit des Gottesglaubens* (Düsseldorf 1937) 71.

sentido último, de aquello que no es utilizable, de lo que está más allá del mundo de lo factible y organizable, representa ya un paso decisivo para el encuentro con Dios, en tanto que esa búsqueda en la vida de un hombre significa algo más que manipular las cosas y cuando va de la mano con la experiencia de que nuestro prójimo como persona no puede ni debe ser confundido con el mundo de las cosas que se administran y utilizan.

Abraham H. Maslow ha consagrado el trabajo de toda su vida sobre todo a la investigación de lo psicológicamente sano y del hombre sanamente desarrollado. Encontró que la vida de tales personas se caracteriza por experiencias-cumbre, intensas experiencias espirituales de unidad, de alegría y, sobre todo, del carácter gratuito de la existencia. Las experiencias-cumbre, que también pueden llegar a ser experiencias-meseta, es decir, estados duraderos del sentimiento, hacen consistir la autorrealización en la apertura hacia los otros, en el trascenderse a sí mismo[5]. Según Maslow, esta experiencia interior del carácter gratuito de la existencia, de la alegría, de la bondad, puede ser tan inequívoca y puede formar parte de la autorrealización hasta tal punto, que sobre su autenticidad y sobre la correspondiente salud psíquica no quepa la menor duda mientras el hombre permanece fiel a esa experiencia. Aquí se sobrepasan manifiestamente las fronteras de lo fabricable y de lo organizable. La persona experimenta que se encuentra referida a algo que no es del orden de lo utilitario. Es la experiencia del carácter gratuito del ser, en la que la dependencia es percibida no como humillante, sino como ennoblecedora y beatificante. A la veneración y a la gratitud se abre todo un mundo que está infinitamente por encima de lo técnicamente factible y utilizable.

Recibir y dar un amor fiel, magnánimo, constituye sin duda una experiencia original o una experiencia-cumbre que abre el horizonte a lo religioso y que libera para él a la persona. El encuentro con Dios es realización de la libertad en el conocimiento del ser de la salvación, conocimiento y amor que confiere al ser un sentido último[6]. Dios es experimentado como el amor que se dona libremente, como aquél que libera para un sentido último, para una entrega llena de significado. En la vida diaria esta libertad se convierte en libertad para el prójimo, precisamente allí donde el prójimo más necesita de nuestro amor, y nosotros quedamos libres del ansia de utilizarle.

En la experiencia-cumbre de un amor profundo y generoso, nosotros conocemos que la persona que nos quiere no pretende utilizarnos, sino que precisamente en el amor nos necesita: el amor quiere ser correspondido. El encuentro con Dios excluye la angustia de que Dios quiera utilizarnos para cualquier finalidad ajena al amor. Desde la perspectiva de lo fabricable y utilizable, eso significa que Dios no nos

[5] Cf. A. Maslow, *Religions, Values, and peak-Experiences* (Colombus, Ohio, 1964); *The Farther Reaches of Human Nature* (Nueva York 1972).

[6] Cf. K. Rahner, *Ist Religion noch gefragt?* 131.

necesita. Pero desde el significado último del amor, desde la experiencia del carácter gratuito de la existencia[7], eso significa que Dios nos ha dicho sí de tal manera que él quiere incondicionalmente nuestro propio sí, por supuesto un sí pronunciado en libertad, porque de otro modo no sería ya realmente un sí. Como personas estamos delante del amor creador y sabemos que no somos utilizados dentro del mecanismo del mundo, y que más bien al contrario podemos perdernos a nosotros mismos si no trascendemos lo puramente utilitario. Pero, al propio tiempo, experimentamos con creciente intensidad que Dios nos necesita como su visible imagen y semejanza, como co-rreveladores de su amor, y como cocreadores, principalmente cuando se trata de manifestar su imagen tanto en el prójimo como en nosotros mismos.

b) Significado de la experiencia religiosa hoy.

Los grandes místicos han tratado de comunicar a otros su propia experiencia de Dios en la firme convicción de que los otros, de hecho todos los hombres, estaban llamados a una experiencia semejante y eran capaces de ella. En eso seguían las huellas de los primeros discípulos, que no quisieron comunicar a todos los hombres un sistema doctrinal cerrado, sino más bien la experiencia que tuvieron con Jesús, sobre todo, la experiencia del resucitado, que les había conmovido hasta lo más íntimo de su ser. Para ellos se trata realmente de una experiencia de Dios. «Lo que existía desde el principio, lo que oímos, lo que vieron nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos —hablamos de la Palabra, que es la vida, porque la vida se manifestó, nosotros la vimos, damos testimonio y os anunciamos la vida eterna, que estaba de cara al Padre y se manifestó a nosotros; eso que vimos y oímos os lo anunciamos ahora para que seáis vosotros solidarios con nosotros» (1 Jn 1,1ss). En el anuncio pascual, los evangelistas testimonian el hecho de la resurrección, pero también señalan el camino de la experiencia de fe. Tanto en María Magdalena como en los discípulos de Emaús, en Pedro, Tomás y en los demás discípulos encontramos una creciente experiencia de fe. Todos experimentan su condición de caminantes. Juan se adelantó a Pedro en el camino hacia la tumba.

La experiencia constituye también el punto de partida del hombre moderno que se pone en el camino de la búsqueda. Busca personas que puedan comunicarle su experiencia religiosa personal. Quiere realizarla personalmente. Y quiere, a partir de su propia experiencia vital, dar el paso hacia la experiencia de Dios.

En la época en que predominaba la Iglesia popular, se producía el

[7] La hegemonía de lo gratuito en la auténtica experiencia de Dios significa, desde el punto de vista teológico, que los actos religiosos fundamentales como la fe, la esperanza, el amor de Dios, han de ser ante todo considerados en referencia a la gracia, como hacemos en *Mysterium Salutis*, IV/2, capítulo XIII: El ser nuevo del hombre en Cristo (Piet Fransen).

primer paso hacia la religión (y a menudo también hacia la verdadera fe) a través de la identificación con la institución eclesiástica que, por su parte, era experimentada tanto a partir de la liturgia o de la piedad popular como de la predicación eclesiástica y del ejercicio de la autoridad. Hoy la situación religiosa se ha modificado. El tipo de hombre que probablemente va a ser decisivo para el futuro de la Iglesia y de la religión es el creyente por elección propia, el buscador, el creyente crítico, interesado ante todo en su propia experiencia, en una auténtica apropiación. No me refiero al solitario que no tiene capacidad alguna para vivir en comunidad y especialmente en la comunidad de fe, sino a aquellas personas que, sin renunciar a su individualidad, están comunitariamente en búsqueda. Un importante punto de partida para la cuestión de Dios lo ofrece precisamente la experiencia de la solidaridad de todos los hombres, más aún, de toda la creación en el bien o en el mal. La Iglesia tiene una oportunidad de ser sacramento de salvación e invitación a la fe si constituye un signo visible y perceptible, en el cual cuenta ante todo no el saber técnico, sino la experiencia de fe fidedigna y testimoniada en la vida.

Según una opinión chocante de Maslow (principalmente en su libro *Religiones, valores y experiencia-cumbre*), los ministros de las distintas religiones son al parecer escasamente capaces de una experiencia de lo gratuito, porque ellos tienen sobre todo que ver con la organización y el control. Más tarde, Maslow ha matizado esa tesis. Seguramente en el futuro va a ser todavía más claro que el santo ejerce la más intensa autoridad, la más poderosa fuerza de atracción. La corriente de jóvenes hacia Taizé debe, sin duda, ser interpretada en esta perspectiva.

La historia de la Iglesia sobresale por un testimonio excepcionalmente rico de experiencia de Dios como testimonio de vida. Desgraciadamente, a consecuencia del antimodernismo, en amplios sectores de la Iglesia oficial se ha instalado una clara desconfianza contra toda clase de lenguaje de experiencia religiosa. Sólo con el Concilio Vaticano II ha llegado a introducirse, a través de una profundización de la pneumatología, una nueva mentalidad. Los libros que presentan testimonios de experiencias religiosas encuentran una visible resonancia[8]. El movimiento pentecostal protestante, manifestaciones parecidas en el Islam, el movimiento católico de la renovación carismática, innumerables grupos de oración que fomentan de modo particular el lenguaje de la fe y el testimonio de la fe, todos ellos testimonian el giro que se está produciendo. Los jóvenes, e igualmente los adultos abiertos a los valores juveniles, andan en busca de personas y de comunidades que les puedan mostrar a partir de la experiencia el camino hacia la fe. La fe es comprendida ante todo como experiencia de Dios que otorga significado y dirección a la vida entera y como experiencia de una solidaridad vivida que remite a la unidad última en Dios.

[8] Pensemos, por ejemplo, en M. Legaut, *Meine Erfahrung mit dem Glauben* (Friburgo ^{8}1975).

c) Actitud de fe y doctrina de fe.

En el curso de la reacción antimodernista se consolidó una exagerada y nada desdeñable acentuación del sistema doctrinal de la fe (*fides quae*) frente a la apropiación personal, profunda e interior de la misma (*fides qua*). Con el creciente peso que a lo largo de los siete últimos siglos fue adquiriendo el derecho canónico, y también con la mezcla del derecho canónico con el poder secular del papado y de los obispos, ocurrió que no sólo el derecho canónico, sino también las formulaciones dogmáticas se convirtieron más en un saber de dominio (saber técnico) que en un saber de salvación. Con Scheler y Maslow, entiendo por saber de salvación una fe interiormente apropiada, una experiencia radical de fe que se comunica en el testimonio de vida, en el lenguaje creyente y en la genuina proclamación del mensaje. El subjetivismo peligroso y la rebeldía frente a la autoridad eclesiástica y al magisterio fueron manifestaciones que no pasaron de ser meras reacciones. La evangelización, principalmente en otras áreas culturales, y eventualmente también en los nuevos estratos sociales ascendentes, fue obstaculizada por la hegemonía de un saber de dominio en la Iglesia. La vida de oración de las comunidades y, en consecuencia, de las personas, tuvo que padecer mucho bajo la vigilancia desconfiada de toda forma pública de orar en la Iglesia. Nada podía ser recitado oficialmente o rezado en común sin previa censura eclesiástica de la fórmula. En la liturgia oficial e igualmente en el oficio divino no había ninguna manifestación espontánea y creadora.

Recientemente ha comenzado a abrirse camino un cambio prometedor bajo muchos aspectos, aunque nada fácil de realizar. La dogmática se comprende hoy no tanto como un saber técnico cuanto como una reflexión sobre el mensaje salvífico y su significación para la vida entera. La teología moral no es simplemente una doctrina sobre normas, como era antes, cuando estaba principalmente al servicio del confesor, que exageraba su función judicial; por el contrario, es o debe ser reflexión sobre la excelsa vocación de los creyentes en Cristo y sobre su misión de dar fruto en amor y en justicia para la vida del mundo[9]. Los catecismos no pretenden que se aprendan de memoria viejas fórmulas escolásticas, sino comunicar un saber de salvación. Algo que sólo es posible si los teólogos y catequetas tienen una profunda experiencia de fe y buscan y encuentran el sentido y la plenitud de su vida en el conocimiento amoroso de Dios y de Cristo.

Rectamente entendida, la acentuación de la actitud de fe y de su interiorización personal no conduce a un menosprecio de la *fides quae*, del conocimiento de fe. Esta tiene su centro en el conocimiento de Dios y de Cristo y, por tanto, en nuevo conocimiento del hombre y del mundo. Hablamos aquí de conocimiento en el sentido de la Biblia, como un conocimiento amoroso y salvador: como experiencia re-

[9] Vaticano II, *Decreto sobre la formación sacerdotal*, 16.

ligiosa. La *fides quae* no es un saber de dominio, sino un saber salvífico, que únicamente puede ser transmitido en una comunicación libre de toda pretensión de dominio[10].

Todo eso evidentemente en nada se opone a la legítima autoridad del magisterio. Lo decisivo es que todo esté impregnado por un testimonio de fe y por un conocimiento salvífico libre de afán de dominio. El que se abre a la fe en Dios y se entrega a ella, en ningún modo puede quedar indiferente ante el contenido de esa fe. Pero cuanto más auténtica sea la experiencia de fe, menor será el peligro de ligarse a fórmulas culturalmente condicionadas. El intento de imponer una fórmula a todas las culturas constituye un ataque al misterio de fe que trasciende todo concepto y representa también un obstáculo grave para la evangelización y, finalmente, al encuentro vivo con Dios. La Declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, rectamente comprendida y puesta en práctica, puede constituir una importante aportación para el robustecimiento de la fe y de su comunicación[11].

Tradicionalmente se ha acentuado sobre todo la firmeza de la fe. Esto sin duda tiene una gran importancia, pues el don de Dios es irrevocable. Cuando Dios se manifiesta al creyente y le concede su Espíritu para que acepte el don de la gracia y se confíe a él, la fidelidad de Dios está garantizada. Si, en cambio, el asentimiento a un conjunto de enseñanzas de fe, globalmente presentadas (con muchos elementos ajenos a la revelación de Cristo), aparece unilateralmente como la *fides quae*, en una seguridad estáticamente interpretada, se producirá una peligrosa incertidumbre de la fe[12]. El hombre crítico, que conoce la historia de la Iglesia y que, ante todo, se preocupa de interiorizar la fe, no podrá otorgar su asentimiento al entero «paquete» de aquellas enseñanzas. Por otro lado, el que se apoya en la autoridad, el que otorga acríticamente su asentimiento a un conjunto de fórmulas, viene a parar en una crisis inevitable y a sentirse zarandeado por toda clase de incertidumbres al advertir que hasta los doctores de la Iglesia se hallan en búsqueda en muchos puntos y que también ellos deben estar dispuestos a traducir muchas de sus formulaciones a una nueva cultura e incluso a poner en cuestión muchas de sus anteriores opiniones y soluciones. Esta crisis puede conducir a una maduración de la fe, cuando no falta el apoyo de una comunidad creyente y de otras personas que están firmemente enraizadas en la fe. La fe madura, muestra

[10] Cf. R. Zerfass, *Herrschaftsfreie Kommunikation. Eine Forderung an die kirchliche Verkündigung:* «Diakonia» 4 (1973) 339-350.

[11] Cf. O De la Brosse, *Le Père Chenu. La liberté dans la foi* (París 1969).

[12] Una encuesta realizada en 1974 entre los católicos italianos acerca de la religiosidad ofrece una ilustración sorprendente . A la pregunta «¿en qué verdad de fe piensa usted primero cuando se habla de los dogmas de la Iglesia?», el 8,6 % de los católicos practicantes indicaron un dogma mariológico; el 1,9 %, la infalibilidad del papa; el 70,1 % dijeron: «No lo sé»; sólo un 6,7 % señalaron el dogma de la Trinidad; el 1,6 %, la resurrección de Cristo; el 1,2 %, la existencia de Dios y la divinidad de Cristo.

la firmeza del sí a la revelación de Dios y una plena disposición de respuesta y de responsablidad. Pero la fe expresa también siempre su situación de peregrinaje, su necesidad de buscar, de tener hambre y sed de una más plena y profunda comprensión del anuncio salvador. Precisamente una fe puesta a prueba puede ser auténtica si es honrada la búsqueda y la pregunta por Dios. La duda temporal debe ser positivamente valorada si no forma parte de un progresivo alejamiento, sino que es signo de una creciente seriedad y de una apropiación personal[13].

La importancia del acto de fe aumenta cuando se pregunta por la posibilidad de salvación de quienes no han llegado a una fe explícita en el sentido de las Iglesias cristianas. Entendemos por fe implícita una actitud de apertura y de disposición de entrega que es característica del encuentro con Dios. El «amor a Dios sobre todas las cosas» puede también manifestarse allí donde la búsqueda del sentido último de la vida importa por encima de todo.

d) Naturaleza de la experiencia religiosa.

Siempre que se toma aguda conciencia de lo que une a todos los hombres religiosos, así como de la naturaleza de la actitud creyente (*fides qua*), se plantea la pregunta por lo específico de la experiencia religiosa. Este punto de vista no implica necesariamente una tendencia subjetivista, pero toma en serio a la persona humana y es muy válido para la pedagogía de la fe y para la rectitud de las manifestaciones religiosas.

En la actualidad se vuelve a prestar atención al análisis de la experiencia religiosa hecho por Fr. D. Schleiermacher. En neta contraposición a los postulados de la teoría de Kant acerca de la religión a partir de la experiencia moral, Schleiermacher destaca con énfasis extremo la autonomía específica de la religión, que en él significa sobre todo experiencia religiosa, sin por ello excluir la religión como institución. Schleiermacher resalta que la religión comienza consigo misma. Para su concepto de religiosidad es intolerable que la religión se conciba como sanción externa de cualquier otra realidad, aunque sea la moralidad. Remitiéndose a Spinoza y a Platón, afirma que «el conocimiento del ser infinito y supremo no es producto de alguna otra cosa, ni tampoco un medio necesario o auxiliar para algo diferente, sino lo primero y originario de donde todo lo demás debe salir»[14]. En aguda oposición contra el racionalismo y el voluntarismo, Schleiermacher

[13] Cf. S. H. Sedi, *Wasser in der Wüste. Der Glaube als menschliche Wirklichkeit* (Innsbruck 1971); L. Monden, *Wie können Christen noch glauben?* (Salzburgo 1971); R. H. Rope, *A Gift of Doubt. Struggles with Christian Faith and Uncertainty* (Englewood Cliffs, N. J., 1971); A. Dumas, *Glaube, den der Zweifel nährt* (Friburgo 1972); S. Amaser, *Glaube im Ungläubigen - Unglaube im Gläubigen* (Kevelaer 1972).

[14] Fr. D. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (Berlin ^{2}1821) 31.

exalta la importancia del sentimiento, que en el ámbito de la experiencia religiosa alcanza singular totalidad. En él se trata siempre del «sentimiento que la totalidad despierta en el hombre. El sentimiento religioso es la impresión del todo sobre el hombre, la experiencia de una totalidad y unidad últimas, el sentimiento de dependencia respecto al todo».[15]

Para Schleiermacher el sentimiento religioso no es un sentimiento más entre otros. Es la última y total expresión del ánimo. Schleiermacher insiste en que a la religión le corresponde un «espacio propio en el corazón»[16]. Según él la religión tiene su sede en una facultad anímica propia que propiamente sólo existe para la religión[17]. Schleiermacher es antipelagiano e insiste a su modo expresamente en la gratuidad de esa experiencia de totalidad. La religión no es del orden del deber; es «el gozo y el deseo de unirse a través de todo lo finito con lo infinito»[18]. En el talante espiritual romántico, pone de relieve, junto con la vivencia de la totalidad y de la unidad, la autoconciencia del individuo en su singularidad irrepetible. Que el carácter personal del encuentro quede poco claro o considerablemente recortado se explica, al menos parcialmente, por su reacción contra la desnaturalización de la religión y el racionalismo de Kant. Para Schleiermacher, la religión guarda particular afinidad con lo estético. Caracteriza a ambas la gratuidad que es inaccesible al saber técnico e igualmente a la especulación filosófica.

En esta materia el influjo más duradero ha sido ejercido por Rudolf Otto. Preocupado por el misterio y por lo infinito que se revela al hombre religioso y acentuando la finitud humana, se aleja de la «racionalidad» propia de un saber dominador y abstracto. El misterio es experimentado en un «sentimiento intencional». Otto acentúa la palabra «intencional»; pues, a pesar de todo su interés por el modo de vivencia o por el carácter receptivo en esa vivencia, lo que le importa, según expresamente destaca contra posibles falsas interpretaciones, es «no un acto psicológico», sino el «objeto», «lo santo»[19].

Cuando Otto utiliza categorías como lo «santo» o lo «numinoso», no pretende ignorar o negar el encuentro con el Dios personal del monoteísmo; su intención es más bien captar el misterio de lo «divino», de lo que está por encima del mundo, incluso más allá del concepto de persona, dado que éste remite a una persona limitada, ya que es creada. Al propio tiempo, Otto tenía también interés en aquellas

[15] Cf. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers* I (Berlín ^{2}1922) 433s.

[16] Fr. Schleiermacher, *Über die Religion. An die Gebildeten unter ihren Verächtern* (ed. por R. Otto; Gotinga ^{1}1899) 37.

[17] Cf. Fr. D. Schleiermacher, *Grundriss der philosophischen Ethik* (Berlín 1841) 119; además: *Über den Begriff des höchsten Gutes* (Berlín 1830).

[18] *Über die Religion,* 53.

[19] *Aufsätze das Numinose betreffend* (Stuttgart 1923) VI. Esto no queda tan claro en su obra principal en el capítulo que trata de lo sagrado como categoría a priori: *Lo santo,* Madrid ^{2}1973).

formas contemplativas de la religión, como por ejemplo el budismo, que no se pueden expresar en nuestras categorías personales y que, sin embargo, poseen en algún modo una determinada experiencia religiosa que es comparable en muchos puntos con la mística cristiana o con la judía. Otto pone de relieve ante todo la tensión característica o la «armonía de contrastes», existente entre el «mysterium tremendum» y el «mysterium fascinosum». Tiene preferencia por expresiones que designan la realidad experimentada en orden a subrayar la calidad intencional y objetiva de la experiencia. Recomienda el método fenomenológico, que le parece más respetuoso para con el hecho religioso que la especulación metafísica. Este método está más cerca del pensamiento moderno, basado en la experiencia; prescindiendo de que dicho método en ningún modo pretende borrar las fronteras entre el pensamiento metafísico y el saber de salvación. La fenomenología no excluye una reflexión metafísica, es decir, un conocimiento ontológico, pero su cometido consiste básicamente no en determinar cómo debe ser la religión, sino más bien en captar ante todo cómo el hombre religioso vive y entiende la religión.

El hombre religioso se encuentra ante el misterio infinito que se le revela veladamente y le conmueve en su intimidad más profunda, en su totalidad. La experiencia del «mysterium fascinosum» significa gozo, seguridad definitiva, poder salvador, océano de amor. Pero, al propio tiempo, ese misterio que trasciende el mundo se revela como «tremendum»: zarandea al hombre pecador, le hace experimentar al mismo tiempo su condición de creatura y su pecado, sin por ello repudiarle. Lo divino se manifiesta como salvación para los que la buscan, y como rechazo y amenaza sólo para aquellos que rehúsan la salvación para asirse a los ídolos.

La armonía de contrastes que describe Otto, como también la experiencia cumbre de los estudios de Maslow, es válida asimismo en relación con la experiencia de los creyentes en la revelación del amor de Dios en Cristo. Estos investigadores que quieren aprehender la más amplia experiencia de la humanidad no otorgan igual peso al amor y al temor. Si así fuera, lo divino tendría algo de demoníaco. En la dirección de Otto escribe Hans Urs von Balthasar: «Ese temblor que conmueve los fundamentos del ser finito únicamente llega a ser penetrado cuando se comprende cómo hay que leer la figura de la revelación: no sólo formalmente, como palabra, sino como el absoluto amor. Sólo así se es fiel al Nuevo Testamento: el amor no se yuxtapone aquí a otros atributos divinos, convirtiéndose en una virtud más entre otras, ni puede ser considerado en «tensión» con el temor. En el Nuevo Testamento, el «temor» tiene su forma y su medida en aquel temor reverencial (*timor filialis*) que emana de una adecuada percepción del amor así revelado»[20]. Dudo, sin embargo, que este texto haga justicia a la

[20] H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe* (Einsiedeln 1963) 38 (trad. española: *Solo el amor es digo de fe*, Salamanca 1971).

conciencia de pecado en el curso de la experiencia religiosa con tanta claridad como la fenomenología de la religión de Otto.

En el proceso del encuentro con Dios no sólo se alternan altos momentos de felicidad (respuesta a *mysterium fascinosum*) y de terror sobre el propio pecado (respuesta al *mysterium tremendum*) sin disolverse en una especie de tosco temor a los demonios, o de estúpida confianza, sino que también va apareciendo más claramente su síntesis en un amor de adoración y confianza. Los diferentes matices están clásicamente expresados en la vida de Pedro. En una ocasión exclama lleno de felicidad: «Señor, ¡qué bien se está aquí! Si quieres hago aquí tres chozas», (Mt 17,4). En otra ocasión pasa a primer plano la conciencia de pecado: «Apártate de mí, Señor, que soy un pecador» (Lc 5,8). Ambas son, para hablar con Maslow, experiencias cumbre. En ellas, sin embargo, Pedro todavía no ha llegado a la plenitud de su unidad con el Maestro. Allí domina la experiencia de una paz y de una reconciliación sencillamente inmerecida: «Señor, tú lo sabes todo, tú sabes que te quiero... Sígueme» (Jn 21,17ss). La descripción de las experiencias religiosas no puede olvidar las etapas del camino, la ley del crecimiento.

Una serie de pensadores, con los que el autor de este trabajo se siente particularmente en deuda, describen la experiencia religiosa como la aprehensión existencial de la propia verdad y de la verdad del ser; ese salir de sí en el encuentro con el tú de Dios es también una experiencia constitutiva en el tú y a través del tú del prójimo: mediante ella respondemos a la llamada que nos da la vida. En Max Scheler, Martin Buber, Ferdinand Ebner, Theodor Steinbüchel, Emil Brunner y muchos otros grandes pensadores personalistas, el hombre sólo se encuentra a sí mismo y a la verdad, cuando acoge radicalmente la llamada a la que él se debe, y responde con su entera existencia, desde una responsabilidad radical. Con esta experiencia del carácter gratuito de la existencia, las relaciones de los hombres entre sí y con toda la creación se vuelven salvíficas al ganar en verdad y autenticidad. Entonces la respuesta del hombre se orienta a una actitud solidaria ante Dios. Así el hombre participa del amor de Dios y lo revela al prójimo. En esta actitud ante la existencia aparecen la palabra de Dios, que nos ha amado primero, y la inseparabilidad del amor de Dios y del prójimo. «El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). «Quien no ama a su hermano, a quien está viendo, a Dios, a quien no ve, no puede amarlo» (1 Jn 4,20). «Si nos amamos mutuamente, Dios está con nosotros y su amor está realizado entre nosotros» (1 Jn 4,12).

e) En la perspectiva de las virtudes teologales.

En la teología y en la catequesis de la Iglesia suele comúnmente describirse el encuentro con Dios conforme a las tres virtudes teologales, y a la virtud de la religión. En la actualidad, sin embargo, la pa-

labra «virtud» cada vez es menos utilizada. Muchos de nuestros contemporáneos reaccionan alérgicamente ante ella. De hecho, históricamente, se pueden comprobar diversas tendencias en las cuales el concepto de virtud se restringe de manera unilateral al perfeccionamiento del individuo, y esto de manera que el encuentro con los otros quedaba instrumentalmente subordinado a la propia «virtud». Llama la atención con cuánta prudencia el Nuevo Testamento utiliza el concepto griego de virtud (ἀρετή), pese a que éste era un concepto central en el mundo griego. Sólo en Flp 4,8 es utilizada la palabra en consonancia con el elogio griego de la virtud. La primera carta de Pedro aplica la palabra para la alabanza de las maravillas de Dios (1 Pe 2,9). En la segunda carta de Pedro se utiliza esta palabra dos veces para describir la alabanza de la acción salvadora de Dios; y en igual contexto aparece la exhortación: «Precisamente por eso poned todo empeño en añadir a vuestra fe la virtud, y a la virtud el criterio» (2 Pe 1,5). Pero tampoco aquí, donde la iniciativa de Dios queda fuertemente acentuada, aparece la fe asumida bajo el concepto de virtud.

Igual que la teología posbíblica, en correspondencia con una situación de diálogo, introdujo la expresión «virtudes teologales», también nosotros podemos, si la pedagogía de la fe lo sugiere, renunciar a la palabra «virtud». Pero la fe, la esperanza y el amor continúan siendo, tanto en la Biblia como en nuestro tiempo, palabras centrales. En parte por motivos de controversia teológica, la teología postridentina ha sistematizado en exceso estos tres aspectos de una misma y sola realidad fundamental y ha llevado su distinción tan lejos que su unidad ha quedado oscurecida. Como ha puesto ya de relieve Piet Fransen, su unidad vital es tan profunda «que importa en grado sumo —tal como han hecho la Escritura, los Padres de la Iglesia y algunos modernos autores— ver los tres aspectos en su unidad»[21].

De todas maneras, si queremos presentar la fe, la esperanza y el amor en el sistema de una doctrina sobre las virtudes —lo que ciertamente no es mi posición—, entonces hay que estar extremadamente atento a su carácter gratuito y no perder nunca de vista que la relación teologal está siempre posibilitada por la gracia. Lo que Pablo dice de aquella gran fe y confianza que le servían de impulso y de fuerza al servicio de la buena nueva, tiene validez para cualquier expresión auténtica de la experiencia de Dios: «La aptitud nos la ha dado Dios» (2 Cor 3,5). La fe, la esperanza y la caridad representan la irrupción salvadora de lo divino en nuestra vida. Además, posibilitan y exigen una constante conversión. Ellas tienen su historia en nuestra vida: son un acontecimiento histórico salvífico, el encuentro del hombre con Dios[22].

La fe es una experiencia total de nuestra existencia y de nuestras relaciones que nos otorga la paz y la reconciliación: algo que única-

[21] Véase el artículo de Piet Fransen en MS IV/2, 611ss.

[22] Instituto «Fe y Secularidad», *Fe y nueva sensibilidad histórica* (Salamanca 1972).

mente puede ser acogido con agradecimiento y que, por tanto, exige una respuesta total. A la fe le es tan esencial una estructura de esperanza como una dinámica hacia la plena realización de la caridad divina para con los hombres y para con la creación entera. La fe es una firme, agradecida y humilde aceptación, una característica de la misma es que la respuesta sea absoluta. Quien tiene conciencia del carácter gratuito de la fe, se compromete de buen grado al servicio de un mundo más libre y fraterno.

Como cristianos, no podemos hablar de experiencia de Dios, de fe, esperanza y caridad, sin pensar en los grandes *signos de la salvación.* Cristo mismo es el sacramento originario, en el cual alcanza una validez perfecta la alianza entre Dios y el hombre. El es el primero entre los pequeños a quienes han sido revelados los misterios del reino de Dios (cf. Lc 10,10,21ss). El constituyente para toda la humanidad un signo de esperanza. Quien le ve, si es limpio de corazón, contempla el amor del Padre. En él ha encontrado la creación al perfecto adorador del Padre, al adorador «en espíritu y en verdad». En él se ha hecho visible, eficaz y atrayente realidad, la paz, la reconciliación, la libertad de los hijos de Dios, la evangelización de los pobres y la liberación de los oprimidos.

En él, que es la luz de todos los pueblos, la Iglesia se siente, por pura e inmerecida gracia, llamada y enviada a ser sacramento de unidad con Dios y con todos los hombres[23]. Con todo agradecimiento debe examinar permanentemente su vida para hacer visible tal gracia y misión. Ella ha recibido el llamamiento y el encargo de celebrar con gratitud la fe, la esperanza y la caridad, y de hacerlas perceptibles delante del mundo con su testimonio. Es signo de salvación e invitación a todos a una experiencia religiosa definitivamente válida, en la medida en que remite totalmente a Cristo. Esto vale para la Iglesia como institución (estructura de salvación) y de todo cristiano. El cristiano debe ser para los demás hombres un signo de la venida de Dios. Cada uno debe en Cristo ser para su prójimo una imagen y parábola del amor de Dios, una especie de sacramento, una eficaz ayuda para la genuina experiencia de Dios. En esta perspectiva contemplamos los siete sacramentos de la Iglesia, sin por ello restar importancia a los otros signos de salvación. Los sacramentos son signos privilegiados de la fe, de la esperanza, de la caridad[24], de la gracia y de la adoración de Dios en espíritu y en verdad.

Esta visión total no se preocupa en absoluto por estudiar las virtudes separadamente; además, quita importancia a la manida pregunta de si la virtud de la religión o del temor de Dios constituye una virtud teologal o moral. La fe, en cuanto salvífica, desemboca en la adoración y la alabanza. La esperanza que nos ha sido dada en Cristo es una fe adoradora precisamente en virtud de su estructura de esperanza.

[23] Vaticano II, *Lumen gentium,* 1.
[24] Cf. B. Häring, *Einübung der Hoffnung: Zeichen der Hoffnung* (Munich 1973).

Nuestra confianza en Dios es gracia y es alabanza de esa gracia, respuesta a la fidelidad y misericordia de Dios para gloria de su nombre. El amor manifestado en Cristo, del que todos participamos, es garantía de la alianza en la que se nos revela la ley nueva del amor, la misión para la paz, la reconciliación, la justicia, la liberación; aunque tal revelación quede oscurecida e incluso se pierda por nuestra condición pecadora y por nuestra falta de alabanza. La fe que adora y que da gracias y el amor que actúa a través de esa fe nos congregan en aquella solidaridad salvífica en la que el nombre de Dios, del «Padre todopoderoso», es glorificado.

f) Oración, meditación.

Aunque no he utilizado los términos, de hecho he hablado ya de todos los aspectos importantes de la oración, de la meditación y de la contemplación. La oración es el aliento de la fe, la esperanza, y el amor. La forma suprema de oración de la comunidad y del individuo es la eucaristía y la celebración de los demás sacramentos. Pero la celebración es inseparable de la plegaria personal. La oración es aquí entendida en un sentido amplio pero también específico como directa orientación a Dios, interiorización de su presencia, atención a los signos de su venida, escucha de su palabra.

La oración y la meditación, como la vida entera del hombre, están sujetas a la ley de la historicidad. Esto significa una viva continuidad y disponibilidad para el cambio, agradecimiento por el pasado, aprovechamiento de las posibilidades salvíficas del aquí y del ahora en el camino hacia el futuro. No sólo la persona individual, sino también la comunidad debe renovar constantemente su actitud de oración[25]. Esto vale principalmente en momentos de crisis y de posibles rupturas. La oración puede ser discontinuidad salvadora, liberación del peso del pecado que se ha ido acumulando en el pasado, nueva donación de sentido en las dificultades, cambio de dirección, liberación para un auténtico futuro. La oración como don del Espíritu, que renueva los corazones y la faz de la tierra, es posibilidad de una nueva relación no sólo con Dios, sino también con el prójimo y con la creación. «La oración nos libera en orden a una existencia para el tú de los otros. Nos prepara para el acontecimiento de la comunidad»[26].

En relación con lo ya dicho acerca de la experiencia religiosa y del sentido de la fe, esta visión general de la oración vale esencialmente para todos los tiempos, pero debe ser destacada con especial claridad en nuestra época de secularización[27]. Nuestra era crítica y científica no

[25] Numerosas publicaciones abordan ese tema; por ejemplo, H. Bieser, *Vom alten und neuen Beten* (Düsseldorf 1972). F. W. Bargheer, *Gebet und beten lernen. Die theologisch-anthropologischen Grundlagen und die lebensgeschichtliche Verarbeitung ihrer Krise* (Gütersloh 1973).

[26] E. O'Connor, *Search for Silence* (Waco, Texas 1972) 87.

[27] Cf. B. Häring, *Gebet in einer weltlichen Welt* (Munich 1972). Además, L. Boff,

sólo encierra peligros, sino que también depara oportunidades para una oración más auténtica[28]. La desacralización de lo sagrado, de las fórmulas y tradiciones, puede liberar para la contemplación de la santidad de Dios y centrar la atención en la persona humana, que es su imagen. La problematicidad de un concepto de milagro históricamente condicionado puede ayudarnos a apreciar más el gran milagro del amor y de la bondad, incluso en medio de un mundo sin amor, y a alegrarnos con el milagro de la presencia creadora de Dios en el mundo entero. La oración de petición puede concentrarse más en lo esencial, en el milagro de nuestra propia conversión y de nuestra orientación al amor, a la bondad, a la paz, a la justicia. A la luz de la fe aprendemos a distinguir entre verdadera y falsa autonomía. Así superamos más fácilmente la lamentable imagen de un Dios tapaagujeros. Ya no pediremos a Dios que realice a través de un milagro lo que está confiado a nuestra propia posibilidad. Oramos por el respeto a la dignidad y la libertad de todo hombre, y por el espíritu de la libertad de los hijos de Dios. Así podremos hacer frente de la mejor manera a los nuevos peligros y tentaciones como el secularismo y horizontalismo que no consideran a Dios digno de ser conocido y alabado. En una época caracterizada por la pérdida de su centro[29], descubrimos con satisfacción que la auténtica oración lleva a «recuperar ese centro»[30]. Solamente la oración de alabanza y de acción de gracias puede vencer eficazmente las nuevas formas de pelagianismo, es decir, esa exigencia de autonomía, aun de cara a Dios, que hace a los hombres esclavos de un saber de dominación y de control en un mundo cerrado en sus propios límites. Quien en la oración y en la meditación de la palabra de Dios experimenta la gracia que se ha hecho visible en Jesucristo, puede defenderse del asalto de un pensamiento utilitarista.

Karl Marx describió como alienación las consecuencias de un capitalismo sin corazón, pero igual que sus adversarios liberales y capitalistas no llegó a descubrir las raíces últimas de la alienación. Quien en Cristo ha aprendido a orar comprenderá mejor a Pablo cuando afirma que la raíz última de toda alienación es la resistencia a adorar a Dios, a darle gracias, a conocerle y a reconocerle en la vida (cf. Rom 1,18-32). Pero al propio tiempo hemos de dejarnos decir por Marx que puede existir y por desgracia a menudo existe una religión alienada y formas alienadas de oración[31]. La actual coyuntura obliga a los cristianos a tomar en serio para bien nuestro las advertencias de Cristo y de todos los profetas del Antiguo y del Nuevo Testamento contra una fe de fórmulas, contra el formalismo y el ritualismo en nuestra ora-

A. Spindeldreier, H. Harado, *A oracâo no mundo secular* (Petrópolis 1971); P. Y. Emery, *La prière au coeur de la vie* (Taizé 1972).

[28] Cf. Th. Merton, *Wahrhaftig beten* (Friburgo/de Suiza 1971).

[29] Cf. H. Sedlmayr, *Verlust der Mitte* (Salzburgo ^{7}1956).

[30] Cf. B. Häring, *Gebet: Gewinn der Mitte* (Graz 1975).

[31] Cf. R. Ribir, *La preghiera: fuga o liberazione* (Turín 1972).

ción[32]. A partir de su experiencia religiosa, los profetas buscaron constantemente la síntesis entre fe y vida, entre amor a Dios y al prójimo, entre culto y compromiso por la justicia en favor de los oprimidos y desposeídos. Hemos de dejarnos decir por los profetas y los santos que el dominio del pecado se manifiesta, también en la clase sacerdotal, en un falso concepto de pecado y en un concepto alienado de oración[33]. El árido racionalismo y voluntarismo que han privado a la oración de cordialidad, emoción y pasión[34], deben ser superados a través de un modo de orar en el cual el hombre en su totalidad se reconoce aceptado por Dios, se acerca a Dios y establece unas sanas relaciones con su prójimo, su entorno y su mundo.

Alabamos a Dios jubilosamente porque nunca abandona a la humanidad y porque su misericordia jamás desoye la oración. Nosotros aceptamos que una verdadera oración puede darse también entre los no cristianos; más aún, a veces incluso podemos quedar avergonzados por ellos y aprender algo de ellos[35]. También su oración, en la medida en que es auténtica, participa de la oración de Cristo y es fruto de su espíritu.

Esto es un motivo más para preguntarnos qué es lo específico de la oración hecha en nombre de Cristo. El es de manera singularísima nuestro maestro de oración. Ya los primeros discípulos vieron en él sobre todo al maestro de oración enviado por el Padre. Esto aparece claro en todos los evangelios pero principalmente en Lucas y en Juan. Mediante su vida, palabra, muerte y resurrección, Jesús nos ha enseñado de manera definitiva a llamar Padre a Dios. El nos hace participar en su vida divina y nos envía su Espíritu Santo para que con él podamos exclamar «Abba, Padre».

Oramos en nombre de Jesús cuando creemos en su verdadera humanidad y divinidad y cuando oramos con aquella confianza que inspira este nombre (cuyo significado es «Dios es nuestro salvador»). Oramos en ese nombre cuando nos dejamos guiar por aquel que, prefigurado en Josué, nos conduce a la tierra prometida de la fe, al conocimiento de Dios y la verdadera adoración. En Jesús se ha cumplido para todas las naciones la palabra profética: «A los llegados de fuera que se acerquen al Señor para servirle y para amar en nombre del Señor... y que sean fieles a mi pacto, a ellos los conduciré a mi santa montaña y los regocijaré en mi casa de oración; pues mi casa debe ser una casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,6s).

Orar en el nombre de Jesús presupone un conocimiento de Jesús en todos los nombres en los cuales él se ha revelado y se nos mani-

[32] Cf. A. J. Heschel. *The Prophets* (Nueva York 1962).

[33] B. Häring, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation* (Graz 1974) 39-80.

[34] Cf. K. Rahner, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, en K. Rahner (ed.), *Ist Gott noch gefragt?*, 125-144.

[35] Cf. Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (Krailling 1950).

fiesta amorosamente. Su nombre es «el Camino, la Verdad, la Vida» (Jn 14,6). Oramos en su nombre cuando lo tomamos como meta y camino y seguimos incondicionalmente sus preceptos, cuando nos ponemos a la escucha de su palabra, cuando la conservamos y meditamos en nuestro corazón para traducirla a obras (cf. Mt 7,21-28). Así podemos permanecer en él, en la verdad; y la verdad nos hará libres (Jn 8,32). Nuestra oración es auténtica y muestra que es presentada delante del Padre en el nombre de Jesús cuando se torna vida que da testimonio en favor de Jesús.

Oramos en el nombre de Jesús, el siervo de Dios, cuando estamos dispuestos a aprender de él a ser servidores de él y de los hombres; cuando seguimos al que, aun siendo inifitamente rico, se hizo pobre para anunciar a los pobres la buena nueva y para hacer ricos en amor, paz, bondad y justicia a todos aquellos que le sigan en una fe operante; cuando sabemos y expresamos, en una plegaria hecha de humildad y confianza, que solamente él puede producir ese gran cambio, con la sola condición de que realmente tengamos hambre y sed de esa nueva justicia. Oramos en su nombre cuando nos congregamos en la fe en él, cuando buscamos juntos la verdad y el bien, y cuando pedimos el espíritu del autor de paz. El sentido espiritual, el diálogo de fe, la contemplación, que nos conducen a un conocimiento vivo de Jesús, el buen pastor, el médico divino, el reconciliador, la esperanza de los pecadores, viene en auxilio nuestro para ayudarnos a pedir aquello que glorifica su nombre y que nos hace semejantes a él. Oramos en el nombre de Jesús, Enmanuel («Dios con nosotros»), cuando, confiados en la gracia de Dios, anhelamos su cercanía y la recordamos con gratitud; cuando contemplamos la gloria y la paternal providencia de Dios en su creación, atentos al modo maravilloso en el cual se nos han hecho visibles la encarnación, la vida, los sufrimientos y el amor del Padre; cuando alabamos en la fe la presencia del Resucitado en su Iglesia, en sus santos, en la eucaristía, en los demás sacramentos y donde quiera que triunfan visiblemente el amor y la reconciliación.

La oración es atención a la venida del Señor, de cualquier forma que se nos presente, en la experiencia de lo bello, de lo verdadero, de lo bueno, en la inocente risa de los niños, en la bondad madura, en la miseria de los oprimidos y de los frustrados, incluso en el bronco tono de aquellos que, o bien chocan con nosotros, o bien apelan de forma extraña a nuestra comprensión y disponibilidad para ayudarles.

La oración cristiana no sólo está sostenida, como toda auténtica oración por la invisible gracia del Espíritu Santo, sino que reposa sobre la fe en él y en la apertura y docilidad frente a su actuación, es alabanza del Espíritu Santo que en Jesucristo nos da la vida y nos libera de la ley del pecado (Rom 8,2). Es disponibilidad para vivir según la «ley de la gracia», según el Espíritu (Rom 8,4), y de ese modo emprender una lucha implacable contra todas las formas de egoísmo en nosotros y en nuestro entorno. La oración cristiana es firme deci-

sión de no dejarse arrebatar la libertad ni por el formalismo ni por el ritualismo, conforme a la palabra del apóstol: «Mirad, no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: "Abba, Padre"» (Rom 8,15). En ese mismo espíritu pedimos confianza y disponibilidad, también en medio del sufrimiento; y el espíritu nos revela que ese sufrimiento es participación en el de Cristo (Rom 8,16). Una oración así nos hace sensibles ante el gemido de toda la creación y a las aspiraciones de todos los hombres e incluso del mundo infrahumano, a participar en la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,18-23). La verdadera oración no puede nunca ser infructuosa; sino que manifiesta su autenticidad en los frutos del espíritu (cf. Gál 5,22-25).

El papa Juan XXIII manifestó de muchas maneras su esperanza de que el Concilio Vaticano II llegara a ser un nuevo pentecostés. Así lo expresaba en su oración por el concilio: «Renueva, Espíritu Santo, en nuestros días el milagro de un nuevo pentecostés». Hay en nuestros días movimientos esperanzadores de renovación de la oración caracterizados ante todo por una fuerte orientación a la neumatología, a la doctrina sobre el Espíritu Santo y a una praxis en esta misma línea[36].

Aquí vuelven a aparecer actitudes fundamentales escatológicas, de gran importancia en el Nuevo Testamento: esperanza confiada en la gracia, espíritu de gratitud y de alabanza, perseverancia, alegría y humor, atención al aquí y al ahora. Centenares de nuevas comunicades católicas y ecuménicas (a veces también como parte integrante de órdenes y de congregaciones) se han convertido en «escuelas de la fe», «escuelas de oración», «casas de oración»[37]. En tales grupos y movimientos de oración no se encuentra en general ningún síntoma de huida de la realidad, pese a que en nuestro tiempo se da con frecuencia este síntoma. Los pioneros de esos movimientos, y quienes les siguen de verdad, están persuadidos de que una firme decisión de otorgar la hegemonía al conocimiento de Dios y de Jesucristo constituye la más importante aportación a un conocimiento profundo del hombre, y de que es posible una toma de postura purificada y verdadera en favor de la justicia, de la reconciliación y de la paz, a partir del espíritu de alabanza y de contemplación. Con todo, la oración es algo más que una fuente psicológica de energía para la acción; ella es, más bien, un acto de adoración que responde al amor y que representa originariamente un intento de entrega de sí mismo, donde se pone de manifiesto la inteligencia de la revelación de Dios... El que no conoce la faz de Dios a partir de la contemplación, tampoco conseguirá conocerla en la acción, ni siquiera cuando le salga al encuentro en el rostro

[36] Cf. L. J. Suenens. *Un nuevo Pentecostés*, (Bilbao, Editorial Desclée, ⁴1976); P. Lippert, *Religiöse Aufbrüche. Versuch einer theologischen Deutung:* TThZ 81 (1972), 356-370.

[37] Cf. B. Häring (ed.), *Haus des Gebetes. Impulse zur charismatischen Erneuerung* (Maguncia 1973).

de los humillados y de los que sufren»[38]. La renovación en la oración constituye también el alma de la apertura y de la opción ecuménica[39].

2. *Religión y moralidad*

Las consideraciones anteriores muestran que la fe, la esperanza, la caridad y la experiencia de Dios en la oración conciernen y renuevan la vida del hombre en todos sus aspectos. En la oración, incluso en aquella que sólo se hace en lo más íntimo del corazón, «Abba, Padre» significa también «*nuestro* Padre». Nos encontramos en camino hacia Dios con todas las relaciones, sanas o no, que mantenemos con los demás hombres y con la creación. Lo sano resulta fortalecido, lo insano queda curado y lo incurable es aceptado y se llena de un sentido nuevo.

a) Diversos modos de aproximación.

La relación entre religión y moralidad puede ser abordada bajo diferentes aspectos y con métodos diversos. La sociología de la religión investiga la relación recíproca entre religión y vida, religión y ética (junto con la sociología de la moral), religión y cultura, religión y economía, religión y familia, sin perder de vista la dinámica histórica; también considera las formas cambiantes de la sociedad y la evolución en la expresión religiosa. Este método es principalmente empírico y tipológico[40]. Proporciona un excelente y rico material a todos los demás puntos de vista para considerar la relación entre lo santo y lo bueno. Parece constituir un presupuesto insustituible en orden tanto a una «teología política» cuanto a una «teología de la liberación» que quieran permanecer próximas a la realidad.

En mi libro *Das Heilige und das Gute*[41] he estudiado la relación recíproca entre religión y moralidad con el método de la fenomenología. El punto de partida viene dado por fenómenos característicos como la oración, la fe en la revelación, la entrega a Dios, la esperanza en una vida eterna, y también manifestaciones típicas de la conciencia moral, como la experiencia misma de esa conciencia, la autorrealización personal, el amor al prójimo. Las vivencias religiosas como tales, ¿revelan algo sobre la moralidad? ¿Cómo se modifica la autoconciencia moral cuando se configura según la relación con lo sagrado?

La aproximación apologética trata de demostrar de diferentes maneras el valor y la verdad de la religión en relación con la actuación moral, mientras que el discurso profético pone al descubierto el

[38] H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, 73.

[39] Cf. M. Marx (ed.), *Protestants and Catholics on the Spiritual Life* (Collegeville, Minnesota 1965).

[40] Cf. B. Häring, *Fuerza y flaqueza de la religión* (Barcelona ^{3}1976).

[41] B. Häring, *Das Heilige und des Gute* (Krailling vor München 1950).

abismo existente entre la religión afirmada en teoría y la vida moral práctica, para llamar a los hombres a la auténtica fe, al verdadero culto y al progreso moral. Todas estas distintas perspectivas deberían ser tenidas en cuenta al tratar de una descripción sistemática y normativa de la relación entre religión y vida según la revelación cristiana[42]. En una aproximación específicamente cristiana a esta decisiva cuestión no puede faltar el punto de vista profético, único capaz de avivar la conciencia. En efecto, fueron los profetas y principalmente Cristo, el profeta, quienes pusieron al descubierto implacablemente la sima que a veces se interpone entre religión y moralidad, y quienes al propio tiempo señalaron el camino de su síntesis.

b) Contra la ficción de una «religión pura».

El hombre religioso, sobre todo el que posee el don profético, se preocupará siempre por la pureza de la religión. Su experiencia original le obliga a oponerse tanto a una utilización moralizante de la religión como a toda manipulación de la religión para fines políticos o de cualquier otra índole. Está siempre atento a que ningún ídolo ni ideología falsee el anuncio evangélico de salvación. Sin embargo, se habla a veces de «pura religión» y de «puro culto» donde en realidad únicamente se trata de una religión vacía. Esto ha ocurrido y continúa ocurriendo de diferentes maneras.

En justa lucha contra tendencias que, o desembocaban en el racionalismo o amenazaban con reducir la religión a mera sanción y estímulo para la moral, Schleiermacher radicalizó la unilateralidad de una religión consistente en la pura fe fiducial. Se trataba, para él, del hombre que se abandona confiadamente a la fe. pero en la medida en que Schleiermacher buscó la religión únicamente en el corazón, llegó en la práctica a enseñar una doctrina de la «pura» religión del sentimiento. «Según Schleiermacher, lo religioso no consiste ni en conocimiento ni en voluntad, sino pura e inmediatamente en intuición y sentimiento»[43]En la medida en que remite la polémica contra Kant, disminuye en Schleiermacher el peligro de disolver la religión en psicología. En su doctrina sobre la fe, el concepto de religión alcanza «un punto culminante en el sentido de una realización del espíritu en la objetividad intencional»[44]. Pero, dado que lo importante para él en definitiva es la pureza de la intuición y la beatitud del sentimiento, todo su esfuerzo por conseguir una dialéctica reciprocidad y una relación que confronte religión y moral no consigue nunca, dentro de su propia

[42] Un tratamiento predominantemente normativo y teológico de esta cuestión se encuentra en mi obra: *La ley de Cristo*, (Barcelona ^{5}1971).

[43] W. Schulte, *Schleiermachers Monologe in ihrem Verhältnis zu Kants Ethik:* «Manns pädagogisches Magazin» 773 (1920) 81.

[44] O. Bauhofer, *Das Metareligiöse. Eine Kritische Religionsphilosophie* (Leipzig 1930) 204.

concepción, suprimir «la clara oposición en que se encuentra la religión frente a la moral y a la metafísica»[45].

El mérito de la tradición sacerdotal en todas las grandes religiones, pero muy especialmente en la religión revelada judeo-cristiana, es el celo por el culto, el rechazo de las falsas doctrinas y la permanente insistencia en el fundamento religioso de la vida como base de una auténtica moralidad. Un testimonio clásico al respecto es la «ley de santidad» (Lv 19). Así como la alianza es un don del amor de Dios para con las oprimidas tribus de Israel, así la religión de Israel debe expresarse tanto en el amor agradecido a Dios como en la entrega a los pobres, marginados y oprimidos. «Cuando un emigrante se establezca con vosotros en vuestro país, no lo oprimiréis. Será para vosotros como el indígena: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fuisteis en Egipto» (Lv 19,34).

Sin embargo, siempre que los sacerdotes constituyen una clase sociológicamente privilegiada, existe la tentación de construir un recinto «puramente» religioso y de concentrarse en la ejecución, regulada hasta en los más mínimos detalles, de un «puro» culto, es decir, de un culto que no guarda ya ninguna relación con la vida diaria del pueblo. La clase sacerdotal protege los misterios del culto con un lenguaje incomprensible para el pueblo. Una «pura dogmática» que se limita a enseñar solamente aquello que es preciso tener por verdadero, sin ocuparse de la dinámica salvadora de la vida, y una «pura moral» que se contenta con presentar imperativos y normas, y que ofrece soluciones para todos los casos imaginables —que a menudo nada tienen que ver con las alegrías y los sufrimientos de los hombres— se convierten cada vez más en conocimientos de control y de dominio, y pierden su calidad evangélica salvífica. La atención obsesiva por un «culto puro», ajeno a la pastoral, por una «pura dogmática» sin la inseguridad que implica un lenguaje vivo, sin una constructiva confrontación con el espíritu del tiempo, las normas rigurosas de una ley natural que se despreocupa por completo del carácter histórico del hombre y de la urgencia de otros valores, pertenecen sin duda a los factores que han dado lugar al ateísmo como reacción crítica[46]. Esas formas de desnaturalización de la religión no deben ser evitadas únicamente por el hecho de que puedan provocar la decadencia de las instituciones eclesiásticas. No serían mejores si pudieran llenar también nuestras iglesias y no sólo nuestras estadísticas. Una religión que se limita a lo «puramente sacral» y que, justamente por eso, está transformando el conocimiento salvífico en un saber técnico de dominio y control, no puede considerarse bajo el signo de la fe viva en el Dios de la historia de la salvación. Tal religión lleva la incredulidad dentro de sí misma.

Karl Barth tiene razón cuando estigmatiza como obra del anticristo la degeneración de la fe en una pura metafísica (analogía del ser) y en

[45] F. Schleilermacher, *Über die Religion* (ed. por R. Otto; Gotinga ^{3}1913) 50.
[46] Cf. *Gaudium et spes*, 19-21.

una religión que se atrinchera detrás de imágenes y de formas sacrales construidas por el hombre mismo. El Karl Barth equilibrado de las obras de madurez no habría rechazado la pregunta de si el concepto de fe de sus primeras obras, en el que la creación, la razón y la historia quedan desvaloradas, no implica también la tentación «sacerdotal» de construir una «religión pura». Esta pura religión, ¿no constituye una reducción ilegítima de la fe y de la adoración de Dios? Parecida objeción habría que plantear de manera más apremiante a Nygren. ¿No considera éste el amor puro, donado por Dios, tan sobrenatural y tan lejano del amor y de la esperanza humanos, que el miedo a la impureza y a la confusión se convierte en alienación?[47]. En vez de mostrar cómo el hombre concretamente histórico puede vivir en la caridad redimida y redentora, Nygren construye un culto del «puro agape», aunque sólo sea un culto conceptual.

c) Ethos sacral y ethos sancionado.

Como fenomenólogo de la religión y como teólogo, Rudolf Otto realizó un notable esfuerzo por elaborar una tipología del encuentro entre religión y moralidad a través del esquema de un «ethos sacral» y de un «ethos sancionado»[48]. Por *ethos* sacral entiende la respuesta que nace de la experiencia de lo numinoso, la apertura al campo de lo sagrado y la disposición de entrega. En el ámbito cristiano esto significa la apertura creyente al amor y santidad de Dios y la total dedicación a él. Y como toda experiencia auténtica, en particular la fe cristiana y la adoración de Dios «en el nombre de Jesús», abarca al hombre entero y es constitutiva de totalidad, se sigue que todo el hombre es iluminado, principalmente en su esfuerzo hacia el bien y en la relación con su prójimo y con su entorno. De ese modo: lo moral recibe inevitablemente una «sanción religiosa». Otto no entiende esta sanción como pura sanción de premio y castigo. El habla de la «esquematización» de lo irracional-numinoso, por lo racional-moral. Su formulación es discutible, pero el modo como Otto la explica tiene que ver con un fenómeno importante. La experiencia del «totalmente otro» trasciende tanto el pensamiento conceptual cuanto la experiencia puramente ética del valor y del deber. Pero cuando se experimenta a Dios como «todo en todas las cosas», todas las demás experiencias de valor se someten a él. Lo moral o éticamente bueno es experimentado solamente como don de Dios y como obligación frente a él. La misma experiencia de Dios contiene, crea y purifica un *ethos:* el *ethos* del asombro, de la gratitud sin límites, del deseo de conocer a Dios mejor. Cuanto más intenso y puro es este *ethos* dirigido a lo sagrado, tanto más fácilmente se llega a una síntesis entre lo sagrado y lo bueno, entre el *ethos* sacral y el moral, una síntesis determinada por una experiencia reli-

[47] A. Nygren. *Eros und Agape,* 2 vols. (Gütersloh, 1930-1937).

[48] Cf. R. Otto, *Aufsätze das Numinose betreffend* (Stuttgart 1923) 179-186; y *Das Heilige* (Munich [25]1936) 69-75; 165 (ed. española: *Lo Santo*).

giosa fundamental. Las experiencias vividas, el esfuerzo ético y el conocimiento del bien moral tienen que ver con la respuesta debida a Dios y la llenan de vida y contenido concretos. Sólo una experiencia religiosa imperfecta explica la mera posición de religión y moral, o la «esquematización formalista» que aclara la relación entre una y otra mediante la pura sanción de premio y castigo.

Volveremos a estos pensamientos de Otto cuando se trate de la relación entre el mensaje evangélico y las normas morales en la evangelización. Otto trata de contestar a una cuestión urgente: ¿Implican la revelación y la experiencia religiosa una ética religiosa fundada sólo en este encuentro con Dios o asume la fe en algún modo las experiencias previas de los hombres, incluidas las del *ethos* previo y las de las normas morales aceptadas en el mundo que nos rodea? Es un hecho evidente que Abrahán, cuando Dios le llamó por su nombre, no recibió de golpe conceptos absolutamente nuevos, por ejemplo, sobre la unidad e indisolubilidad del matrimonio, sobre la absoluta obligación de decir la verdad o sobre la honradez. La fe no le impidió mentir en beneficio propio y tomar, además de su esposa principal Sara, a Agar, que se añadía así a Rehuma, su segunda esposa; y todo ello con «buena conciencia». Igualmente acogió, entre las concepciones de su tiempo, también la entonces indiscutida idea de que, bajo determinadas condiciones, sólo el sacrificio del hijo primogénito podía apaciguar a Dios. En su disposición a realizar lo que erróneamente tenía por justo y honesto, agradó a Dios, pero sin recibir su aprobación; pues en el encuentro con Dios sobre el monte Moria recibió un nuevo mandato: «No pongas tu mano sobre el niño» (Gn 22,12). A partir de entonces, Israel consideró un crimen querer honrar a Dios mediante el sacrificio de víctimas humanas[49].

Las normas morales no caen, por así decir, del cielo. En este punto podemos coincidir plenamente con el destacado humanista Erich Fromm, que insiste una y otra vez en que «las normas morales descansan sobre el conocimiento de la naturaleza humana y no sobre la revelación o sobre leyes humanas»[50]. La fe en la revelación no dispensa al hombre de buscar humildemente la verdad. «En la fidelidad a la conciencia, los cristianos están al lado de los demás hombres en la búsqueda de la verdad y de la solución verdadera de todos los problemas morales que surgen tanto en la vida del individuo como en la de la sociedad»[51]. Los grandes genios religiosos, que llamamos profetas y santos, son de gran ayuda. Como cristianos confesamos agradecidamente que la revelación de Dios en Jesús trasciende a todo lo demás en orden al verdadero conocimiento del hombre. El conocimiento de Cristo y del Padre de todos los hombres, del único verda-

[49] Cf. W. Eichrodt, *Thelogie des Alten Testaments* (Stuttgart ^{6}1959) 88-90 (ed. española: *Teología del Antiguo Testamento*, Madrid, Ed. Cristiandad 1975).

[50] E. Fromm, *The Heart of Man. Its Genius For Good and Evil* (Nueva York 1962) 12. Este es un tema central de su libro *Man for Himself* (Nueva York 1947).

[51] *Gaudium et spes*, 16.

dero Dios (Jn 17,3), significa, de manera singularmente única, luz y salvación para el conocimiento y para la búsqueda del bien. En general, esto vale no sólo para la calidad del *ethos*, de la apertura hacia el prójimo y de la solidaridad, sino también para el contenido del bien, principalmente en los preceptos decisivos.

d) Formas básicas de una moral con fundamento religioso.

No preguntamos solamente por una tipología de las distintas maneras del encuentro entre religión y moralidad. Más concretamente preguntamos también: ¿Qué rasgos básicos ostenta la moral en una síntesis vital y óptima?

Jesús contempla todas las cosas en relación con el Padre, a la luz de su amor, de su misericordia y de su santidad. «Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo» (Lc 6,36; cf. Mt 5,48). En su vida y en su muerte y, a través de su palabra clarificadora, Jesús nos hace visible el amor del Padre a todos los hombres. Así, la respuesta de sus discípulos se compendia en la fe y en la caridad. En la acogida agradecida del amor de Dios, que se revela en la fe, se hace posible, mediante la gracia del Espíritu Santo, una nueva forma de amor al prójimo: la manera según la cual Jesús nos ha amado. La vida cristiana es comprendida como correalización del amor del Dios trinitario, en el cual son amados todos los hombres y la entera creación. Lo moral es plenamente asumido en la alegría de la fe. La clásica formulación de todo esto son las bienaventuranzas. En la fe no sólo se contiene el don de una recta actitud fundamental para una nueva vida, sino también su camino de realización. Este se expresa ante todo en los mandamientos bíblicos. De la unidad vital con Jesús surge la más alta posibilidad y la más alta exigencia: «Amaos unos a otros como yo os he amado» (Jn 15,12). Además de esto, en el conocimiento de Jesús y sus palabras se nos ofrecen claros criterios de discernimiento. Esto no significa, como ha destacado expresamente el Concilio Vaticano II, que el cristiano o la Iglesia puedan ofrecer siempre soluciones perfectas para todos los problemas[52].

Todo el Nuevo Testamento, pero con particular insistencia Pablo, destaca esa visión de la nueva vida de fe en Cristo. La «ley de fe» proporciona a la moral su verdadero, valioso y firme fundamento (Rom 3,31). Por pura gracia, el creyente es justificado, acogido en la nueva justicia revelada y realizada por Cristo; por la fuerza de la gracia y en la gratitud hacia ella, pueden los discípulos llevar una vida de acuerdo con ese mismo don. «Ya no estáis en régimen de ley, sino en régimen de gracia» (Rom 6,14). La vida entera, la moralidad del discípulo de Cristo, debe dar testimonio de la novedad de la vida recibida en la gracia y en la fe. La moral del NT es transparente para la fe y la hace visible en el mundo. Mientras esa perspectiva permanezca determinante, puede legítimamente haber una cierta pluralidad de formas

[52] Cf. sobre todo *Gaudium et spes*, 16, 36, 40.

éticas cristianas, si son exigidas por la incorporación del evangelio a las distintas culturas. Se trata siempre de captar aquello que en una cultura o en el espíritu del tiempo está lleno de vitalidad y de acertar a ponerlo en relación con la levadura del evangelio. El bosquejo que sigue se propone trazar una tipología de los aspectos encarnatorios de la moral cristiana, pero sin olvidar sus peligros.

En la actuación de Moisés y de los jueces encontramos una síntesis entre la profunda experiencia de la alianza —la liberación por Dios y la *moral apodíctica* dada— y un régimen enérgico que aparecía como necesario de cara a las tendencias contrapuestas de las tribus de Israel. Lo que sirve a la fidelidad para con Dios y protege el pacto con él es exigido como prescripción incondicional de la alianza. La ley y el ordenamiento, la obediencia y la solidaridad reciben su sanción a partir de esa alianza. A lo largo de la historia, también dentro de la historia de la Iglesia, esa síntesis se ha repetido de diferentes maneras. Moisés y los profetas se preocuparon y esforzaron por interiorizar la ley moral. Igualmente hicieron otras muchas grandes personalidades y maestros dentro de la Iglesia. Pero siempre reaparece la tendencia a absolutizar la ley. Cuando la fe y la caridad se debilitan, se cae siempre en la casuística y en el rigor legalista. Ahora bien, en una cultura crítica como la nuestra, una síntesis que incluye lo accidental e incluso lo irrelevante no puede hacer transparente la fe.

El Antiguo y el Nuevo Testamento muestran de manera grandiosa cómo la entrega a Dios y la vida según su voluntad pueden traer consigo bendición y premio, y cómo la apostasía de la fe y una conducta depravada acarrean maldición y castigo. Nos encontramos aquí con un elemento constante de la síntesis entre lo sagrado y lo bueno. El intenso énfasis que ciertas culturas y sociedades han puesto en el premio y el castigo, en la alabanza y la censura, debe, desde la fe, ser «sancionado» y purificado. Allí donde prevalecen el afán de lucro y cargos, y duras sanciones frente a una fe débil, la relación entre religión y moralidad está profundamente trastornada. En una época como la nuestra, en la que abunda demasiado el afán de lucro y el deseo del éxito, y en la que poderosos movimientos, como el conductismo[53], tratan de referir a motivos de premio y castigo la entera vida consciente, incluidos los fenómenos religiosos y morales, hay que estar muy atento frente a tales degeneraciones. Una sistematización dogmática y moral, en la que predominen la cuestión de las obras meritorias y la amenaza de sanciones constituye no sólo un signo de debilidad de la experiencia religiosa y de su gratuidad, sino también un fracaso de la encarnación de la fe y de su transparencia en lo moral. La moral cristiana no es una moral de premio, sino de gracia. Sólo es posible hablar de premio, mérito y castigo en el horizonte general de la gracia y de las bienaventuranzas.

[53] Cf. B. F. Skinner, *Mas alla de la libertad y la dignidad* (Barcelona 1972); id., *About Behaviorism* (Nueva York 1974).

En el mundo helenístico, el evangelio chocó con los temas de la sabiduría y de la autorrealización. De la misma manera que frente a la autojustificación y a otras alienaciones de la mentalidad legalista de los judeocristianos Pablo llamó a la conversión a la «ley de fe» y a la gracia, así también opuso a la falsa sabiduría del mundo helenístico la sabiduría de la cruz (1 Cor 1,30; 2,6; 3,19; Rom 8,7). De igual modo que ya la literatura sapiencial del Antiguo Testamento asumió lo que *de sano había en la sabiduría de las culturas no judías, así también los* misioneros cristianos predicaron en Atenas, Alejandría y Antioquía la sabiduría que se ha hecho visible en Jesucristo y en el don del Espíritu Santo, con el constructivo propósito de atender a la búsqueda de la sabiduría en los hombres de aquel tiempo. La autorrealización, que tan importante papel desempeñaba en la ética estoica, no es rechazada sin más. Pero se puntualiza que únicamente la encuentran de verdad y están en la vía de perfección quienes se entregan a Cristo y no se buscan ante todo a sí mismos. En el encuentro con la moderna psicología y pedagogía es también importante el tema de una progresiva autorrealización. El enfoque actual es menos estático que el de los estoicos, pero puede cerrarse a la gracia igual que el humanismo del Renacimiento.

En el mundo germánico dominó la idea de la fidelidad del súbdito. El bautismo de los príncipes fue la puerta de acceso al cristianismo. En el mundo germano-romano se llegó a una síntesis, no siempre lograda, entre la fe, como total fidelidad del súbdito a Cristo, y la obediencia tanto al príncipe como al obispo. Mientras la absoluta docilidad al Espíritu Santo, la experiencia de la ley de la gracia y la discreción de espíritus permanecen vivas, una obediencia rectamente entendida siempre constituye una fuerza sana y salvadora. Con todo, la idea de la representación de Dios en los reyes y en los obispos manifestó no raras veces una tendencia a pensar que el «representante» ocupaba el lugar mismo de Dios y que toda obediencia a él honraba a Dios. El hecho histórico de que los príncipes católicos y protestantes pudieran reivindicar para sí el derecho a disponer de la religión de sus súbditos según el principio «Cuius regio eius et religio», constituye una prueba de que también esa síntesis está llena de peligros cuando se pierden la autenticidad y la fuerza de la experiencia de fe.

Desde el punto de vista de la fenomenología de la fe y, considerando la situación psicosocial de hoy, es la perspectiva de la responsabilidad la que principalmente se ofrece como síntesis de religión y moralidad[54]. La religión cristiana vive en la palabra interpeladora y en la respuesta, en el don y en la entrega, en el amor divino que se manifiesta y entrega en el Verbo hecho hombre, y en la respuesta y amor que resulta posible al hombre en virtud del don de la gracia del Espíritu Santo. Al creyente se le revela la existencia como palabra, como regalo y encargo de Dios. En la fe, la vida entera, con todas sus rela-

[54] Es una de las perspectivas básicas de mi obra: *La ley de Cristo.*

ciones, es plenamente asumida y se hace responsable. La preocupación por los demás, la responsabilidad y la solidaridad pertenecen a la respuesta que la comunidad de discípulos da a Dios en Jesucristo. Para el hombre actual, la noción de responsabilidad incluye también el esfuerzo por la madurez y mayoría de edad, el don de discernimiento y el valor para obrar según la propia conciencia. Cuando la fe es débil o cuando las religiones institucionales pretenden exigir una obediencia *acrítica, el moderno concepto de responsabilidad* puede conducir al rechazo de la autoridad eclesiástica, e incluso a una mera responsabilidad personal sin tener en cuenta a Dios.

Una experiencia básica del hombre moderno es la *evolución* y el cambio histórico, poniendo el acento, bien en la continuidad, bien en una forma de existencialismo que se fija principalmente en la discontinuidad. Este *ethos* significa entonces apertura al cambio y atención a las oportunidades irrepetibles de enriquecer la historia y de autorrealizarse. El hombre actual, si tiene alguna sensibilidad, no puede soslayar la pregunta: ¿Cuál es el sentido de la historia y de la evolución entera? Julian Huxley ve ese sentido no sólo en la aparición de la raza humana, sino también en la «experiencia de los más altos valores interiores como la belleza, el conocimiento y la unión mística». Y destaca sobre todo que la solidaridad humana constituye la coronación de la evolución entera. «Los hombres y las naciones de hoy serán juzgados por la historia como morales o inmorales según hayan estimulado o impedido la unificación»[55]. El que experimenta la religión como la historia de Dios con la raza humana y el que cree en Jesucristo como solidaridad salvadora hecha carne, sabrá encontrar en la fuerza de su fe una síntesis con esta concepción del mundo y este *ethos*.

En completa fidelidad a los datos esenciales de la fe cristiana y en conformidad con las circunstancias históricas y con las experiencias de valor de los hombres, es posible una variedad de éticas inspiradas y fundamentadas en lo religioso. Sin embargo, debe quedar claro que no se trata de arbitrarias especulaciones intelectuales, sino de una ética teológica que sigue de cerca la vida de la gracia y los «signos de los tiempos». Todo lo cual depende de la vitalidad de la fe y de la capacidad de percepción del don del momento histórico.

e) Moral y religión: una cuestión fundamental de la evangelización.

La síntesis entre religión y moral, fe y moralidad, subyace indudablemente a algunas leyes básicas a las que ya me he referido en varias ocasiones. Pero una síntesis históricamente condicionada no puede convertirse en algo prefabricado aplicable a otras culturas, subculturas o épocas. Esto vale no sólo para la recién tratada tipología de la conexión entre fe y formas de *ethos* e ideas directrices. La cuestión se

[55] J. Huxley, *Ethics and the Dialectic of Evolution*, en T. H. Huxley and J. Huxley, *Touchstone for Ethics 1893-1943* (Nueva York 1974) 254s.

plantea también en relación con numerosas normas éticas, históricamente fundadas. Quien desea servir al evangelio en otras culturas o en medio de las nuevas generaciones, tiene que procurar, como Pablo, hacerse todo para todos. Además, a partir de un conocimiento profundo de la antropología y de la etnología y desde una apertura a los valores de otras culturas, ha de esforzarse en conseguir un cuidadoso discernimiento para no imponer a otros hombres algo culturalmente condicionado. Necesitamos no sólo una sociología de la religión, sino también una sociología de la moral, junto con un estudio de la Escritura y de la historia de la Iglesia capaz de percibir los condicionamientos históricos y lo que hay de inmutable en todo cambio[56].

Con una predicación moral extraña o anticuada ni siquiera es posible una preevangelización. Si, por el contrario, se trata de un feliz encuentro entre valores fundamentales del mensaje salvífico, tales como la paz, la reconciliación, la justicia —necesaria sobre todo frente a los débiles y oprimidos—, si se trata de la libertad para todos los hombres, de la búsqueda común de la verdad y del bien con honrada conciencia, entonces el lenguaje sobre el bien y el respectivo testimonio de vida pueden ya constituir un camino que haga transparente la realidad de la fe. Lo primero en la evangelización es el anuncio gozoso del amor gratuito, salvador y liberador. Ahí reside ya un claro dinamismo hacia la vida. El mandamiento principal y los criterios básicos de discernimiento son más importantes que las normas éticas concretas. Respecto de estas últimas, no basta evitar toda imposición arbitraria de tales normas, fundadas en una cultura distinta y sólo en ella comprensibles; fuera de ese contexto, no serían el mejor modo de responder al evangelio y a las particulares necesidades de los hombres. Además, es necesario evitar la imposición de normas que, aunque en sí serían mejores, sin embargo, no pueden ser honradamente asumidas en conciencia y puestas en práctica sin un conflicto interior con otros valores y deberes. Hay que respetar la ley del crecimiento tanto en relación con la fe como en lo que se refiere al conocimiento moral en la vida del individuo y de la sociedad.

f) Moralidad sin religión.

Nos repugna el mero pensamiento de una religión que se cierra e incluso opone a los valores éticos fundamentales del hombre. Una religión así debería ser rechazada como radicalmente falsa. Pero, a la inversa, también se plantea, principalmente en nuestros días y con toda seriedad, la pregunta de si puede haber una ética y una auténtica moralidad sin religión. Dos cuestiones hay que distinguir aquí: primera, ¿existen hombres abiertos al bien, a la honradez, a la bondad, a la justicia, sin ser religiosos o sin aceptar una fundamentación religiosa de los valores y normas morales que afirman? La segunda cuestión tiene

[56] Cf. B. Häring, *Morale ed evangelizzazione del mondo di oggi* (Roma ²1974).

un carácter más fundamental: ¿puede una moralidad no religiosa encontrar su fundamento último en sí misma?

A la primera cuestión hay que responder afirmativamente. Nos encontramos a veces con hombres que se conducen respecto a la religión igual que oídos sordos ante la música. Son personas que tal vez nunca han entrado en estrecha relación con hombres verdaderamente religiosos, que han chocado con las deficiencias morales de individuos superficialmente religiosos, o con los errores de los sistemas religiosos en cuestiones éticas importantes. Hombres éticamente serios, con interés apasionado por el bienestar, el bien y el sano desarrollo de la humanidad, pueden sufrir la tentación de dar la espalda a la religión, cuando sólo se han encontrado con representantes de esa religión que luchan por las fórmulas de una manera ultraconservadora, mientras permanecen cerrados a los nuevos problemas y nuevos conocimientos. Muchos llegan incluso a pensar que una moralidad sin religión puede hasta servir de sana reacción y desafío frente al tradicionalismo religioso. «Existen buenos motivos para reconocer que las religiones y los sistemas de creencia, así como otras tradiciones, pueden actuar en el sentido de congelar la disposición para captar los valores significativos, tergiversándolos con juicios convencionales y rutinarios. En la medida en que esto ocurre, sea por principio, sea de hecho, la ética atea desempeña un papel importante, necesario incluso para sacudir esa rutina y avivar el sentido ético»[57].

Los motivos por los que hombres abiertos a los valores morales no llegan a la fe religiosa pueden ser variados. Estos tendrían que plantearse una segunda pregunta: ¿puede una ética ser racionalmente responsable, en último análisis, sin la fe? La conciencia ética parece implicar de algún modo la fe en un absoluto. N. Hartmann, que está dispuesto a reconocer que muchos conceptos religiosos se muestran portadores de valores éticos[58], cree estar obligado a rechazar la religión en nombre del compromiso terreno y de la suprema dignidad del hombre. Pretende dotar al propio hombre con todos los atributos divinos. El *ethos* del hombre es su *hybris,* su alzamiento contra la divinidad, la aprobación de sus atributos»[59]. Este postulado es ya una especie de fe, o mejor dicho, de idolatría. Pero nuestra argumentación no le afecta, ya que procede no a partir de la ética en cuanto tal, sino de una perspectiva religiosa, que él está decidido a rechazar. Pero, incluso en el ámbito de lo moral, entra Hartmann en contradicción consigo mismo. Por un lado, es consciente de la dignidad de los valores morales y de la jerarquía de los mismos[60]. Por otro lado, contempla al hombre siempre en conflicto de valores. Para poder considerarse a sí mismo como el supremo valor frente a los principios éticos,

[57] E. B. Ballard, *A Use to Atheism in Ethics:* «Journal of Religious Health» 2 (1962) 151.

[58] N. Hartmann, *Ethik* (Berlín ²1935) 62; cf. 60 y 736.

[59] *Ethik,* 326.

[60] *Ethik,* 15, 257,35.

debe el hombre aceptar el riesgo de entrar en un insoslayable conflicto con determinados valores. «No le queda otra salida que asumir el conflicto de valores y decidir mediante su iniciativa. Esta decisión lleva consigo necesariamente, y al mismo tiempo, una realización de valores y una infracción de valores. En consecuencia, colocada en el caso concreto ante un conflicto de valores, la persona se hace necesariamente «culpable» en algún sentido[61]. Para dejar a salvo la dignidad del hombre como demiurgo soberano de sí mismo, Hartmann opina que «la contradicción reside ya en los valores mismos»[62]. Así, al postular el rechazo de lo sagrado, el bien moral queda finalmente disuelto. Todo hombre puede enfrentarse a su prójimo como demiurgo, que tiene igual derecho de decidir libremente qué jerarquía de valores va a presentar ante los demás; y cada hombre puede opinar que su propia dignidad se realiza precisamente en el hacerse culpable. De ese modo se rompe la unidad de la raza humana.

Erich Fromm, que en la búsqueda del bien desea dejar vacío el trono de Dios (al menos provisionalmente), cree firmemente en valores objetivos que el hombre tiene que aceptar para realizarse. Según él, en el acto moral siempre se da una especie de fe en algo absolutamente válido. «El niño comienza a existir con la fe en la bondad, en el amor, en la justicia»[63]. La pérdida de esta fe, del acto de fe ética, significa prácticamente el derrumbamiento del fundamento moral. «El que la fe perdida sea en una persona o en Dios no es aquí lo decisivo. Lo que en cualquier caso se rompe es la fe en la vida, en la posibilidad de confiarse a su significación»[64].

También para Julian Huxley, uno de los principales representantes de una ética evolucionista, una firme confianza y una fe en el significado de la evolución y de la historia son necesarias para la fundamentación de lo ético. «La ética está en relación a la evolución, que posee un sentido y una duración ilimitados... Una ética evolucionista es ante todo una ética llena de esperanza, por muy atemperada que sea esa esperanza a causa de la conciencia de la larga duración del proceso»[65].

Erich Fromm está convencido de que una ética, una opción por el bien, por el prójimo, no es posible sin una especie de acto de fe, sin una confianza básica en la significación. De Karl Marx, Sigmund Freud y Spinoza dice: «los tres fueron escépticos y al mismo tiempo hombres de profunda fe»[66]. Sin embargo, estamos muy lejos de la fe religiosa de un Dios personal, que da sentido último a todo y nos compromete sin reservas con el bien y con la realización de su amor. Pero para Fromm la genuina moralidad constituye un salir de sí, una búsqueda «creyente» de algo que es más grande que nuestro yo indivi-

[61] *Ethik*, 683.
[62] *Ethik*, 269.
[63] E. Fromm, *The Heart of Man*, 28.
[64] *The Heart of Man*, 29.
[65] J. Huxley, *Touchstones for Ethics*, 256.
[66] *The Heart of Man*, 147.

dualista y solitario. A la búsqueda última del hombre no le basta ninguna respuesta teórica. «La respuesta es el hombre entero. Una condición debe ser satisfecha incondicionalmente por esta respuesta: tiene que ayudar a superar el sentimiento de soledad y a adquirir la experiencia de la unidad, de la común pertenencia»[67]. Pienso por mi parte que una perspectiva así —aunque no de manera conceptual, sí implícitamente— incluye o presupone la creencia en un Dios personal. En ella, de algún modo, se perfila la salvación del hombre.

Con humanistas como Erich Fromm podemos hablar significativamente de lo sagrado y de lo bueno sólo si hemos encontrado una síntesis convincente y vivida. Frente a las dificultades de los ateos honradamente éticos se nos plantea con ineludible seriedad la pregunta de nuestra propia identidad y autenticidad. Esto sirve para detectar la increencia latente y para hacer frente a toda disociación entre fe y vida[68]. La culpable de las dificultades de los humanistas honestos no es la fe, sino la debilidad de nuestra fe, la pérdida del centro.

[67] E. Fromm, *The Heart of Man*, 117.

[68] Cf. J. B. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem:* «Salesianum» 27 (1965) 286-302. Además, B. Häring, *Unglaube und Naturrecht*, en J. Ratzinger und J. Neumann (eds.) *Theologie im Wandel* (Munich 1967) 211-227.

Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971).
— *Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Öffnung des traditionellen moraltheologischen Traktats des Gesellschaftlichen: Funktion und Struktur der christlichen Gemeinde* (Viena 1971) 91-114.
Bargheer, W./Röbbelen (eds.), *Gebet und Gebetserziehung* (Heidelberg 1971).
Bloom, A., *L'école de la prière* (París 1972).
Boros, L., *Hoffnung für die Menschen* (Maguncia 1971).
— *Über das christliche Beten* (Maguncia 1973).
Boss-Nünning, U., *Dimensionen der Religiösität* (Maguncia 1972).
Caracciolo, A., *Religione e eticità* (Nápoles 1971).
Di Giovanni, A., *Escatalogia, speranza e storia* (Florencia 1972).
Dupré, L., *The Other Dimension. A Search for the Meaning of Religious Attitudes* (Nueva York 1972).
Ellul, J., *L'impossible prière. Peut-on encore prier aujourd'hui?* (París 1971).
Galot, J., *Le mystère de l'espérance* (París 1973).
Gibson, A. B., *Morality, Religious and Secular: A Rejoindre:* JThSt 13 (1962) 1-13.
— *La fe del ateo* (Santander 1973).
Grand'Maison, J., *Le monde et le sacré* (París 1966).
Hausemann, C., *Können wir heute noch beten?* (Graz 1971).
Heinen, K., *Das Gebet im Alten Testament. Eine exegetisch-theologische Untersuchung zur hebräischen Gebetsterminologie* (Roma 1971).
Heitmann, C./Schemelzer, F. (eds.), *Im Horizont des Geistes* (Hamburgo 1971).
Heitmann, C./Mühlen, H. (eds.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes* (Munich 1974).
Helfaer, Ph. M., *The Psychology of Religious Doubt* (Boston 1972).
Johnston, W., *Der ruhende Punkt. Zeni und christliche Mystik* (Friburgo 1974).
Kilga, B., *Das Religiöse. Der Mensch als Werkzeug der Transzendenz* (Viena 1970).
Mackey, J. P., *The Problem of Religious Faith* (Chicago 1973).
Maclagan, W. G., *The Theological Frontier of Ethics* (Londres 1961).
Maioli, G., *Preghiera:* DETM (Roma ^{3}1974) 799-805.
Moltmann, J., *Das Experiment Hoffnung* (Munich 1974).
O'Connor, E., *Spontaner Glaube. Ereignis und Erfahrung der charismatischen Erneuerung* (Friburgo 1974).
Pesch, O. H., *Das Gebet* (Ausburgo 1972).
Rémy, P., *Foi chrétienne et morale* (París 1973).
Reuss, J. M. (ed.) *Glauben heute. Überlegungen für den Dienst am Glauben* (Maguncia 1962).
Roberge, R. M., *Prions avec nos fréres hindous* (Tournai 1972).
Seckler, M., *Hoffnungsversuche* (Friburgo 1972).
Spaemann, R., *Wege ins Beten. Meditation und Gespräch* (Munich 1972).

Städtke, J., *Die Hoffnung des Glaubens und die veränderte Welt:* KuD 18 (1972) 71-82.

Stoeckle, B., *Autonome Moral. Kritische Untersuchung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen:* StdZ 191 (1973) 723-736.

Sudbrack, J., *Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung des Lebens mit Gott sprechen* (Friburgo 1973).

— *Oración* en *Sacramentum Mundi* V (1974) 1-18.

Thielicke H., *Die geheime Frage nach Gott. Hintergründe unserer geistigen Situation* (Friburgo 1972).

Thurian M., *L'essentiel de la foi: «amour et verité se rencontrent»* (Taizé 1972).

Vischer, L., *Rechenschaft über die Hoffnung* (Zurich 1973).

Wertelius, C., *Oratio continua. Verhältnis zwischen Glaube und Gebet in der Theologie Martin Luthers* (Lund 1970).

Whiston Ch. F., *Pray: A Study of Distinctively Christian Praying* (Grand Rapids 1972).

SECCION SEGUNDA

JUSTICIA DE DIOS Y JUSTICIA EN LA VIDA HUMANA

1. *Formas básicas de la justicia*

En la sección precedente, la dinámica de las actitudes religiosas básicas ha aparecido una y otra vez en las relaciones interpersonales. Una fe, un culto y una oración que no expresan la comunidad de los redimidos, no son auténticos, sino que suponen evasión y alienación. El ser devueltos al amor del Padre por el salvador Jesús en la fuerza del Espíritu Santo significa contribuir a la realización del amor de Dios a la creación, y principalmente a los hombres. Toda la historia de la salvación está al servicio de este acontecimiento siempre en curso. Aquí nuestra atención prioritaria se centra en la justicia, que ordena el recto comportamiento para con los otros, el prójimo y la comunidad, al mismo tiempo que las relaciones de las comunidades entre sí. Por eso, tenemos que pensar en la radical conversión de cada individuo y de cada comunidad a la justicia, a la vez que en la creación de unas normas de vida que sean expresión de la justicia y llamamiento a ella.

Metodológicamente, el primer punto de partida podrían ser las experiencias básicas de justicia entre los hombres, la búsqueda de la justicia por parte de la humanidad y el sufrimiento bajo la injusticia. Pues, si al hombre le resultara absolutamente extraño el concepto de justicia, ¿cómo podría comprender el evangelio de la justicia de Dios? En toda búsqueda y experiencia de un orden social digno del hombre, incluso en la más imperfecta búsqueda y en una reflexión sobre la verdadera justicia, Dios ya está presente de algún modo. Si en las páginas siguientes presento al principio la justicia de Dios, que se ha revelado en Jesucristo, lo hago porque la entera historia de la salvación está ordenada a ella y porque sólo así pueden quedar desenmascaradas todas las representaciones pecaminosas de la justicia. Esto implica inevitablemente otro posible punto de arranque, la experiencia histórica de la justicia e injusticia humanas.

a) La justicia de Dios revelada en Cristo.

De la fe en Dios procede la firme referencia de la conducta interhumana al juicio de Dios. Desde la experiencia de la alianza de Dios con Israel, el propio comportamiento de Dios en la alianza pasa a constituir la norma de la justicia. El punto de partida de toda la reflexión no lo constituyen las especulaciones filosóficas sobre la justicia de Dios en sí misma, sino el proceder de Dios en la alianza y la ala-

banza de su fidelidad al castigar y compadecerse. Las acciones salvíficas de Dios son pruebas de justicia. La justicia de Yahvé llega casi a ser un sinónimo en la salvación que él realiza[1]. Del lado de Dios, la justicia es acción salvadora y fidelidad a la alianza, y, por eso, posibilidad de una verdadera justicia para el pueblo de la alianza y para todo israelita. «La justicia de Dios se revela primordialmente como gobierno de alianza en comunión con su pueblo»[2]. Aquí queda incluida la misericordia de Dios. Para hacer justicia a su propio nombre como creador y liberador, Dios se obliga a aceptar a su pueblo, incluso cuando se ha desviado hacia el pecado y la miseria. Israel debe reconocer, también frente al juicio divino que le castiga, que Dios es justo. «Al presentar ante ti nuestra súplica, no confiamos en nuestra justicia, sino en tu gran compasión. Escucha, Señor; perdona, Señor; atiende, Señor; actúa sin tardanza, ¡Dios mío, por tu honor! Por tu ciudad y tu pueblo, que llevan tu nombre» (Dn 9,18s). La versión de los Setenta recoge correctamente el concepto de justicia en el Antiguo Testamento, cuando con alguna frecuencia traduce la palabra *hesed* por δικαιοσύνη en vez de ἔλεος. Los actos de justicia de Dios son pruebas diversas de benevolencia, de pura misericordia, porque él es creador, padre, redentor (cf. Gn 19,19; 20,13; 21,23; Ex 15,13; etc.).

Prescindiendo del importantísimo uso teológico que hacen de esta palabra Mateo y Pablo, justicia (δικαιοσύνη) significa en el Nuevo Testamento ordinariamente la conducta humana agradable a Dios, coincidente con su voluntad, el recto comportamiento ante Dios, una vida que en definitiva tiene consistencia ante el juicio benévolo y justo de Dios. El hecho de que esa justicia sea comprendida como una relación fundamental con Dios, en referencia a su propia acción reveladora, diferencia radicalmente este uso lingüístico de la doctrina helenista de las virtudes, que destaca, ante todo, el carácter virtuoso del hombre que se autorrealiza[3].

La justicia es un don de Dios, recibido con agradecimiento y correspondido con una vida justa. Sólo porque la justicia en última instancia viene de Dios, puede la vida justa de los creyentes estar de acuerdo con la voluntad de Dios y su justicia (cf. Sant 3,18). Dios concede este don a aquellos que tienen hambre y sed de él, que lo imploran humildemente (Mt 5,6). Es un don íntimamente unido a la poderosa irrupción del reino de Dios (Mt 6,33). El cántico de Zacarías habla de la salvación mesiánica que se manifiesta en que el pueblo de Dios camina «en santidad y justicia» (Lc 1,75). La carta de Santiago sigue la tradición profética, que contrapone la práctica de la verdad y la justicia a una pura fe formulística y a una estéril ortodoxia doctrinal

[1] K. Berger, *Concepto de justicia en la Escritura*, en *Sacramentum Mundi* IV, (Barcelona 1973) 162ss.

[2] G. Schrenk, δικαιοσύνη, en ThW II, 197. Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT* I (Stuttgart [6]1959), 155-162.

[3] Cf. G. Schrenk: ThW II, 200.

(Sant 2,23). Sustancialmente no existe contradicción con Pablo, cuyo concepto de fe se expresa en la aceptación agradecida de la revelación y de la justicia de Dios. Pero al carácter gratuito de la justificación por la fe se responde con la humildad, la alabanza y también con una vida en conformidad con ese don.

El énfasis de Pablo es parecido al que hallamos en Mateo. En la justicia gratuita del reino de Dios se manifiesta una dinámica enteramente distinta de la justicia legal de los fariseos (Mt 5,20). Como en Mateo, también en Pablo la salvadora justicia divina coloca al hombre radicalmente bajo el juicio de Dios. La justicia de Dios es siempre gracia al mismo tiempo que juicio. Ella nos remite a la cruz de Cristo y al poder del Resucitado. En ella entra en juego no sólo un atributo de Dios, sino el Dios que actúa en Cristo y en el poder del Espíritu Santo. Por eso resulta inconcebible que un don tan grande pudiera ser considerado o recibido como algo no vinculante. Las obras de la caridad, precisamente para con los pobres y los débiles, tienen consistencia ante el juicio de Dios. Justos son aquellos que han cumplido como Jesús el gran mandamiento del amor (Mt 25,31-46). La conexión de la justificación por la fe con la revelación de la acción divina en la cruz (cf. 1 Cor 1,30; 2 Cor 5,27; Gál 3,13) confiere a la vida moral del discípulo y a todas las relaciones interhumanas una seriedad enteramente nueva y, al mismo tiempo, una liberación y una confianza que son del todo diferentes de la supuesta justicia de quienes confían en la eficacia de la ley o en su propia virtud. La vinculación de la pura gratuidad de esta nueva justicia con el acto del juicio de Dios significa que estamos redimidos para vivir en la pureza de la santidad y en «un no inquebrantable al mal»[4].

La justicia de Dios no es sólo una experiencia del individuo, sino, ante todo, un acontecimiento universal decisivo ocurrido en Cristo Jesús. De aquí hay que partir para tender el puente a una justicia comunitaria en perspectiva bíblica. A la luz de la doctrina paulina es imposible encontrar consuelo en la misericordia de Dios sin saberse al mismo tiempo obligado a manifestar su justicia en nuestra relación con el prójimo. La visión de la justicia como don (cf. Rom 5,15; 8,10; 9,30) no disminuye, sino determina las tareas y las dimensiones del servicio. Los justificados son introducidos en la acción de Dios, en el acto salvador.

La justicia de Dios no es sólo un acontecimiento aislado al comienzo de la vida cristiana, sino que actúa constantemente, contribuye al progreso de la vida cristiana y conduce a los justificados por la fe a un compromiso creciente (cf. Rom 5,12-21). Mediante la fe, mediante la justificación por la gracia, entran los discípulos de Cristo en el ámbito de una justicia divina que renueva todas las cosas. Esta perspectiva es completamente distinta de la de la doctrina helenística de las virtudes y de todo concepto intramundano de justicia. Eso no significa

[4] G. Schrenk: ThW II, 207.

que la repercusión de la justicia gratuita de Dios sea menor que la de una virtud de la justicia contemplada como posesión propia del hombre. Al contrario, la justicia de Dios es nueva creación, que proporciona constancia y fidelidad en la vida y que compromete en la transformación del mundo (cf. Rom 8). La exigencia de la justicia de Dios, que se revela en Cristo y nos seduce por la gracia del Espíritu Santo, es mucho más radical de lo que nos dejaría sospechar un puro discurso sobre las virtudes adquiridas por el hombre. Se trata de un cambio básico de perspectiva y de todas las relaciones esenciales: «debéis cambiar vuestra actitud mental, y revestiros de ese hombre nuevo creado a imagen de Dios, con la rectitud y santidad propias de la verdad» (Ef 4,24).

En las cartas pastorales se dibuja ya un constructivo encuentro entre la justicia de Dios comprendida sólo en la fe y la correspondiente justicia de las obras según el contenido de la doctrina helenista de las virtudes. Sobre todo 1 Tim 6,11 y 2 Tim 2,22 revelan la concepción griega de las virtudes. Pero también aquí el acento recae sobre las virtudes escatológicas. Junto con la fe, el temor de Dios, la paz, la perseverancia, la justicia, son en definitiva, respuesta a la venida del reino de Dios.

Tampoco la Sagrada Escritura puede hablar de la justicia de Dios y de la correspondiente justicia de los creyentes, sin tomar las experiencias humanas válidas como punto de partida de pensamiento y lenguaje, o sin integrar la verdad de la experiencia y de la reflexión humanas en la síntesis de la fe, desenmascarando los errores. El lenguaje sobre la justicia y la práctica de la misma han estado ampliamente influidos en el curso de la historia por sistemas de pensamiento culturalmente condicionados y surgidos fuera de la revelación. El que este influjo sea aceptable en el sentido de una integración verdadera con la fe, depende principalmente de que el pensamiento y la acción estén o no radicalmente bajo la palabra de Dios.

b) Justicia y amor.

Cuando la justicia es contemplada, como en Pablo y Mateo, en la perspectiva de la voluntad de salvación y de la acción divinas, entonces la justicia no sólo se encuentra con el amor, sino que coincide con él. De todos modos, el punto de vista no es idéntico. En el concepto de justicia de Dios y de la vida justa que ella hace posible y exige incondicionalmente, se encuentran inseparablemente la santidad y el juicio de Dios, de modo que la respuesta del hombre es al mismo tiempo llamada expresa a la salvación y sometimiento al juicio de Dios; y ciertamente es así, porque sólo Dios puede juzgar. La ira del hombre contra el hombre y toda forma de pura justicia punitiva están en contradicción con la justicia de Dios y caen bajo el juicio de Dios (cf. Sant 1,20; Rom 14,4; 14,10; 1 Cor 4,4). Todo alarde de justicia sin caridad y sin misericordia atrae sobre sí justamente el juicio condena-

torio de Dios. La bienaventuranza de aquellos que tienen hambre y sed de justicia va indisolublemente vinculada con la realización de la misericordia divina (Mt 5,6s).

Igual que la caridad (ἀγάπη) también la justicia (δικαιοσύνη) constituye un don de Dios inmerecido, que hace posible y requiere el cumplimiento tanto de la caridad como de la justicia. Pero el concepto bíblico de justicia se refiere de varias maneras a lo objetivamente debido, es decir, al contenido de la caridad, mientras que la caridad significa ante todo el lazo que une con Dios, la relación yo-tú-nosotros, que entonces se convierte en relación interhumana redimida. Vista así, no es la caridad la que coincide con la justicia, sino más bien el *ordo amoris* (el orden hecho posible por la caridad y al servicio de ella). La caridad es la plenitud de la ley, precisamente en el sentido de que solamente quienes han sido alcanzados por la caridad divina y se entregan a ella llegan a captar y a cumplir las exigencias de la justicia de Dios. También en este sentido es la caridad la plenitud de la ley y la justicia.

La relación entre caridad (ἀγάπη) y justicia ha de ser vista de modo enteramente distinto cuando el punto de partida es sencillamente la justicia interhumana, sobre todo si esta perspectiva no es incluida en la dinámica integradora de la justicia de Dios. La justicia interhumana, principalmente la justicia conmutativa, la distributiva y la legal, pueden de algún modo ser precisadas y consiguientemente exigidas. La caridad, por el contrario, no soporta ese género de límites y de exigencias. Constituye un acontecimiento liberador y en ella sólo cabe responder con entera libertad. La caridad no consiente una valoración cuantitativa. El hombre que en la fe invoca a Dios como el amor reconoce que lo que debe a su prójimo es ante todo amor, y precisamente según la medida del don de Dios, inaccesible al juicio humano, y también de acuerdo con la necesidad del prójimo. Esa necesidad no ha de ser entendida en el sentido banal de necesitar de limosna o de ayuda exterior, sino más bien como la necesidad fundamental que todo hombre tiene de ser amado, para ser cada vez más capaz de amar. La caridad redimida nunca se pregunta por los límites mínimos. Es esencialmente dinámica; es un permanente estar en el camino hacia una mayor caridad. A semejanza de la justicia de Dios, el cristiano no mantiene el amor a su prójimo dentro de aquellos límites en los que, según la justicia humana, podría sentirse satisfecho.

La caridad está dispuesta a renunciar incluso a derechos legítimamente adquiridos, cuando esto sirve al crecimiento del amor, al testimonio del evangelio o al bien común, siempre que ello sea posible sin abandono de algún otro deber más alto de justicia. Eso hay que esperarlo con razón también ante todo de la Iglesia, incluso de la Iglesia en cuanto institución. El Concilio Vaticano II lo reconoce expresamente: «La iglesia llegará a renunciar al ejercicio de los derechos legítimamente adquiridos, cuando esté claro que en su reivindicación podría quedar puesta en cuestión la pureza de su testimonio o cuando la

modificación de las relaciones sociales exijan una reglamentación diversa»[5]. No tomar en cuenta las nuevas relaciones sociales sería a menudo un pecado no sólo contra el amor, sino también contra una justicia humana plenamente establecida.

La caridad, que une los corazones de los hombres y que otorga a la comunidad humana un sentido último, exige incondicionalmente también su encarnación en las instituciones, estructuras, asociaciones, ordenamientos y otras realidades de tipo económico, cultural, social, político, nacional e internacional. La caridad, por cierto, no se deja nunca aprisionar en instituciones ni leyes. Pero ella necesita de un mínimo de garantías de justicia y tiene a veces que esforzarse para conseguir aquella configuración del mundo y de la vida común que contribuyen mejor al libre crecimiento del amor[6].

c) Justicia y adoración de Dios.

Cuando contemplamos los actos salvíficos de Dios, la creación y redención, la justificación y santificación, aparece claramente que nada se impone tanto, como el amor y la adoración a Dios. Y como un mundo salvo depende ante todo de la actualización del amor divino y del espíritu de alabanza y de adoración a Dios (cf. Rom 1,18-32), hay que responder de ellos también ante el prójimo. Puede con razón dudarse que Tomás de Aquino haya encontrado la sistematización óptima, cuando se ocupa de la reverencia a Dios (virtud de la religión) como apartado dentro de la actitud general de la justicia, entendida, más o menos al modo aristotélico, como perfeccionadora del hombre (por tanto principalmente como justicia interhumana)[7]; pero, por otro lado, no puede negarse que él trasciende los límites de la justicia humana y la conduce de algún modo a la perspectiva bíblica de la justicia de Dios.

Cierta tradición eclesiástica, que ha querido exigir, incluso recurriendo al Estado, las prácticas concretas del culto exterior a Dios, junto con el reconocimiento de la Iglesia, llegando en parte a conseguir ambas cosas, desconoce que lo debido a Dios ha de proceder de la libertad de la gracia. Una de las causas de ese desconocimiento fue la hegemonía de categorías puramente jurídicas en el ámbito moral y, lo que todavía era más peligroso, en el de las relaciones del hombre con Dios. Cuán difícil era la liberación de tales equívocos se muestra en las discusiones del Concilio Vaticano II en torno a la Declaración sobre la libertad religiosa. Tanto respecto de la naturaleza propia del acto de fe y de la «adoración de Dios en espíritu y en verdad» cuanto en atención a una justa comprensión de los derechos fundamentales

[5] *Gaudium et spes*, 76.

[6] Cf. B. Häring, *Gesetz Christi* (Munich [8]1967) III, 96-647, principalmente 401-415 (trad. española: *La ley de Cristo*).

[7] Cf. S. Th. II q. 80 y 81. Para la problemática, cf. B. Häring, *Das Gesetz Christi* ([8]1967) 124-147.

del hombre, es preciso rechazar toda coación y todo recurso al brazo secular para la realización de aquellos actos, que únicamente son auténticos cuando son practicados desde una convicción profunda y con entera libertad.

d) La justicia como actitud general y como virtud especial.

Llevaría demasiado lejos querer aludir aquí, aunque sea sumariamente, a la variedad de modos de describir y de dividir las formas de justicia en el curso de la historia. En esa variedad se refleja una cultura particular, una concepción económica y social y también toda una concepción del mundo[8]. Desde Aristóteles, el concepto de la justicia, como actitud básica y universal del hombre justo, en la que todas las demás virtudes llegan a su plenitud e integridad[9], ha constituido una idea directriz, repetida constantemente. Como actitud de la voluntad, la justicia, más que la prudencia, se define como la firme decisión de practicar lo que es recto en sí mismo. Ciertamente, para la realización de lo recto, la justicia no procede sin la prudencia, ni tampoco sin la disciplina, la mesura y el valor. Sólo por su ordenación a lo verdadero, a lo justo y a lo bello adquieren el dominio de los instintos y la valentía su auténtica validez.

Para la sabiduría del confucianismo, entre los cuatro preciosos «dones del cielo» hay que poner la benevolencia antes que la justicia, la cortesía y la prudencia. Se puede afirmar que Confucio se acerca más a la ética bíblica de la actitud y responsabilidad y al concepto de lo gratuito, que toda la doctrina grecorromana sobre las virtudes.

En una ética personalista de acuerdo con la revelación bíblica, el amor al prójimo y el amor a la comunidad prevalece sobre toda justicia objetiva. La justicia objetiva se mide precisamente por la promoción de los derechos fundamentales de la persona y de su vocación a la libertad. En la mejor tradición católica, la virtud teologal de la caridad no se eleva sobre las virtudes cardinales, ni tampoco se yuxtapone a ellas, sino que constituye la forma y el alma de esas virtudes, en particular, de la justicia. La sistematización teológica, sin embargo, no siempre supo expresarlo así con suficiente eficacia.

La definición de la virtud cardinal de la justicia raras veces hace sospechar que ésta encierra en sí un amor que abarca los valores morales y la persona. Generalmente se destaca con Tomás de Aquino que la justicia es «la firme y constante voluntad de dar a cada uno lo suyo»[10]. Con ello se dirige la atención ante todo al ámbito de los derechos claramente definibles y, en particular, a lo estrictamente debido por motivos de igualdad[11]. La idea de orden es ahí central. En un tipo

[8] Una buena visión sobre Occidente puede verse en G. Mattai, *Giustizia*, en DETM (Roma ^{3}1974) 456-469.

[9] Cf. *Etica a Nicómaco* V, 3.

[10] S. Th. II-II, q. 58, a. 1.

[11] S. Th. II-II, q. 58, a. 11.

de sociedad más estática que la nuestra no hay por qué maravillarse de que el elemento dinámico no aparezca con tanta claridad como hoy esperaríamos. Sin embargo, cuando Tomás de Aquino identifica la justicia general con la justicia legal, no está pensando únicamente en lo determinado o determinable por las leyes humanas, sino también en la ley moral natural. Su punto de partida es el bien común, que es siempre más amplio[12]. Respecto a las clases de justicia, Tomás de Aquino piensa exclusivamente en la relación de unos hombres con otros mediante prestaciones y bienes exigibles por derecho[13].

e) Justicia y bien común.

Desde la encíclica *Rerum novarum,* de León XIII, ha habido en la Iglesia un creciente despertar de la conciencia respecto a la justicia social, principalmente en relación con empresarios y trabajadores. Cada vez es más claro que la beneficencia, las obras de caridad realizadas como supererogatorias, sin la disposición para la creación de un orden social más justo, son vistas como algo injurioso y alienante. Desde la encíclica *Quadragessimo anno,* la expresión de justicia social, o de justicia del bien común, constituye una palabra clave de la ética social católica. En su centro está ante todo la cuestión del trabajo y en general la recta distribución del producto nacional, yendo mucho más allá de aquella justicia retributiva, que se configura según las puras reglas de la justicia conmutativa. Los miembros más débiles del organismo social tienen —en virtud de la solidaridad humana, y en definitiva en virtud de la unidad de la familia humana ante Dios— un derecho especial a protección y ayuda, y ello, en la medida de lo posible, en orden a que puedan desarrollarse y ayudarse por sí mismos.

En las encíclicas sociales de Juan XXIII, *Mater et magistra* y *Pacem in terris,* aparece la dimensión mundial, el carácter planetario de la justicia social, por primera vez en un documento solemne del magisterio general de la Iglesia. El Concilio Vaticano II subraya con energía este punto. «Cada grupo humano debe tener en cuenta las necesidades y las justas aspiraciones de los demás grupos, e igualmente el bien común de la entera familia humana»[14]. Asimismo es claro el creciente relieve de un concepto dinámico del bien común[15]. Con la renovación bíblica y con el contacto con las ciencias humanas se abre camino un concepto más histórico de la naturaleza humana y, consiguientemente, de los condicionamientos históricos de muchas exigencias sociales. La encíclica *Populorum progressio,* de Pablo VI, hace suyas las ideas, resaltadas ya en el Concilio Vaticano II, del derecho de todos los hombres y de todos los grupos al desarrollo. La afirmación de la solidaridad de todos los hombres y grupos en el esfuerzo orientado hacia el

[12] S. Th. II-II, q. 58, a. 7 ad 2.
[13] S. Th. II-II, q. 58, a. 8.
[14] *Gandium et spes,* 26 y 75.
[15] *Loc. cit.,* 75, 78, 26.

desarrollo y la libertad recibe hoy el nombre de paz. La libertad y la dignidad de toda persona son un tema constante del Concilio Vaticano II y constituyen el programa dinámico de la liberación que proclaman las Iglesias latinoamericana y africana.

La justicia del bien común exige el compromiso de todos y cada uno. En las formulaciones recientes aparece de un modo u otro el elemento democrático. Un intenso paternalismo, y toda limitación injustificada de la libertad y del derecho a la corresponsabilidad en la vida económica, cultural, social y política, se oponen al bien común y al sentido de la responsabilidad que éste supone. Según sus respectivas capacidades y medios, todos están obligados a ponerse al servicio del bien común y a comprometerse por un orden mejor y más justo.

La justicia social es la piedra de toque de la vitalidad y sinceridad de la fe en el Dios único, creador y padre de todos los hombres. Un monoteísmo sin entrega a la causa de la justicia, de la reconciliación y de la paz, es una palabra vacía o una mentira. El hombre que, en un contexto salvífico, cree en el Redentor y Liberador de todos los hombres no puede mantenerse pasivamente al margen ante la opresión, la explotación de enormes masas humanas y el feroz egoísmo de los ricos y poderosos. La fe en el Espíritu Santo, dador de todo bien, significa comprometerse por el bien común sin límites de ninguna clase, ni raciales ni nacionales, pues el Espíritu actúa en todos y para todos. El mismo Espíritu, que habló a través de los profetas, suscita continuamente hombres y mujeres que estimulan la conciencia de los hombres con respecto a los débiles y postergados. No escucharles equivale prácticamente a negar al Espíritu Santo y alejarse de él.

f) Justicia distributiva.

La justicia distributiva obliga en primera línea a la comunidad, representada por sus órganos oficiales como gobierno, parlamento y administración. El objeto del derecho es el bien de todos y cada uno de los miembros de la comunidad y de los subgrupos dentro de la misma. Se trata de la justa distribución de las cargas y obligaciones, de las ayudas y derechos, e incluso de la posibilidad de una participación a nivel de diálogo y de decisión. El individuo tiene derechos fundamentales que son inalienables. Puede exigirlos en nombre de la justicia distributiva. Y todo el que se los niega, no sólo peca, sino que además está obligado a la restitución. El individuo y los grupos subordinados ejercen la justicia distributiva cuando no se contentan con cumplir con sus deberes particulares, sino que además, gracias a su influjo en la opinión pública, a su participación en las elecciones, etc., se comprometen por la justicia en bien de todos, principalmente de los preteridos. Actualmente vemos la justicia distributiva en sus dimensiones planetarias, exactamente igual que la justicia del bien común. En el plano de la política mundial, a través de los organismos eclesiásticos, pero ante todo mediante la colaboración con las organizaciones inter-

nacionales, en las Naciones Unidas y a través de la influencia en la opinión mundial, podemos cooperar en una auténtica distribución equitativa de cargas entre las naciones y otros grupos humanos. La justicia distributiva exige libertad interior para luchar contra los prejuicios colectivos y el valor de hacer frente a los grupos de presión.

g) La justicia conmutativa.

Mientras, durante la época patrística, el derecho de los pobres y de los débiles estuvo en primera línea, y la escolástica subrayó sobre todo la justicia general y un orden al servicio del amor y la justicia, a partir de la baja Edad Media y, principalmente en los últimos siglos, ha pasado al primer plano la justicia conmutativa. En ella se expresa no sólo una concepción individualista del mundo, sino también una pérdida de la profundidad en la fe. Todo ello ha conducido a la crisis del capitalismo y a la dura reacción del socialismo marxista[16]. Esto no quiere decir que la justicia conmutativa, o contractual, no tenga importancia moral, sino que la entera visión de la justicia debe estar determinada por el bien común y ante todo por los derechos fundamentales de los más desfavorecidos, que necesitan más de lo que pueden dar. En otras palabras, la justicia conmutativa sólo logra su objetivo cuando aquellos que la practican están dispuestos a dar más de lo que reciben, porque así lo exige la justicia del bien común y, en primera instancia, la justicia de Dios.

La justicia social, con su minucioso desarrollo de los últimos siglos, tiene su lugar preferente en el derecho privado contractual. Particularmente significativo es que el contrato de trabajo fue comprendido enteramente como un contrato privado, de modo que la prestación y la contraprestación eran consideradas de modo tan unilateral, que pasó a segundo término o desapareció completamente la idea de pacto, de la comunión de personas. La justicia conmutativa exige que se dé al otro lo que corresponda a su trabajo o prestación. Las principales violaciones son la estafa, el hurto, la prestación insuficiente, el daño injusto.

Después de que en la conciencia de muchos, en parte también en las élites eclesiásticas, la justicia conmutativa se desprendió de la visión bíblica de una justicia que abarca a todos los hombres, el liberalismo capitalista y positivista avanzó un paso más, extraordinariamente peligroso, hacia la negación de toda norma moral que trascendiera la legalidad económica. Sobre la base de la «ley de hierro» de la oferta y la demanda y de una interpretación positivista del contrato de trabajo, los ricos y poderosos pudieron adueñarse totalmente del capital. A este modo de ver las cosas se ha opuesto constantemente el magisterio eclesiástico y la tradición cristiana, pero ineficazmente, ya que estaban encerrados en un esquema individualista y en un concepto estático del

[16] Cf. J. M. Díez-Alegría, *Justicia*, en *Sacramentum mundi* IV, 170ss.

orden social, con la correspondiente concepción de la propiedad privada.

La justicia contractual sólo adquiere un rostro verdaderamente humano en la comunicación y el diálogo entre los hombres, que son conscientes del vínculo de solidaridad que les une. El intercambio de bienes materiales y de las diversas prestaciones, que hay que relacionar siempre con el Dador de todas las cosas, exige espíritu de comunidad y de amistad, si la justicia del bien común y el amor son las fuerzas últimamente determinantes.

b) La justicia penal.

La justicia penal nace de la voluntad comedida de restaurar la lesión de la justicia mediante un castigo que ha de estar en proporción con la culpa y con el daño culpablemente ocasionado. También debe estar al servicio del bien común a través de su carácter atemorizador. La justicia penal únicamente alcanza el nivel moral cuando sirve para hacer mejor al culpable. Toda forma de interés vindicativo debe ser excluida. El progreso de las ciencias humanas ha influido de manera revolucionaria en la concepción de la justicia penal. Actualmente no tenemos más remedio que extrañarnos de que también los cristianos hayan aceptado durante tanto tiempo esta práctica degradante de la justicia penal. Incluso el arma de las sanciones eclesiásticas (suspensión, excomunión, entredicho) ha ido perdiendo eficacia, por ser aplicada con demasiada ligereza y no siempre con criterios válidos. La confianza unilateral en las sanciones puede constituir una preocupante huida de la responsabilidad que nos obliga a construir, ante todo, un mundo más humano.

En la afirmación agradecida de la justicia redentora de Dios, los creyentes han de subordinar siempre de manera radical el uso de la pena al amor salvador. Ningún hombre puede olvidar que sólo Dios puede pronunciar un juicio definitivo sobre la culpa humana. La historia de la salvación se caracteriza por la paciencia divina. Nuestra fe en ella se hace patente a través de un amor que lo espera todo.

2. *Justicia y paz*

a) El momento actual de la salvación.

La paz es convivencia humana en la justicia y el amor. En todas las épocas, pero singularmente en épocas de intranquilidad y riesgo, de guerra y de peligro de guerra, el pensamiento y el deseo de los hombres se concentran en la paz. En Israel, la esperanza en una paz definitiva constituyó siempre el contenido de las promesas divinas y de las esperanzas humanas, sobre todo en épocas de opresión y de amenaza de los belicosos pueblos vecinos o de soberanos despóticos. Cristo vino como el prometido príncipe de la paz y anunció la alegre noticia

del reino de Dios en un momento igualmente crítico. Con la pasión del amor y de la justicia, Jesús ofrece a su pueblo el retorno a Dios, la reconciliación y el camino de una acción no violenta por la justicia, para prevenirle de la catástrofe inminente de una guerra suicida. «Si también tú comprendieras en este día lo que lleva a la paz. Pero no, no tienes ojos para verlo» (Lc. 19,42).

La paz constituye, hoy como nunca en toda la historia, la preocupación y la tarea de la humanidad. Por una parte, se ha abierto camino una nueva conciencia. En la vanguardia de la humanidad contemporánea domina el convencimiento de que nos podemos librar de los males sociales, antes pasivamente aceptados, y podemos superar la ancestral esclavitud de la guerra. Ya se ve como posible y, por tanto, como una tarea ineludible «crear un orden político, social y económico que sirva mejor al hombre y que ayude a las personas y a los grupos a afirmar y desarrollar la propia dignidad[17]. Por otra parte, el clamor de los oprimidos y explotados y la exigencia de los pueblos jóvenes de iguales oportunidades de un desarrollo humano y de una capacidad igual de decisión en las cuestiones internacionales, tropieza con los sordos oídos y la pertinaz oposición de los ricos y poderosos. De todos modos, la llamada a una justicia universal no puede ya ser silenciada. Una paz corrompida, sin justicia, no es ya concebible. Este es el enérgico análisis del Concilio Vaticano II y de todo hombre que vea hoy las cosas con alguna claridad. «De esta forma, el mundo moderno aparece a la vez poderoso y débil, capaz de lo mejor o lo peor»[18]. La humanidad tiene que elegir entre una eventual autodestrucción en una guerra mundial con terribles armas, y la radical opción por la paz en la justicia y en una solidaridad mundial. Para los hombres razonables, el pensamiento de que en la era atómica todavía se pueda pensar en una «guerra justa» es sencillamente absurdo[19].

Hoy más que nunca, todo lo que contribuye a la paz en la justicia se convierte en un símbolo real de la salvación definitiva. Para los creyentes es sencillamente imposible pensar en la salvación y hablar de ella sin entregarse a la tarea de la paz. La paz sólo puede ser implorada y recibida como regalo de Dios cuando los hombres se dan cuenta de modo radical de que no pueden agradar a Dios ni ser hombres de buena voluntad sin hacer todo lo que pueden para promover un orden social, económico e internacional más justo, que sirva a la paz. Por eso, toda teología se convierte en una teología de la paz y de la liberación. La guerra y todo género de injusticia y de despreocupación respecto de ella constituyen el polo opuesto de la salvación. Sobre esta base es posible un diálogo significativo incluso con muchos marxistas[20].

[17] *Gaudium et spes*, 9.
[18] *Gaudium et spes*, 9 y 63.
[19] *Pacem in terris*, 67.
[20] Cf. G. Girardi, *Christiani e marxisti a confronto sulla pace* (Asís 1967) 7.

b) Esencia y fundamento de la paz.

Creyentes y no creyentes deberían estar de acuerdo en que la paz no puede ser comprendida simplemente de modo negativo como ausencia de guerra o de conflictos armados. La Declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II describe la paz pública y honesta como una «ordenada convivencia en la verdadera justicia»[21]. En igual sentido, en su mensaje sobre la paz de 1972, dice Pablo VI: «Si quieres la paz, trabaja por la justicia.» Del mismo modo podemos estar, de acuerdo hombres de diferentes ideologías en afirmar que el desarrollo y el progreso en la verdadera solidaridad, justicia y amor, son para el mundo contemporáneo un aspecto decisivo de la paz[22].

La Sagrada Escritura corrobora de mil maneras el indisoluble vínculo existente entre paz y justicia. «La obra de la justicia será la paz» (Is 32,17). Los grandes profetas de Israel se enfrentan decididamente con los falsos profetas de la paz que no tienen el valor de desenmascarar como enemigos de ésta a los ricos y poderosos, a los que injustamente oprimen y ejercen la violencia. También Cristo anunció la paz sólo en relación con la predicación del arrepentimiento. El Mesías es preanunciado por los profetas como «rey de la paz» (Is 9,6). La salvación mesiánica y la paz se refieren a todos, pero los injustos no pueden tener parte en ella (Is 59,19ss). Las promesas de paz son siempre llamada a la conversión, pues sin retorno a Dios y sin justicia entre los hombres no puede haber una verdadera paz (cf. Bar 3,12-15). El pueblo de Dios se llama «paz de la justicia y gloria de la piedad» (Bar 5,4). El reino de Dios no llega por el cumplimiento escrupuloso de unas prescripciones rituales, sino que es «la honradez, la paz y la alegría que da el Espíritu Santo» (Rom 14,17).

Shalom, la paz, es don y efecto de la alianza[23]. La paz se hace posible porque Dios va a suscitar en su pueblo un pastor que le conduce en la justicia y que «concluye la alianza de la paz» (Ez 34,23ss). La promesa de paz es un aspecto esencial de la alianza, pero también un llamamiento irrenunciable de fidelidad a la misma. El contenido decisivo de la paz es el mismo que el de la justicia que viene de Dios, a saber, el reino de Dios. Por eso, la paz de los individuos y de los pueblos depende de la conversión al reino de Dios y de la fidelidad a la alianza[24]. La paz es el signo visible de la alianza de Dios con su pueblo. Ella se realiza y experimenta con agradecimiento en la medida en que el pueblo se adhiere a la alianza en fidelidad y justicia. Pero, en definitiva, sólo procede de la misericordia y de la fidelidad de Dios el que, en la alianza, «la gracia y la fidelidad se encuentren, la justicia y la paz se besen» (Sal 85,11).

En la Sagrada Escritura, la palabra paz (*shalom*, εἰρήνη) se halla

[21] *Declaración sobre la libertad religiosa*, 7.

[22] Cf. *Gaudium et spes*, 63 y 78.

[23] Cf. G. von Rad, «shalom», en ThW II, 401.

[24] Cf. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I (^{6}1959) 326-329.

siempre al lado de otros conceptos centrales como salvación, gracia, reconciliación, alegría, felicidad, amor y comunión. Toda auténtica experiencia de paz y toda búsqueda honrada de la paz preanuncia la situación final de la salvación. Pero la esperanza de la paz hay que situarla radicalmente bajo el signo de la cruz. La voluntad divina de paz ha sido hallada con la sangre de Cristo. El sí del hombre a la paz, en el que el Dios uno y trino se comunica como salvación y sana y santifica todas sus relaciones existenciales, es un sí total al cáliz de la sangre del nuevo y eterno testamento[25]. El seguimiento del crucificado, la fe y la esperanza en él traen consigo la paz.

Cristo ha reconciliado toda la humanidad con Dios Padre. En su alianza, las barreras que separan a los pueblos han sido abatidas. Quien lo sigue y escucha su palabra experimenta la verdadera comunión, solidaridad y paz (cf. Ef. 2,14-17). El prometido por los profetas es «la paz» (Miq 5,5). Quien le conoce en la fe y en la caridad sabe lo que significa la paz. Su paz es fruto de la dura lucha del amor que desenmascara la injusticia y la paz mentirosa del mundo (cf. Jn 14,27).

Todas las bienaventuranzas y todas las promesas de salvación dependen del sí al reino de Dios (Mt 5,3-12). Cuando el hombre no entra en la dinámica del reino de Dios, todo esfuerzo por la paz resulta ambiguo. El hombre egoísta busca siempre la paz defendiéndose de las justificadas aspiraciones de los otros al amor y a la justicia. Habla de paz, cuando lo único que realmente le importa es la conservación de un *status quo* injusto. Ofrece a los otros la paz, con la condición de que se sometan a él. El modelo típico es la «Pax Romana», la pacificación del mundo en un imperio colonial con hombres de primera y de segunda categoría, una paz que sólo se apoya en la superioridad según la divisa: «si quieres la paz, prepara la guerra». No hay contradicción más crasa con la verdadera paz que el «derecho del más fuerte», que exige el sometimiento incondicional. Lo mismo hay que decir de cierto ejercicio de la autoridad que reclama una obediencia incondicionada, sin consideración a la conciencia y convicciones de los súbditos y que no se preocupa por el bien y la verdadera libertad de todos.

c) El carácter gratuito de la paz.

Ningún rasgo característico de la paz mesiánica destaca con tanta claridad en el Antiguo y en el Nuevo Testamento como su gratuidad. Ella es sencillamente un don de Dios, que ha asumido nuestra condición humana para darnos la paz, su paz. La paz es el don que el Resucitado entrega a sus discípulos (Jn 20,19-23; cf. 14,27). La paz pertenece a los frutos del Espíritu Santo (Gál 5,22). Quien recibe el don de la sabiduría, será pacífico y actuará como apóstol de la paz. Y «la cosecha de la honradez la van sembrando con paz los que trabajan por la paz» (Sant 3,18).

De su carácter gratuito se sigue que sólo quienes lo reconocen lo

[25] Cf. J. Terán-Dutari, *Paz* en *Sacramentum Mundi* V, 319ss.

pueden recibir realmente y conservar la paz. Orando humildemente por la paz y en una vida de alabanza y de acción de gracias, los discípulos se ponen a su disposición y quedan llenos de ella. Pero precisamente porque la paz es un don del Padre de todos los hombres, un don en Jesucristo, el Salvador del mundo entero, un don a través del Espíritu Santo que renueva la faz de la tierra, la paz significa misión de los discípulos. Ellos deben ser mensajeros y operarios de la paz. Dios crea una condición de paz y de salvación en el hombre, pero mediante él y con él[26]. El hombre engreído e ingrato es incapaz tanto de entender la esencia de la paz cuanto de apreciarla y transmitirla.

d) El ámbito de la paz.

Como la salvación mesiánica, el reino de Dios y la justicia de Dios, también la paz y la reconciliación son una realidad global. Ellas abarcan al hombre entero y son un don destinado a todos los hombres y a toda la creación. El concepto bíblico significa, sobre todo en el Nuevo Testamento, también la paz del alma (cf. Rom 15,13), pero incluye al mismo tiempo todos los aspectos de la relación del hombre con Dios, con el prójimo, con la sociedad y consigo mismo. Paz y reconciliación significan una nueva creación. «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo» (2 Cor 5,19). La paz significa solidaridad universal de salvación[27]. La paz, como don del único Dios y padre de todos los hombres, se refiere de igual modo a todas las clases y grupos sociales, a todas las naciones. Esta verdad, según el testimonio de la Sagrada Escritura, se abrió paso en Israel de modo dificultoso y lento. Las falsas expectativas mesiánicas, con las que Jesús tuvo que enfrentarse, se habían quedado prisioneras del egoísmo nacionalista. Para muchos judíos, la idea de una paz mesiánica era semejante a la de la «Pax Romana», que pretendía consolidar el dominio romano sobre todos los pueblos. La plena revelación de Cristo nos ha mostrado que el don y la exigencia de la paz vale para todos indistintamente. La coincidencia sustancial de la paz mesiánica con el reino de Dios debe excluir todo egoísmo individual y colectivo. Los verdaderos discípulos de Cristo son esencialmente pacificadores en el más amplio sentido (cf. Mt 5,9). Con ello se quiere significar a «aquellos que, sin ningún interés propio se sitúan por así decirlo en medio del juego cruzado de dos bandos que luchan entre sí, y tratan de pacificarlos[28].

e) La teología de la paz hoy.

Los tiempos en los que la teología únicamente se preocupaba de legitimar la «guerra justa» contra la rapiña y el asesinato y por las condiciones de esa «guerra justa», han pasado a la historia. Hoy hace

[26] Cf. W. Foerster, εἰρήνη, en ThW II, 416.
[27] Cf. W. Eichrodt, *Theologie des AT* I (⁶1959), 248.
[28] W. Foerster: ThW II, 418.

falta una teología de la paz de amplias miras. Toda la historia de la salvación se mueve bajo la promesa de la paz mesiánica y de la misión de paz que reciben los creyentes. La paz es ya en el Antiguo Testamento un concepto religioso, pero con un contenido claramente social[29]. La promesa de paz y la vocación a la paz no son algo marginal, sino que representan un aspecto del todo central del anuncio de la salvación.

La Iglesia ha sido enviada por su divino fundador como sacramento de la paz y de la reconciliación. El misterio pascual, que ella celebra y proclama, revela la dinámica horizontal a la vez que vertical de la paz. La contemplación y la alabanza de Dios crean un estilo de vida en el que los discípulos de Cristo irradian la paz y encuentran el valor de padecer, si es necesario, a causa de la paz. La Iglesia sabe perfectamente que la paz, aquí en la tierra, nunca puede ser una posesión definitiva, sino que siempre será un don que hay que implorar y una tarea que es preciso cumplir. La Iglesia debe denunciar ante todo aquellos pecados que se oponen más seriamente a la paz. Ahora bien, todo pecado está en contradicción con la paz verdadera. Este aspecto debería ser tenido especialmente en cuenta en una teología actual del pecado[30]. Las dimensiones sociales del sacramento de la paz y de la reconciliación (sacramento de la penitencia) deben aparecer más claras en la teología, en la catequesis y la liturgia.

El Concilio Vaticano II no se ha limitado a condenar duramente toda guerra de agresión y en particular los bombardeos de ciudades abiertas, ni a poner en guardia ante la carrera armamentista. Su insistencia principal se dirige a la educación y al trabajo por la paz. Toda la educación de la juventud debe estar orientada a la paz, unidad y amistad entre los pueblos y al respeto a todos.[31]. El ecumenismo y la acción misionera deben estar al servicio de la unidad de la raza humana y de la realización de la paz en la justicia y en la fraternidad[32]. La actitud constructiva y el diálogo con las religiones no cristianas se hallan en correspondencia con la misión de paz que ha recibido la Iglesia[33]. El compromiso por la justicia social, por la solidaridad en un desarrollo verdaderamente digno del hombre y por la justicia internacional, y la presencia de los cristianos en las organizaciones internacionales forman parte del programa de paz[34]. Hay que dar gran importancia a la formación de las conciencias, de manera que se niegue la obediencia a la autoridad allí donde una guerra o unas actitudes bélicas contradigan a la conciencia ilustrada. De cara a la actitud que busca la paz en un precario equilibrio de armamentos y de amenazas, recuerda el Concilio la actitud evangélica de no violencia y de fraterni-

[29] G. von Rad: ThW II, 405.
[30] Cf. B. Häring, *Sünde im Zeitalter der Säkularisation* (Graz 1974).
[31] *Declaración sobre la educación cristiana*, 1.
[32] *Decreto sobre el ecumenismo*, 12; *Decreto sobre la actividad misionera*, 12.
[33] Cf. *Decreto sobre las religiones no cristianas*, 5.
[34] Cf. *Gaudim et spes*, 63, 77-90.

dad universal. «Nuevos caminos, que comiencen en un cambio interior, deben ser elegidos para apartar el escándalo de la guera, para liberar al mundo de la angustia que le oprime y para ofrecerle la verdadera paz»[35].

La declaración de derechos fundamentales del hombre, proclamada por la Organización de las Naciones Unidas el 10 de diciemre de 1948 constituye, como han repetido insistentemente las Iglesias, un importante paso en la dirección de la paz, si todos los pueblos se esfuerzan en poner en práctica esa declaración. La encíclica de la paz del papa Juan XXIII pone de relieve la tensión entre el espíritu profético, que confiere a hombres y a mujeres el coraje y la sabiduría de desenmascarar la injusticia y la violencia, la opresión y el belicismo, y el insustituible servicio de las autoridades públicos en el mantenimiento y consecución de la paz[36] . Juan XXIII, Pablo VI, y también el Concilio Vaticano II han expresado claramente que es necesaria una autoridad mundial para asegurar una paz duradera en medio de los conflictos del mundo actual. Aunque los logros no hayan sido enteramente satisfactorios, sin embargo, es preciso apoyar los esfuerzos de las Naciones Unidas.

Un intento eclesiástico, absolutamente contrario a la Escritura y también históricamente del todo equivocado, fue querer servir a la paz mediante el ejercicio del poder en lo temporal, a través de una presencia político-diplomática entre las potencias y mediante el antiguo Estado eclesiástico. La misión de paz obliga a la Iglesia a desprenderse interna y externamente de todo resto histórico de esta confusión. La Iglesia debe ser sacramento y testimonio de paz entre los hombres a través de su forma de vivir la diversidad en la unidad y la unidad en la diversidad, y a través de su forma de realizar la reconciliación en medio de los contrastes.

[35] *Gaudium et spes*, 81.
[36] *Pacem in terris*, 26-28.

Amelung, E., *Die Gestalt der Liebe, Paul Tillichs Theologie der Kultur* (Gütersloh 1972).
Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, 2 tomos. Trad. cast., *Teología del Antiguo Testamento*, 2 tomos (Ed. Cristiandad, Madrid 1975.
Gzempel, E., *Schwerpunkte der Friedensforschung* (Maguncia 1972).
Del Vecchio C., *La giustizia* (Roma ^{6}1959).
Díez-Alegría, J. M., *Justicia*, en *Sacramentum Mundi* IV (1973) 169-177.
Feuillet, A., *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique* (París 1972).
Fried, A. H., *Handbuch der Friedensforschung* (Nueva York 1971).
Greinacher, N., *Christliche Rechtfertigung - Gesellschaftliche Gerechtigkeit* (Zurich 1973).
Hamel, E., *Epicheia:* DETM (Roma ^{3}1974) 357-365.
Hildebrand, D. von, *Das Wesen der Liebe* (Ratisbona 1972).
Lanten, A. von, *Idee und Entwicklung der Sozialgerechtigkeit* (Friburgo 1973).
Laurentin, R., *Die neuen Forderungen der Liebe* (Graz 1971).
Lozt, J., *Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape* (Francfort 1971).
Lyonnet, S., *La carità pienezza della legge secondo San Paolo* (Roma 1971).
Macquarrie, J., *The Concept of Peace* (Nueva York 1973).
Molina, L., *De justicia et de jure* (Maguncia 1614, reimpresión 1971).
Mongillo, D., *La struttura del «De iustitia» S. Th. II-II, qq. 57-122.* «Angelicum» 48 (1971) 355-377.
Nagel, E., *Zu den sozialtheologischen Grundlagen der Entwicklungs-und Friedenspolitik* (Berna 1972).
Outka, G., *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven 1972).
Rawies, J. A., *A Theory of Justice* (Oxford 1972).
Pieper, J., *Über die Gerechtigkeit* (Munich 1954).
— *Über die Liebe* (Munich 1971).
Schmitz, Ph., *Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik* (Francfort 1973).
Utz, A., *Bibliographie der Sozialethik* V, (Friburgo de Br. 1973).
Weiler, R., Zsifkovits, V., *Unterwegs zum Frieden. Beiträge zur Idee und Wirklichkeit des Friedens* (Friburgo de Br. 1973).
Welte, B., *Dialektik der Liebe, Christliche Nächstenliebe im technologischen Zeitalter* (Francfort 1972).

Sobre la teología de la liberación

La teología actual tiene como signos característicos la acentuación del pluralismo cultural e históricamente condicionado y las nuevas tareas y perspectivas exigidas por la secularización. Además, hay que resaltar una nueva conciencia de la libertad, que es entendida como tarea en beneficio de todos los hombres. Mientras en Europa y Norteamérica parecen particularmente urgentes los problemas planteados por la secularización, y en las jóvenes Iglesias de Africa y de Asia la reflexión está determinada por el pluralismo cultural, en Latinoamérica y en la Península Ibérica la teología está principalmente bajo el signo de la liberación. Sin embargo, no hay que olvidar que estas tres temáticas se entrecruzan y penetran recíprocamente tanto objetiva como geográficamente. Las Iglesias de Africa y Asia viven bajo el signo de la descolonización, en lucha contra todas las formas de neocolonialismo, que en la Iglesia es experimentado como colonialismo ético y jurídico. La encarnación del cristianismo no es posible sin la liberación de la tutela y alienación de fórmulas y normas que no proceden del evangelio sino de la pasada historia y de la presente situación espiritual del mundo occidental. El proceso de secularización, que configura ante todo la conciencia de la teología occidental, exige libertad interior, liberación de tabúes y de estructuras que fueron sacralizadas falsamente. La evolución histórica es experimentada como historia de la libertad[37]. Por la interacción y compenetración de los ámbitos culturales y de los planteamientos que se entrecruzan, considero fuera de lugar examinar la teología de la liberación sólo en referencia a las Iglesias latinoamericanas, si bien no puede negarse que de allí han venido los impulsos más fuertes y característicos.

La contemporánea teología de la liberación se apoya en experiencias muy concretas, pero al propio tiempo se construye sobre bases teológicas ya desarrolladas anteriormente. Junto con la teología de la esperanza, acentúa los condicionamientos históricos y la capacidad histórica del hombre. La esperanza escatológica se convierte en alienante cuando le falta su símbolo real del compromiso por el futuro terreno de la humanidad que es inherente a la esperanza. La teología de la esperanza comparte con la teología del desarrollo su punto de arranque dinámico, pero es más consciente de la situación de conflicto que las encíclicas de los últimos papas *(Pacem in terris, Populorum progressio)*. De la teología política toma la conciencia refleja de la inevitable interacción entre las concretas formas de religión y las estructuras y procesos sociales[38].

[37] Cf. B. Häring *Faith and Morality: The Secular Age* (Nueva York 1973).

[38] Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969); J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1970).

Y de la renovación bíblica le viene la pasión por la libertad propia de la teología paulina.

La teología de la liberación expresa en un nuevo lenguaje y una conciencia más clara el hecho básico de la revelación de que la religión es historia de Dios con el hombre e historia del hombre con Dios. Tanto una dogmática estáticamente comprendida como un sistema de normas morales rígidas olvidan que la revelación es un acontecimiento y una indicación de salvación para hombres que viven en situación de peregrinaje. La teología de la liberación reflexiona radicalmente sobre el misterio salvífico en su dimensión histórica. Es una protesta contra todo fatalismo, contra toda sacralización inmovilizadora y contra toda especulación teológica desencarnada del mundo. La escucha de la palabra de Dios pone en confrontación con la acción histórica de Dios, que podemos ver y experimentar a través de hombres que comprenden su propia vida como amor al mundo en el amor de Dios y como cooperación con la acción liberadora y salvadora de Dios.

La teología de la liberación se sitúa en la línea del profetismo ético. Constituye una protesta contra el estancamiento y la alienación en el ámbito religioso[39]. Trata de lograr una síntesis entre la experiencia de Dios y la opción por el hombre. Además, nace de una opción en favor de los oprimidos y explotados. Con todo, no puede negarse que ciertos teólogos de la liberación pasan con demasiada facilidad de la praxis a la reflexión, de modo que en ellos queda muy en segundo lugar la fecundidad de la auténtica contemplación y el significado de la experiencia gratuita de Dios. Esto puede comprenderse como reacción a una contemplación desarraigada del mundo. También aquí es preciso encontrar el justo medio en el Verbo hecho hombre.

Ya Karl Marx reaccionó contra una filosofía de la historia que presentaba al pasivo espectador un progreso automático. Ciertamente él siguió creyendo en el progreso, pero sólo desde una acción que nace de la radicalización de los conflictos. Tanto la fallida evolución del socialismo marxista en Rusia y en otros países socialistas como el endurecimiento del capitalismo dan lugar al surgir de una nueva conciencia. El principio democrático y el acceso de las masas a la educación alimentaron durante algún tiempo la esperanza en una auténtica participación de todos los estratos sociales en las decisiones fundamentales de la sociedad. Pero ya estamos suficientemente convencidos de que esto no ocurre de manera automática. Hace falta un compromiso claro y firme. Las ideas de justicia social e internacional han penetrado la conciencia de amplias masas, pero los que tienen el poder y detentan injustos privilegios no son capaces ni tienen intención de hacer las renuncias que exige el momento histórico.

Esta situación tiene sus repercusiones también en la Iglesia. En el Concilio se han impuesto ideas como pueblo de Dios en cuanto sujeto

[39] B. Häring, *Theologie im Protest* (Salzburgo 1971).

del desarrollo de la historia de la salvación y de la opción por el futuro y la seria toma de conciencia de los «signos de los tiempos». Pero un modo ahistórico de concebir el ministerio y un preocupante complejo de seguridad hacen difícil el necesario *aggiornamento*. Muchos hombres de Iglesia que firmaron los decretos del Concilio Vaticano II o las declaraciones de Medellín (1968) sobre la justicia y la liberación, no parecen creer en su realización. El Concilio expresó una interpretación dinámica de la historia y de la acción histórica de los cristianos, pero la solución de las cuestiones vitales está bloqueada por un pensamiento iusnaturalista estático. La teología bíblica nos ha hecho más perspicaces hacia la protesta de los profetas contra los tabúes y las falsas sacralizaciones; y, sin embargo, todavía son traídas a cuento normas que apelan a un concepto de naturaleza ya pasado y a una estática ley ética natural.

El hombre de hoy está persuadido de que puede liberarse de muchas cosas, estructuras y situaciones que antes se aceptaban pasivamente. Pero al propio tiempo se encuentra ante el nuevo peligro de una manipulación masiva realizada por poderes oscuros, que trabajan en sustancial complicidad con los ricos y los poderosos. La teología de la liberación es la reflexión de los decepcionados, el valor de enfrentarse con las dificultades y afirmar al propio tiempo enérgica y activamente el «a pesar de todo» de la esperanza. En la psicoterapia y en la sociología actuales se da una analogía de esta situación teológica. Terapeutas y pensadores como V. Frankl, A. Maslow y B. Allport no rechazan las técnicas de la escuela clásica del psicoanálisis, pero le dan una nueva dirección y sentido en la libre búsqueda de la significación de la existencia y en un manejo de la terapia que no permite ninguna duradera dependencia del paciente con respecto a la imagen paterna del terapeuta. Un semejante «a pesar de», propio de la fe en la libertad, se expresa en un grupo de sociólogos, que ciertamente son bien conocedores del dominio tenaz ejercido por los determinismos materiales, pero que al propio tiempo señalan caminos concretos para la realización de la libertad en la vida, mostrando que el hombre, tras la superación de un concepto espiritualista e individualista de libertad, puede moverse en el campo de muchos determinismos sociológicos, con tal de que se comprometa radical y solidariamente por la liberación de todos sus semejantes[40].

El término central de la teología latinoamericana de la liberación es *concienciación* a través del diálogo. Los sujetos de la liberación son los propios oprimidos. El diálogo debe ser comprendido como un proceso antimanipulativo, que es ya parte de la acción, como sensibilidad crítica frente a la acción y a la ineficacia del pasado, o bien como preparación para una nueva acción común. Se trata, pues, de una pedagogía, sin la que no es pensable la liberación. La pedagogía de los oprimidos constituye un acontecimiento que requiere tiempo. El proceso de la libera-

[40] Cf. G. Gurvitch, *Determinismes sociaux et liberté humaine* (París 1955); B. Häring, *Auseinandersetzung mit der Soziologismus: Ehe in dieser Zeit* (Salzburgo 1960) 47-72.

ción nunca puede propiamente darse por concluido. En el diálogo que se traduce en palabra activa son desenmascaradas las ideologías.

El diálogo sólo es posible cuando todos los que participan en él están dispuestos a entrar en un proceso de aprendizaje para conseguir ser más libres en la verdad, en la constante búsqueda de la misma y también en su transformación[41]. La traducción a hechos de los nuevos conocimientos adquiridos en el diálogo no es posible sin una permanente actitud de conversión y sin una lucha común por la renovación social y eclesiástica. Hace falta una nueva forma de ascesis, para asumir el conflicto de tal manera que el criterio orientador de las bienaventuranzas permanezca a salvo y constantemente intensificado. La teología de la liberación debería en este punto adentrarse en los planteamientos del sermón de la montaña y tendría además mucho que aprender de Mahatma Gandhi, maestro eminente de concientización; y lo fue precisamente porque a través del movimiento del *ashram* —de la casa de la oración y de la espiritualidad de la liberación no violenta— realizó todos sus esfuerzos conforme a aquella conciencia de la unión con Dios de la cual nace la más intensa conciencia de la solidaridad con todos los hombres, también con aquellos a quienes debemos hacer frente. Gandhi expresó de muchas maneras que todos los verdaderamente creyentes, sean cristianos, mahometanos o hindúes, saben teórica y prácticamente que ningún grupo de hombres puede explotar a otros ni tampoco disponer de ellos como quien dispone de simples objetos. Esta convicción lleva consigo una ética del compromiso, desde la cual los pioneros de la liberación son conscientes de no ser infalibles con respecto a la progresiva realización de la liberación, de que deben aceptar compromisos razonables, con tal de que no signifiquen la renuncia a mejores y más ambiciosas soluciones para el futuro[42].

La actitud de conciencia que ve el sentido de la historia en la liberación de todos para la justicia, el amor y la paz, presupone la convicción de que el hombre tiene el derecho de manipular los procesos biológicos y sociales. La «naturaleza», también la propia naturaleza, ha sido confiada al hombre, a su libertad personal y solidaria. Pero al hombre no le es lícito olvidar que solamente se comporta como sabio organizador y administrador de su «naturaleza» y de su historia, cuando como adorador de Dios respeta su obra maestra, el hombre, como imagen y semejanza suya. Con esta responsabilidad, el hombre interviene de modo liberador en las realidades técnicas, biológicas y ecológicas y se opone a las estructuras que, en la sociedad en que vive, son contrarias a la libertad. La solución de los problemas concretos requiere criterios claros de

[41] Cf. L. Swidler, *Religious Freedom and Religious Dialogue*, en *Freedom in the Church* (Dayton, Ohio, 1969), 59-78; J. B. Metz, *Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte*, en *Kirche im Prozess der Aufklärung* (Maguncia 1970), 53-90 (trad. española: *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1974).

[42] Cf. una buena presentación de estos temas fundamentales de Gandhi en J. Thekkinedath, *Love of Neighbor in Mahatma Gandhi* (Bengalore 1973).

discernimiento que delimiten las fronteras de lo éticamente permitido[43]. El criterio principal es la protección y el incremento de una auténtica libertad. Pero es preciso conocer bien en qué consiste exactamente la libertad y por qué procedimientos y caminos se llega a la verdadera libertad.

Una teología de la liberación ve a la Iglesia como avanzadilla de la libertad. La Iglesia únicamente puede ser signo eficaz de libertad cuando se preocupa por la libertad de la humanidad entera. Por otro lado, ella no puede prestar un servicio a la libertad en el ámbito social, cultural, económico y político, si no es fiel a su vocación de libertad en su funcionamiento interno: en los ministerios y carismas, en el respeto a la peculiaridad a las Iglesias locales, en una predicación libre de ansias de dominio, en la interpretación de la liturgia y la teología[44]. Factor importante para la realización de la vocación de libertad de la Iglesia es la apertura a los signos de los tiempos. Estos signos deben, sin embargo, ser clasificados a la luz de Jesucristo. En esta interpretación intervienen diferentes instancias teológicas: la redención operada por el Siervo de Dios, que, en cuanto solidaridad salvífica encarnada y como servidor de todos, nos libra del afán de poder, de la presunción y del egoísmo; el evangelio de la reconciliación, que supera el odio y la lucha de clases y que de esa manera se convierte en interpelación crítica para aquellos grupos que apelan a la teología de la liberación, pero en realidad siguen un análisis marxista y unos métodos marxistas de lucha; la «ley de Cristo» (Gál 6,2), que libera para el amor al prójimo y para el amor compartido. La libertad y la salvación que nos ofrece Jesucristo se convierten en idea clave para el compromiso por un mundo más justo y más fraterno. No se puede glorificar a Dios convenientemente por la ley del Espíritu que en Jesucristo nos da vida y nos libera (Rom 8,2), sin percibir el deseo de toda la creación, de los hombres y de nuestro mundo, de participar en la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,19-25). Sólo que es demasiado cierto que la Iglesia con frecuencia ha sido infiel a su misión de constituir avanzadilla de la libertad, tanto en su funcionamiento interno como en su proyección externa. La teología de la liberación exige de la Iglesia un continuo examen de conducta, una renuncia a todas las formas de clericalismo y juridicismo. La credibilidad de la Iglesia depende decisivamente de que en todo su ser y en su praxis sea capaz de dar testimonio del poder liberador del evangelio.

[43] Cf B Haring, *Ethics of Manipulation Issues in Medicine, Behavior Control and Genetics* (Nueva York 1976)

[44] Cf. B Haring, *Evangelization of a World in Need of Liberation*, en *Evangelization Today* (Slough 1974), 115-140

Assmann, H., *Teología de la liberación* (Montevideo 1970).
— *Opresión-Liberación. Desafío de los cristianos* (Montevideo 1971).
— *Teología desde la praxis de liberación* (Salamanca 1973).
— *Politisches Engagement aus der Sicht des Klasenkampfes*· «Concilium» 9 (1973) 276-282.
— *Kritik der «Theologie der Befreiung»* «*Internationale Dialogzeitschrift*» *7 (1974) 144-153.*
— *(ed.), Pueblo oprimido, señor de la historia* (Montevideo 1972).
Bartsch, H. W., *Freiheit und Befreiung im Neuen Testament:* «Internationale Dialogzeitschrift» 7 (1974) 134-144.
Blank, J., *Das Evangelium als Garantie der Freiheit* (Wurzburgo 1970).
Brandt, W., *Freiheit im Neuen Testament* (Munich 1932).
Buntig, A. J./Bertone, D. A., *Hechos, Doctrinas Sociales y Liberación. Ensayo de exposición sistemática del Magisterio social de la Iglesia en su contexto sociológico e ideológico* (Buenos Aires 1971).
«Concilium» 96 (1974) *Praxis de liberación y fe cristiana. El testimonio de los teologos latinoamericanos.*
Díaz Baizan, J. M., *Boletín bibliográfico sobre teología de la liberación.* «Razón y Fe» 188 (1973) 236-241.
Dussel, E., *Caminos de liberación latinoamericana* (Buenos Aires 1972).
— *Histoire et théologie de la liberation* (París 1973).
Eid, V., *Die Verbindlichkeit der paulinischen Freiheitsbotschaft fur die christliche Lebensgestaltung*, en Teichtweier, G /Dreier, W. (eds.) *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie* (Wurzburgo 1971) 184-205.
Fischer, G. D., *Theologie der Befreiung:* «Die neue Ordnung» 27 (1973) 420-437.
Freire, P., *Education, Liberation and the Church:* «Study Encounter» 9 (1973) 1-16.
Girardi, G., *Cristianesimo, liberazione e lotta di classe* (Asís 1971).
Goulet, D., *A New Moral Order. Development Ethics and Liberation Theology* (Nueva York 1974).
Gutiérrez, M. G., *Teología de la liberación* (Lima 1971).
— *Theologie der Befreiung: Armut als Solidaritat und Protest:* BL 14 (1973) 252-270.
Holitscher, W., *Freiheit - Versuch einer Begrifferklarung aux marxistischer Sicht:* «Internationale Dialogzeitschrift» 7 (1974) 98-100.
Hunermann, P./Fischer, G. D. (eds.), *Gott im Aufbruch. Die Provokation der lateinamerikanischen Theologie* (Friburgo de Br. 1974).
Judick, G., *Der Freiheitsbegriff in der Geschichte.* «Internationale Dialogzeitschrift» 7 (1974) 100-106.
Marsch, W. D., *Die Folgen der Freiheit Christliche Ethik in der technischen Welt* (Gutersloh 1974).
Obispos de Perú, *La justicia en el mundo* (Lima 1971).
Piana, G., *Libertà:* DETM (Roma ^{3}1974) 562-574.
RIC-Supplément vol. 6: *Liberation et Salut* (Estrasburgo 1972-junio 1973).

Scannone, J. C., *Teología de la liberación*, en CFP, 562-579.
Schaull, R., *Befreiung durch Veränderung. Herausforderung an Kirche, Theologie und Gesellschaft* (Maguncia 1970).
Schnackenburg, R., *Christliche Freiheit nach Paulus: Christliche Existenz nach dem Neuen Testament* (Munich 1968) 33-49.
Schüller, B., *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung* (Düsseldorf 1966).
Valenzuela, R., *De la dependencia a la teología de la liberación-Notas bibliográficas* (Cuernavaca 1973).
Vekemans, R., *Desarrollo y Revolución, Iglesia y Liberación. Bibliografía* (Barcelona 1972).

SECCION TERCERA

DISCIPLINA Y MODERACION

La circunspección y la medida en todas las cosas forman parte indispensable de las actitudes básicas cristianas. Con todo, disciplina y moderación significan para el cristiano algo muy distinto que para el estoico o el gnóstico, enemigos del cuerpo. El cristiano dice un sí fundamental a toda realidad creada, en particular al cuerpo y a las pasiones; pero también es consciente de la fragilidad de su condición pecadora y, más aún, de la necesidad de redención integral del hombre. El deber de la propia conservación, con las renuncias que comporta, lo contempla a la luz del misterio pascual. La vida cristiana es en todos los aspectos identificación con el sufrimiento, la muerte y la resurrección del Señor. De la amplia problemática de esta sección, entresacaremos a continuación dos cuestiones de particular actualidad: la conducta de los *cristianos en la sociedad de consumo y la cuestión del sentido y de la* forma de la sexualidad humana. Su finalidad última es el incremento de una verdadera libertad para todos.

1. *El cristiano en la sociedad de consumo*

Para amplios sectores de nuestra sociedad occidental, el proceso histórico de la libertad se halla hoy amenazado por una incontrolada dependencia de los reclamos de la sociedad de consumo. La sociedad unidimensional tiene mayor preocupación por «tener más» que por «ser más». Los toxicómanos, los alcohólicos, los fumadores impenitentes se cuentan por millones. No menor es el ansia de un bienestar siempre creciente y de mayor expansión económica. A muchos individuos se les infunden necesidades absurdas desde la infancia. El ansia de más posesión y consumo dicta incluso el ritmo de trabajo. Los «mass-media» aturden al hombre moderno con una oferta continua de noticias, sensaciones, entretenimientos, en medio de los cuales muchas personas son incapaces de una elección razonable. El turismo corre el peligro de degenerar en un nomadismo sin fronteras.

Ahora bien, sería seguramente falso condenar radicalmente los reclamos de la sociedad de consumo, de modo parecido a como los estoicos desconfiaron de las pasiones y las despreciaron. El cristiano aprecia las nuevas posibilidades del mundo técnicamente avanzado. Pero de cara a las múltiples posibilidades de ese mundo debe ante todo permanecer atento al crecimiento de la libertad. Todo es bueno mientras ayuda a la autorrealización y al servicio del bien común.

La disciplina consiste en perseverar desinteresadamente en el camino común de la autorrealización. Nosotros no buscamos la renuncia en sí

misma, sino al servicio de Dios, de nuestra propia vocación total y al servicio del prójimo. «Disciplina y moderación es aquel amor que se reserva intacto para Dios»[1]. El cristiano disfruta en la belleza y el arte, en la comida que es expresión de comunidad y en muchas otras cosas; pero en el placer no se olvida del prójimo que está en necesidad y mantiene en toda elección una clara escala de valores. Cuando el respeto a los demás o el peligro que él corre lo exigen, el cristiano puede y debe estar dispuesto también a la renuncia. El criterio decisivo es la libertad interior, no ya en el sentido de estar libre de presiones o de manipulación, sino libertad para el prójimo, para la contemplación y la síntesis de la vida.

Disciplina y moderación son hoy de especial importancia. Sin pretensión de exhaustividad querríamos aludir aquí a algunos aspectos de la situación actual.

Vivimos en una época pospuritana. A la suspicacia respecto del placer y la alegría de vivir le ha sucedido su glorificación, a menudo la glorificación del placer en sí. Utilitarismo y hedonismo han entrado en estrecha relación. El placer superficial se consigue a menudo al precio de la pérdida de la alegría, lo que impulsa de nuevo a un placer artificial y que pueda comprarse con dinero. El mundo actual necesita el testimonio de la alegría cristiana con su relativa modestia y con su estilo de vida sencillo. Necesita sobre todo la moral de las bienaventuranzas, para que la alegría en el Señor dé la fuerza de compartir con los demás las penas y trabajos. Esto vale principalmente de cara a muchos toxicómanos y a individuos en peligro de serlo.

Conductistas como B. F. Skinner[2] han visto acertadamente que el hombre es radicalmente manipulable, si no conoce otro motivo de su acción que conseguir el placer y evitar el dolor. Es falsa su opinión de que reaccione necesariamente sólo por la recompensa (entendida principalmente como logro del placer) y por el castigo. A causa de su interés unilateral por el comportamiento de los animales, e influidos por la cortedad de miras propia de la sociedad unidimensional, los conductistas pasan por alto lo que caracteriza al hombre como tal. A nuestro modo de ver, la autorrealización humana y la alegría específicamente humana que proporciona se manifiestan en la compasión afectiva y en el amor efectivo hacia hombres que no tienen posibilidades de ofrecer una recompensa. Por el contrario, los conductistas, de Pavlov a Skinner, pasando por Watson, son pesimistas tan incorregibles como Freud. No tienen fe alguna en un núcleo sano del hombre y niegan la conciencia como conocimiento existencial y compartido de lo bueno y lo verdadero. Desconocen la imagen del hombre maduro, que se supera en el

[1] Agustín, *De mor. Eccl.* I, XV, 25: PL 32, 1322.

[2] B. F. Skinner ha presentado su filosofía en sus numerosas obras sobre el proceso de aprendizaje común a hombres y animales y también en los siguientes libros: *Walden dos* (Barcelona, 1971); *Más allá de la libertad y dignidad* (Barcelona 1972); *About Behaviorism* (Nueva York, 1974); cf. F. Carpenter, *The Skinner Primer: Behind Freedom and Dignity* (Nueva York, 1974) y mi libro *Manipulation and Medicine* (Slough, 1975).

agradecimiento y en el amor y experimenta así su propia plenitud. Al dedicarse únicamente a la observación de los desajustes del hombre neurótico, y de su frustrado afán de placer, de prestigio y de dominio sobre los otros, no avanzan hasta el núcleo último del hombre. En su perspectiva, la conducta humana no es más que el resultado de los condicionamientos ambientales y, por eso, debe ser sistemáticamente manipulada para que el hombre «crezca» gracias a una manipulación programada.

Frente a las abundantes confusiones que existen en el campo de la psicología clínica y del psicoanálisis, A. Maslow se ha dedicado al estudio del hombre sano y plenamente desarrollado. Maslow no pone en duda que muchos hombres, tecnólogos de la conducta, psicoanalistas y clientes suyos, no superan en general el plano de la búsqueda del placer y la huida del dolor. Pero su descubrimiento capital es el de las «experiencias-cumbre» y «experiencias-meseta» del hombre, que le elevan decisivamente sobre el nivel común a todos los animales. Esas cumbres o esas mesetas de la experiencia humana se caracterizan por la autorrealización en la trascendencia de sí mismo, en la gratitud que no piensa en la recompensa, en la experiencia del carácter gratuito de la existencia y en la entrega y aceptación del amor[3]. De este modo, Maslow afianza sobre bases experimentales la tesis fundamental de la ética de Max Scheler, a saber, que la auténtica felicidad humana se identifica con un pensar y un obrar que se entregan a una persona-valor. Las consecuencias para la ética y la pedagogía saltan a la vista. Un tema capital de la ascesis de consumo en todos los aspectos de la vida moderna es el conservarse libre para esas mesetas de la experiencia humana que describe Maslow, y la preocupación activa para que los demás hombres consigan un parecido espacio de libertad[4]. En este sentido son orientadoras las absolutas «experiencias-cumbre» de la humanidad en Jesucristo y las experiencias semejantes en la vida y testimonio de sus discípulos.

Un síntoma todavía más alarmante de nuestro tiempo es el enorme desperdicio de materias primas imprescindibles, causado por una minoría despilfarradora, la consiguiente contaminación de atmósfera y agua y, aún más, la correspondiente corrupción de la opinión pública. En países ricos, una clase económicamente superprivilegiada contempla el resto de la población mundial, el crecimiento demográfico de su propio país y de los países del tercer y cuarto mundo únicamente desde el punto de vista de su propia expansión económica y del incremento de su propio consumo. Para que la opinión pública no sea orientada en una falsa dirección por la masiva propagación del aborto y por indicaciones semejantes a favor de la eutanasia, los cristianos deben cooperar con sencillez y altruismo en la renovación cualitativa de la convivencia

[3] Cf. A. Maslow, *Religions, Values, and Peak Experiences* (Columbus, Ohio, 1964); *Motivation and Personality* (Nueva York, 1970); *The Farther Reaches of Human Nature* (Nueva York, 1972).

[4] Sin referirse a Maslow o Scheler, J. Gründel llega al mismo resultado en *Aktuelle Themen der Moraltheologie* (Munich, 1971) 103-108.

humana. Tiene razón Bárbara Ward cuando escribe: «Nos encontramos ahora ante el punto crítico del testimonio cristiano. Aunque nos sentimos tentados por la presunción y la idolatría del consumo, sabemos que se trata de desviaciones que no pueden caber en una perspectiva fundamentalmente cristiana de la existencia. Aunque hemos descuidado las doctrinas fundamentales del evangelio, seguimos sabiendo en el fondo que los pobres son bendecidos, que los mansos de corazón y los no violentos tienen la herencia y que los pacificadores son hijos de Dios. Sabemos también que la contemplación y la alabanza de Dios son las experiencias humanas más gratificantes. Si la justicia exige un mayor desprendimiento de los bienes terrenos y un mejor reparto de los mismos, también es cierto que el cristiano ha sido agraciado con una visión correcta de simplicidad y de alegría contemplativa, en virtud de la cual puede responder mejor a las nuevas exigencias. Los cristianos no están condenados al resentimiento y las lamentaciones. Antes al contrario, la aceptación de un modesto nivel de vida material les aporta riqueza espiritual. Ellos descubrirán la alegría en el dar y comunicar, una alegría que el mundo no les puede robar»[5].

En esta cuestión se decide si los cristianos van a ser o no «sal de la tierra» y «luz del mundo». Con el testimonio de la propia vida debe enlazarse la opción social en favor de una modificación cualitativa de la vida económica, social y cultural, lo cual requiere el arte de saber agudizar la conciencia de los individuos y también de sacudir la conciencia colectiva. El progreso económico y técnico es pasmoso. Pero pudiera estar adquirido al alto precio de un creciente empobrecimiento espiritual, de la pérdida de sabiduría y de libertad interior. En esta situación, ascesis significa renuncia consciente al incremento del consumo y, lo que es más importante, renuncia a muchas cosas que técnicamente pueden ser posibles, pero que contradicen la dignidad del hombre, como determinadas fórmulas de manipulación genética y formas degradantes de modificación de la conducta. El compromiso de los cristianos apunta a la recuperación del centro en la propia vida, pero también en el ámbito social.

2. *La sexualidad humana como don y como tarea*

A continuación trataremos de acercarnos a una problemática extraordinariamente compleja, pero sólo desde el punto de vista de esta sección, es decir, desde el punto de vista de la disciplina y la moderación[6].

[5] B. Ward, *A New Creation? Reflections on the Environmenal Issue* (Roma 1974) 67s.

[6] Lo único que podemos intentar aquí es completar modestamente, desde el punto de vista de la teología moral, las reflexiones antropológicas y teológicas que hace H. Doms, MS II, 544-573, sobre «dualidad de sexos y matrimonio».

a) Complejidad de la cuestión.

La actitud básica del cristiano con respecto a la sexualidad puede únicamente consistir en la alabanza del creador y salvador. Aquí el cristiano pronuncia en la fe un sí decidido a su propia sexualidad y a la de sus semejantes, hombres o mujeres. La acepta como don y como tarea, que ha de ser integrada en el compromiso global de realizarse cada vez más perfectamente en el amor, en el respeto y en la responsabilidad, y de reproducir cada vez mejor la imagen y semejanza de Dios. Solamente quien en todas las actuaciones de su vida crece y madura hasta el punto de dar un sí cada vez más consciente al Dios amoroso y fiel, podrá comprender y realizar el sentido de la disciplina y la moderación en el campo de la sexualidad.

La actitud básica de agradecimiento da al creyente el valor de contemplar serenamente las dificultades y complejidad de la tarea. El hombre arrastra desde sus orígenes una cierta dosis de agresividad y primitivismo, que debe reorientar y sublimar; además, tiene que cargar también con el «pecado del mundo». No podemos seguir a san Agustín cuando menosprecia la sexualidad y atribuye la transmisión del pecado original a la concupiscencia que actúa en el acto sexual. Pero no podemos olvidar que en nuestra estructura hereditaria existen innumerables elementos buenos, pero también hay que contar con muchos negativos que en un momento u otro pueden hacer su aparición. Para ser completos tenemos que admitir que la vulnerabilidad de nuestra sexualidad se debe también a un conjunto de desórdenes en nuestro ambiente, en el comportamiento y las ideas de nuestra familia, en las innumerables formas de egoísmo individual y colectivo.

El cristiano afronta la tarea de realizar su sexualidad a la luz de la redención. El sabe que el hombre está necesitado de redención en todos los aspectos y que ésta se le ofrece como don y como tarea. La revelación y la predicación eclesiástica no tienen respuestas previstas de antemano para todas las preguntas de la ética sexual, pero excluyen tanto las actitudes de pesimismo como las de consumo con respecto a la sexualidad. Sólo cuando son superadas todas las formas de pesimismo sexual, puede superarse también el banal consumismo del sexo. La revelación enseña claramente la vulnerabilidad del hombre en el ámbito de lo sexual, pero no conoce ningún pesimismo de base. Este se introdujo en la tradición cristiana por otros caminos, principalmente por el neoplatonismo, el gnosticismo y el maniqueísmo.

La Iglesia pudo en general defenderse frente a los errores más graves. Sin embargo, no hay que pasar por alto el peligrosísimo influjo de corrientes adversas a la sexualidad en la tradición eclesiástica. En Orígenes y todavía con más claridad en Gregorio de Nisa, la dualidad de sexos aparece como «segunda creación», querida por Dios únicamente en previsión del pecado original[7]. Según esta concepción, que siguió influyendo largo tiempo en la Iglesia oriental y en la occidental,

[7] Gregorio de Nisa *De hom. opif.* 16: PG 44, 186A; 17, 190; *De virg.* 12: PG 44, 192.

toda relación sexual, incluso en el matrimonio, sería una reactivación del pecado original[8]. El mismo Agustín siguió durante algún tiempo esa idea por cuanto que supuso que, de no haber existido el pecado original, la reproducción del género humano ocurriría «al modo angélico», de manera asexuada[9]. Las relaciones conyugales son aceptadas de mala gana, y no se las considera pecado únicamente porque en el orden salvífico posterior a la caída son necesarias para la reproducción. Clemente de Alejandría veía la relación conyugal como «una pequeña epilepsia, una enfermedad incurable» Enfáticamente amonestaba para no sobrepasar en ningún caso la medida mínima exigida para poder engendrar hijos: «Atiende, pues, con cuidado a la magnitud del daño· el hombre entero se aliena de sí mismo en el delirio del comercio sexual[10]. De modo semejante se expresa también Agustín[11] No hay que olvidar, con todo, que el criterio pesimista no fue universalmente compartido en la Iglesia En clara oposición a Agustín y Tomás, quien siguió a Agustín sólo en parte y con importantes correcciones, destaca Alfonso de Ligorio. «El acto conyugal lícito en sí mismo tiene su dignidad y es una manifestación de la fe»[12] Alfonso veía en la unión conyugal dos finalidades esenciales, íntimas e irrenunciables. la «recíproca entrega para cumplir con el deber de la unión conyugal y el vínculo de fidelidad indisoluble»[13] En la encíclica «Casti Connubii» sobre el matrimonio, Pío XI hizo valer de nuevo la orientación agustiniana Nada menos que trece veces apela a Agustín, y dos veces a Gregorio Magno[14] El Concilio Vaticano II, por el contrario, tuvo en cuenta la otra tradición, que nunca había sido del todo silenciada en la Iglesia[15]

El pesimismo sexual no solo no aporta nada a la solución de los problemas que surgen en torno a la sexualidad, sino que siempre está expuesto a convertirse en su contrario hasta llegar al cinismo y al libertinismo. La moral sexual pospuritana, por no decir la revolución sexual, recoge elementos muy variados: reacción superficial contra un pesimismo de tinte religioso, desacralización radical del ámbito sexual, ruptura de tabúes sin tener en cuenta el contexto global, pesimismo de Freud y de otros psicoanalistas de la sexualidad Lo mas importante de todo es la extensión de la actitud consumista al ámbito de lo sexual Hace ya veinte años Helmut Schelsky llamaba la atención sobre este hecho en algunos estudios de gran interes En un capítulo con el expresivo

[8] Gregorio de Nisa, *De hom opif* 18 PG 44, 192, Crisostomo, *De virg* 14s PG 48,544ss que defiende a veces esa misma concepcion Cf J E Kerns, *Le chretien, le mariage et la sexualite* (Paris 1966) 74s

[9] Cf *De gen c Man* I, 19 PL 34, 187

[10] *Paidagogos* II PG 8, 511A

[11] Cf *Sermo, 51 XV PL 38, 347*

[12] *Theol moralis* I VI, tr VI, n 900

[13] *Op cit* n 927

[14] Cf B Haring, *Krise um «Humanae vitae»* (Bergen Enkheim 1968) 25 28

[15] Cf B Haring, *Brennpunkt Ehe Heutige Probleme und perspektiven in Tradition und Lehramt* (Bergen Enkheim 1968) 9 47

título de «Sexualidad como consumo» muestra que el comportamiento sexual entra también en el campo de influencia de los hábitos consumistas y de las actitudes de usuario que tienen su origen en el ámbito del tiempo libre del hombre moderno, y que ahí adquiere el sello característico de nuestra época La huida de todo riesgo o responsabilidad presupone un punto de vista centrado en el placer y viceversa[16]

De cara a esta compleja problemática no hay otro camino que una más aguda concientización, semejante a la de la teología y la pedagogía de la liberacion. La Iglesia debe ante todo corregir cuidadosamente su propio pasado para poder denunciar con alguna credibilidad las nuevas ideologías[17] Debemos aprender de nuevo no sólo a usar de las cosas, sino también a disfrutar de todo lo bueno, de todo lo verdadero, de todo lo bello, en espíritu de alabanza a Dios y de respeto a los hombres Sólo si somos algo más que productores y consumidores y alcanzamos el nivel que Maslow designa como «experiencia-cumbre», podemos tratar correctamente la sexualidad

b) De la comprensión del sentido al descubrimiento de las normas.

En virtud de su fe, el cristiano está dotado de una nueva intencionalidad, que nosotros llamaríamos actitud fundamental La fe le proporciona, además, una orientación, suficientemente clara en cuanto a contenido (intencionalidad en sentido objetivo), en la que el cristiano debe buscar las normas. Una visión estática de la religión y de la moralidad creía poder dar una respuesta definitiva a los nuevos problemas, bien en ética económica, bien en ética sexual, recurriendo a una cita bíblica o a un pasaje del Denzinger Contra esta opinión reaccionan tajantemente algunos autores, como Ambrogio Valsecchi, que piensan que en moral lo específicamente cristiano consiste tan solo en una intencionalidad subjetiva[18] Según este autor, todas las normas éticas sexuales de la Biblia, de la tradición y del magisterio están culturalmente condicionadas, por eso no queda en el fondo otra vía para descubrir la norma que una confrontación crítica con nuestra ética culturalmente fundamentada, es decir, con los modelos vigentes de comportamiento comparados con otras culturas Esta posición descubre algo que es preciso incorporar a la ética sexual de hoy Pero va demasiado lejos, porque no distingue suficientemente lo permanente de lo que está sujeto a los condicionamientos del tiempo. En la Biblia y sobre todo en las distintas corrientes de la tradición eclesiástica y manifestaciones del magisterio, hay normas

[16] H Schelsky, *Soziologie der Sexualitat* (Hamburgo 1955) 120s, W H Masters y V E Johnson, *Human Sexual Response* (Boston 1966) esta obra es tipica de una interpretacion puramente consumista de la sexualidad

[17] Esta apremiante tarea es tambien reconocida por teologos de otras Iglesias Vease, por ejemplo, H Cox, *La ciudad secular* (Barcelona 1968) y W Barclay, *Ethics in a Permissive Society* (Londres 1971) 109 142

[18] A Valsecchi, *Nuove vie dell'etica sessuale Discorso ai cristiani* (Brescia 1972)

y sanciones que sólo pueden ser justamente interpretadas en relación con un contexto histórico determinado, y, en parte, incluso habrá que tener en cuenta el deficiente conocimiento y la errónea comprensión de la realidad por parte de los hombres de Iglesia[19]. Sin embargo, la revelación como un todo y la totalidad de la tradición cristiana y de las manifestaciones del magisterio, junto con el modelo de una fe vivida, nos ofrecen también orientaciones de contenido que no cabe pasar por alto. Ciertas actitudes se hallan en tan clara oposición a una imagen cristiana del hombre, que no es posible dudar de la permanente obligatoriedad de las normas que las excluyen.

De todos modos, no puede desconocerse que la ética sexual, como cualquier otra parte de la moral, refleja las condiciones históricas del hombre. Hay muchas cosas que los libros de texto y la enseñanza de la religión hacen pasar como *la* doctrina eclesiástica, mientras que una investigación crítica nos muestra que en la tradición y en la enseñanza eclesiástica no se da una unidad de ese tipo. Baste pensar en la tesis de que todo placer sexual buscado directamente es «pecado grave por su misma naturaleza»[20]. Un mejor conocimiento de la historia, de las ciencias humanas y del contexto histórico de la Biblia tampoco autoriza la presentación simplista del problema de la masturbación tal como aparece en los manuales de los últimos tres siglos[21]. Lo mismo vale para otras cuestiones candentes, como el problema de la homofilia y de la homosexualidad[22]. No es correcto tratar bajo el epígrafe «fornicación» fenómenos tan distintos como la prostitución, la promiscuidad, la relación sexual tras una vaga promesa de matrimonio o las relaciones sexuales prematrimoniales de los novios que, por distintos motivos, no pueden todavía casarse[23]. En mi opinión, sigue en vigor la norma fundamental enseñada por la Iglesia de que la unión sexual está reservada en principio a las personas casadas: sólo en esta comunidad de vida tiene pleno sentido la unión sexual. De todos modos, quedan muchas cuestiones pendientes, tanto en el plano ético como en el pastoral. Aquí podría aplicarse lo que dice Tomás de Aquino: «En cuanto a su justicia interna, los diez mandamientos son inmodificables, pero en cuanto a su aplicación a los casos concretos, por ejemplo, con respecto a la cuestión

[19] M. Leko, *Il problema etico del corpo* (tesis inédita de la Accademia Alfonsiana); (Roma 1974), muestra brillantemente cómo, en el curso de la historia de la Iglesia, la concepción sobre el cuerpo ha influido en la comprensión de la sexualidad. Cf. también K. A. Bauer, *Leiblichkeit - das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit bei Paulus* (Gütersloh 1971).

[20] Cf. H. Kleber, *De parvitate materiae in sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie* (Ratisbona 1971).

[21] Cf. B. Häring, *Masturbazione. fenomeno e guarigione* (Catania 1973).

[22] Cf. B. Häring, *Omosessualità*, en DETM (Roma 1974) 682-689 (bibliografía).

[23] B. Haring, *Rapporti sessuali prematrimoniali e morale* (Francavilla 1973); *Vorehelliche geschlechtliche Vereinigung?:* «Theologie der Gegenwart» 15 (1972) 63-76; B. Schlegelberger, *Vor-und ausserehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der kath. Moraltheologen seit Alphons von Liguori* (Remscheid 1970).

de si esto o aquello es o no es asesinato, robo o adulterio, se da un margen de interpretación[24].

Tenemos que abordar urgentemente estos problemas, no ya con vistas a la evangelización, por ejemplo, de las tribus africanas, sino también de cara a las nuevas generaciones en el mundo occidental. En Africa es un obstáculo a la misión cristiana el que se apliquen normas, sin duda válidas en nuestro ámbito cultural, a la situación, presente casi en todas partes, del matrimonio por grados (injustamente denominado con categorías occidentales como «matrimonio a prueba»), lo mismo que a la poligamia, no sólo permitida, sino incluso socialmente respetada en más de dos tercios de las culturas africanas. Yo estoy persuadido de que no hay regreso alguno de la monogamia a la poligamia, pero, con respecto al problema pastoral, debería la Iglesia aprender mucho de la pedagogía de salvación de Dios en el Antiguo Testamento[25]. En un notable estudio, Herbert McCabe ha demostrado de modo convincente hasta qué punto los contenidos y, en cierto grado, también los valores morales significativos para el crecimiento del individuo y de la comunidad únicamente pueden ser comprendidos si damos margen de expresión a las respectivas culturas[26]. Se puede provocar un colapso moral si se pretende cambiar de golpe un sistema de normas en vigor sin aportar al propio tiempo los correspondientes cambios culturales, económicos, sociales, y las motivaciones socialmente eficaces. Pensemos, por ejemplo, en la exigencia de que un hombre africano pueda ser recibido en la Iglesia sólo a condición de que abandone a su segunda mujer. Quien conozca las costumbres africanas, puede sin dificultad imaginarse las repercusiones de tal exigencia en la vida de la mujer abandonada, en la paz social entre las familias, en los niños y, no en último lugar, ¡en la idea que se hacen de Dios los propios afectados!

Las cuestiones reseñadas sobrepasan el marco de esta sección, en la cual se hablaba de disciplina y moderación. Pero debía quedar bien sentado que es equivocado tanto teológica como pedagógicamente, apelar a la virtud, más bien es preciso tener en cuenta las reglas en que se fundan el lenguaje y las normas de las diversas culturas.

BERNHARD HARING

[24] S. Th. I-II, q. 100, a. 8 ad 3.
[25] Cf. B. Haring, *Evangelisation Today* (Slough 1974) 145-163 (bibliografía).
[26] H. McCabe, *Law, Love and Language* (Londres 1968).

Bockle, F./Köhne, J., *Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe* (Manguncia 1967).
Bovet, Th. (ed.), *Probleme der Homophilie in medizinischer, theologischer und juridischer Sicht* (Berna 1974).
Callahan, D. (ed.), *The Catholic Case for Contraception* (Londres 1969).
Curran, Ch. E. (ed.), *Contraception. Authority and Dissent* (Nueva York 1969).
Del Monte, A., *Il senso della verginità cristiana* (Turín 1973).
Durrwell, F. X., *Gelebtes Pascha* (Bergen-Enkheim 1965).
Egenter, R., *Die Aszese des Christen in der Welt* (Ettal 1956).
Fuchs, J., *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin* (Colonia 1949).
Gagern, F. F. v., *Wom Wesen menschlicher Sexualitat* (Munich 1965).
Goffi, T., *Etica sessuale cristiana* (Bolonia 1972).
Grabner-Heider, A. (ed.), *Recht auf Lust?* (Friburgo de Br. 1971).
Grundel, J. (ed.), *Triebsteuerung? Fur und Wider die Aszese* (Munich 1972).
Häring, B., *Das Gesetz Christi* (Munich 1967) 61-79.
— *Ehe in dieser Zeit* (Salsburgo ^{3}1964).
— *Lebenswahre Aszese:* «Ordenskorr» 5 (1964) 208-218.
Hengstenberg, H. E., *Christliche Aszese* (Ratisbona ^{2}1936).
Hildebrand, D. v., *Heiligkeit und Tuchtigkeit* (Ratisbona 1969).
Kerns, J. E., *The Theology of Marriage. The Historical Development of Christian Attitudes Toward Sex and Sanctity in Marriage* (Nueva York 1964).
Lozano, J., *Humor y cristianismo:* «Razón y Fe» 187 (1973) 437-447.
Lindworsky, J., *Psychologie der Aszese* (Friburgo de Br. ^{2}1939).
Lorson, P., *Le plaisir sanctifié. Pour une spiritualité des loisirs* (Colmar 1952).
Muller, M., *Grundlagen der katholischen Sexualethik* (Ratisbona 1968).
— *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkungen in der Sexualethik des 12. u 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin* (Ratisbona 1954).
Neuter, P. de, *Amour, sexualité et religion: Une bibliographie.* «Compass» 19 (1972) 473-480.
Noonan, J. T., *Contraception A. History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* (Cambridge/Mass. 1965).
Orlandi, G., *Il problema del superfluo nella società di oggi* (Roma 1971).
Oraison, M., *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité* (París 1972).
Pieper, J., *Zucht und Maß* (Munich 1960).
Podimattam, F. M., *A Difficult Problem in Chastity: Masturbation* (Kotagiri 1972).
— *A New Look at Chastity* (Bangalore 1974).
Rahner, K., *Sobre la teología de la abnegación,* en *Escritos de Teología III* (^{3}1967) 61-71.
— *Pasión y ascesis,* en *Escritos III,* 73-102.
Rahner, K./Goerres, A., *Der Leib und das Heil* (Maguncia 1967).
Reuss, J. M., *Geschlechtlichkeit und Liebe. Sexualpadagogische Richtlinien und Hinweise* (Maguncia 1961).
Schmidt, H., *Organische Aszese* (Paderborn ^{6}1952).

Stoeckle, B., *Die Lehre von der erbsundlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung fur das christliche Leibesethos* (Ettal 1954).
Taylor, M., *Sex. Thoughts for Contemporary Christians* (Garden City 1972).
Theological Society of America, *La sexualidad humana. Nuevas perspectivas del pensamiento católico* (Ed. Cristiandad, Madrid 1978).
Valeriani, A., *Il nostro corpo come comunicazione. Linee fondamentali per una pedagogia del corpo umano* (Brescia 1964).
Vidal, M., *Moral del amor y de la sexualidad* (Salamanca 1972).
Vink, J. de, *The Virtue of Sex* (Nueva York 1966).

SECCION CUARTA

EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION Y EL DESARROLLO CRISTIANO

En esta obra, el sacramento de la confirmación se trata en el capítulo del desarrollo de la vida cristiana, al comienzo del cual leemos: «La vida cristiana sólo puede comprenderse desde una perspectiva dinámica. Por eso hablamos de desarrollo»[1]. Esto plantea la pregunta de cuál sea la *dynamis* (fuerza) que, desde esta perspectiva dinámica, nos permite hablar de desarrollo y crecimiento de la vida cristiana. Y no es sino la *dynamis* de la que, según los Hechos de los Apóstoles dice Jesús: «Cuando el Espíritu Santo venga sobre vosotros, recibiréis fuerza y seréis mis testigos...» (Hch 1,8). Nosotros debemos ser a un tiempo cristianos y comunidad cristiana. Cristo tiene que crecer y tomar forma en nosotros; tanto en la Iglesia entera[2] como en cada uno de los cristianos: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá con su sombra» (Lc 1,35). Sólo por la fuerza del Espíritu Santo podemos desarrollarnos como cristianos y como Iglesia de Cristo.

I. FUNDAMENTO Y DESARROLLO DE LA VIDA CRISTIANA POR IMPULSO DEL ESPIRITU SANTO

1. *La confirmación, celebración del desarrollo cristiano*

El ser cristiano, tanto individual como comunitario (eclesial), se debe a la obra regeneradora de Dios por Jesucristo en la fuerza del Espíritu Santo. No sólo el desarrollo, sino también la existencia y la vida de la Iglesia y de los cristianos son obra del Espíritu Santo, cuyo don acontece y se celebra, sobre todo, en el bautismo y la confirmación. Por eso puede considerarse la confirmación (junto con el bautismo) como sacramento del desarrollo cristiano.

En el contexto de una teología y de una liturgia sacramentarias, también podemos decir que existe relación entre confirmación y desarrollo cristiano: el rito específico de la confirmación proviene (como se mostrará a continuación en la parte histórica) del desarrollo y división posterior de la primitiva celebración cristiana de la iniciación o bautismo. La eficacia propia de la confirmación tampoco debe verse como algo nuevo y autónomo frente a la eficacia del bautismo, sino como desarrollo de la vida espiritual ya transmitida en el mismo.

[1] MS V, 207 (B. Häring).

[2] Cf. A. Müller, *Ecclesia - Maria* (Friburgo ^{2}1955); MS III, 867-954.

2. *Acción del Espíritu en el sacramento de la confirmación y en toda la vida eclesial y sacramental*

La acción del Espíritu de Dios no se limita a *un* sacramento, sino que se extiende a toda la vida eclesial y sacramental, y, en efecto, llena (si bien no en idéntico sentido) toda la faz de la tierra (Sab 1,7). Significaría un desconocimiento total del sacramento de la confirmación el que, de forma exclusiva y aislada, le denomináramos el sacramento del Espíritu Santo. Tal exclusivismo podría incluso exagerarse de modo que el resto de la vida eclesial y sacramental pudieran parecer «sin espíritu».

El Espíritu Santo es el *alma* vivificante e impulsora de la Iglesia y de todas sus actividades[3]. Todos los sacramentos lo son del Espíritu Santo. En lo que respecta al *bautismo*, lo podremos ver claramente en las consideraciones que siguen. Para el sacramento de la penitencia, estrechamente vinculado al bautismo (éste es, además, *el* sacramento del perdón de los pecados), se suele recurrir, entre otras cosas, a las palabras del Nuevo Testamento: «Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonéis los pecados, les quedan perdonados...» (Jn 20,22ss). Y especialmente en la eucaristía es claro que no es el poder propio del sacerdote ordenado, sino únicamente el Espíritu de Dios quien puede realizar la consagración, la transformación del pan y del vino: «Por eso te rogamos, Dios omnipotente: Envía tu Espíritu sobre estos dones y santifícalos para que sean el cuerpo y la sangre de tu Hijo, nuestro Señor Jesucristo»[4].

La Iglesia debe dar a todas sus acciones sacramentales, ministeriales y demás actividades un carácter de epíclesis («invocante»), debe pedir por medio de Jesucristo la venida constante y la asistencia fiel del Espíritu de Dios. En los últimos tiempos, la Iglesia y la teología romanas han vuelto a comprender esto de forma creciente, gracias en buena medida al estímulo de las Iglesias orientales y a su teología y espiritualidad.

3. *Lo espiritual-carismático en la Iglesia*

Un estudio sobre el sacramento de la confirmación no debe olvidarse de hablar de la Iglesia como criatura del Espíritu[5], de lo carismático en la Iglesia y de la experiencia del Espíritu. H. Mühlen[6] ha hecho recientemente importantes aportaciones a esta cuestión. Una experien-

[3] Cf. Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»* 7.

[4] Misal romano, *Plegaria eucarística II*. Sobre la epíclesis eucarística, cf. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* II (Viena 1948) 232-236 (trad. española: *El sacrificio de la misa*, Madrid [4]1963).

[5] Cf. H. Küng, *Die Kirche* (Friburgo 1967) 181-244 (trad. española: *La Iglesia*, Barcelona [4]1975).

[6] Cf. H. Muhlen, *Die Firmung als geschichtliche Fortdauer der urkirchlichen Geisterfahrung*, en P. Nordhues/H. Petri (eds.), *Die Gabe des Geistes. Beiträge zur Theologie und Pastoral des Firmsakramentes* (Paderborn 1974) 100-124.

cia del Espíritu que verdaderamente sacuda, comprometa y emocione, en el buen sentido, es condición indispensable para la vida y la misión de los cristianos de hoy. «Antes de que éstos puedan volver a dar un testimonio convincente ante un mundo que ya no presta atención, deben testimoniar su fe en grupos pequeños o en la asamblea comunitaria como un servicio a la fe de los demás, que hace posible e incluye el ejercicio activo del amor al prójimo. Todos nosotros necesitamos hoy una nueva confirmación en la fe, pues no es previsible que vaya a resurgir pronto una cultura cristiana universal donde los cristianos puedan vivir su fe relativamente sin problemas y, por tanto, menos comprometidamente. La Iglesia recobra necesariamente aquel carácter misionero, exigible a cada cristiano, que tuvo como movimiento originario surgido del acontecimiento de Pentecostés. Si la Iglesia no se quiere ver forzada en pocas décadas a permanecer al margen de la sociedad humana como un grupo ideológico más, debe redescubrir el fundamento pentecostal de su vida, del que han brotado los grandes sistemas eclesiales, incluido el sistema de la religión de Estado». «Sin duda, los *frutos del Espíritu* pertenecen también a las experiencias del Espíritu» (Gál 5,22-23). Esto significa que la experiencia del Espíritu no se muestra solamente en fenómenos extraordinarios (esto sucede sólo al principio, en el cambio carismático de vida), sino que debe mantenerse en la vida ordinaria mediante un constante «caminar en el Espíritu» (Gál 5,25). Sin los «frutos del Espíritu» queda sin valor cualquier experiencia del Espíritu y puede producir el efecto contrario, pues eleva el sentimiento del yo, conduce a divisiones y no contribuye, por tanto, a la construcción del cuerpo de Cristo (1 Cor 1,13; 12,12)»[7].

II. HISTORIA DEL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION

1. *Elementos neotestamentarios*

a) ¿Existe en el NT un sacramento de la confirmación?

El Espíritu Santo es un tema fundamental del Nuevo Testamento: como el gran don escatológico de Jesucristo resucitado, como la presencia del poder de Dios Padre actuante en la resurrección de Cristo (Rom 8,11) y como Espíritu de Jesucristo (Flp 1,19; Rom 8,9), que conducirá a los cristianos a la vida de la libertad, de la verdad, del amor y, por

[7] *Op. cit.*, 100, 109. Las sugerencias de H. Mühlen son una aportación necesaria y valiosa para la teología y la Iglesia de hoy. Desgraciadamente, otras propuestas se mezclaron (innecesariamente) con una teología de la confirmación poco convincente y hoy apenas defendible desde los puntos de vista bíblico, histórico-litúrgico y teológico. En varios momentos nos referiremos a elementos aislados del artículo de Mühlen.

último, de la resurrección[8]. Igualmente es un tema importante del Nuevo Testamento la celebración sacramental y la transmisión de este don del Espíritu Santo.

Pero pretender utilizar esta teología neotestamentaria del don del Espíritu Santo, o de su transmisión y celebración sacramentales para comprobar la existencia del sacramento de la confirmación, sería proyectar ahistóricamente hacia el pasado una teología y una liturgia de la confirmación posteriores. Cuando buscamos una base sacramental del hecho de la comunicación del Espíritu nos encontramos en el Nuevo Testamento inevitablemente con el sacramento del bautismo[9]. Sólo esporádicamente aparecen en el horizonte, en relación y dependencia con el bautismo, vestigios de un posterior sacramento de la confirmación. Pero este punto lo expondremos más detenidamente a continuación.

b) El bautismo como sacramento del Espíritu Santo.

En la exposición del sacramento del bautismo[10] se mostró cómo el cristiano, según las palabras del Nuevo Testamento, recibe el Espíritu Santo en el bautismo. No es necesario repetir lo allí dicho; simplemente añadiremos algunas indicaciones importantes para nuestro objeto.

El bautismo cristiano —a diferencia del de Juan— no es sólo un bautismo de agua, sino de Espíritu Santo (Mc 1,8 y par.)[11]. Nacer por el agua y el Espíritu en el bautismo es condición para entrar en el reino de Dios (Jn 3,5). El significado y la eficacia pneumatológicos se expresan claramente en la calificación del bautismo como «baño del nuevo nacimiento y de la renovación en el Espíritu Santo» (Tit 3,5). La eficacia eclesiológica configuradora de la comunidad, propia del bautismo, junto con la concesión de los carismas (!) se describe como un efecto bautismal en el Espíritu Santo: «a todos nosotros nos bautizaron con el único Espíritu para formar un solo cuerpo» (1 Cor 12,13). Para nuestro objeto es sobre todo importante caer en la cuenta de que el suceso de Pentecostés, al que frecuentemente se recurre para fundar la confirmación, no se considera en la Escritura como una confirmación, una especie de «confirmación primigenia» de los apóstoles, sino como un bautismo (no ritual, sino en su significación y eficacia): «... dentro de pocos días seréis "bautizados" con Espíritu Santo» (Hch 1,5; ver también Hch 11,15s). Y el día de Pentecostés —según el relato de los Hechos de los

[8] Cf. MS III, 960-983 (H. Mühlen).

[9] Cf. por ejmplo, B. Neunheuser, *Taufe und Firmung* = HDG IV/2 (Friburgo 1956).

[10] MS V, 138ss.

[11] Los sinópticos recogen un dicho del Bautista sobre la acción de Jesús, quien, por otro lado, no bautizaba (cf. Jn 4,2). Las palabras del Bautista (en caso de ser históricas) podrían referirse a un futuro bautismo mesiánico en el sentido de una conminación del juicio: él «bautizará» con huracán (Espíritu) y fuego del juicio. Pero este texto para los Evangelios es una afirmación del bautismo cristiano, que transmite el Espíritu (interpretación normativa también para nosotros).

Apóstoles— los demás creyentes convertidos participaron de la experiencia de Pentecostés y de los dones del Espíritu Santo no mediante los ritos de la confirmación (imposición de manos, unción), sino mediante el bautismo (Hch 2,38).

Esta relación no exhaustiva indica que, a lo largo de los diversos documentos y teologías neotestamentarios, el bautismo se entiende como sacramento del Espíritu Santo y de la donación del Espíritu. Así, una teología de la confirmación no tiene en el Nuevo Testamento un fundamento peculiar y autónomo, sino que debe apoyarse en la teología del bautismo, por lo que la relación entre confirmación y bautismo tiende siempre a estrecharse y acentuarse teológicamente.

c) Vestigios neotestamentarios de una posterior teología y liturgia de la confirmación.

Para explicar cómo se desarrolla la teología y la liturgia de la confirmación a partir de la realidad del bautismo, hay que tener en cuenta, sobre todo, lo que sigue:

1. La vida cristiana —transmitida y celebrada sacramentalmente en el bautismo— como vida en y desde el Espíritu, se expresa en la Biblia, entre otras cosas, con el símbolo de la *unción* (chrisma). Por referencia al concepto veterotestamentario de la unción del Espíritu (por ejemplo, 1 Sm 16,13; Is 61,1) se designa a Jesús como el Ungido con el Espíritu Santo (Lc 4,18; Hch 4,27; 10,38).

En cuanto participan de la unción de Jesús, los cristianos también son ungidos en el Espíritu Santo (cf. 2 Cor 1,21s; 1 Jn 2,20.27). Esta unción de los cristianos no es un acto ritual exterior, sino una imagen, una metáfora de lo que el Espíritu realiza en ellos, del mismo modo que Cristo, el Ungido, tampoco ha recibido unción exterior ritual alguna. En el Nuevo Testamento no existe, por consiguiente, una unción exterior en el sentido de esta transmisión del Espíritu[12]. La realización visible-sacramental de la unción interior del Espíritu tiene lugar en el bautismo. Pero es lógico que esta metáfora de la unción se traduzca con el tiempo en una expresión exterior y ritual, dando lugar a un acto ritual de unción en relación con el del bautismo. Con todo, esta introducción de la unción (o unciones) en la celebración del bautismo, o de la iniciación, viene a ser un fenómeno del tiempo post-neotestamentario.

Análogo al concepto de la unción del Espíritu es el de «sello» en el Espíritu Santo. Jesús es sellado o confirmado por Dios Padre (Jn 6,27; ¿reflejo de la confirmación de Jesús por Dios Padre y su Espíritu manifestada en el bautismo de Jesús?). Del mismo modo los cristianos son consolidados en Cristo, ungidos y sellados, y dotados con las arras del Espíritu (cf. 2 Cor 1,21s). «En El (Cristo) habéis llegado a la fe y fuisteis sellados con el Espíritu Santo prometido» (Ef. 1,13s; cf. Ef 4,30). Se

[12] En la primitiva Iglesia neotestamentaria existía un rito de unción para los enfermos (Sant 5,14). Pero éste no tiene nada que ver con la «unción del Espíritu», expresión metafórica de un hecho interior y espiritual.

comprende, por tanto, que el «sello» (σφραγίς) se convierta pronto en una importante designación de la que se servía la Iglesia antigua para indicar el bautismo, y, a partir del siglo tercero, también para designar la acción posbautismal de la signación o sello (como elemento del posterior rito de la confirmación)[13]. Este es un indicio más de que la confirmación, tanto en su sentido como en su evolución ritual, hay que verla como fruto del desarrollo de la celebración bautismal.

2. Otro punto de apoyo en el Nuevo Testamento para explicar el desarrollo del sacramento de la confirmación (el más usado posteriormente en la fundamentación de este sacramento) es la imposición de manos de los apóstoles, mencionada en los Hch. (8,14-17; 19,1-7), en orden a la recepción del Espíritu Santo. En ambos lugares se habla de creyentes que únicamente habían sido bautizados y por tanto aún no habían recibido el Espíritu Santo. Sólo por la imposición de las manos de los apóstoles vino el Espíritu Santo sobre ellos. ¿Se puede deducir de aquí que no es el bautismo, sino únicamente la imposición de manos (la ulterior confirmación) lo que confiere el Espíritu Santo? No tenemos más remedio que estudiar más atentamente estos textos.

Los lugares citados (Hch 8,14-17; 19,1-7) no nos permiten concluir qué es lo que el bautismo cristiano, tomado en sí y en su pleno sentido, pueda comunicar o no (por ejemplo, el Espíritu Santo, que sólo se comunicaría por la imposición de manos). Un análisis preciso de los textos[14]no justifica la contraposición: bautismo cristiano y sus efectos, por un lado - imposición de manos y sus efectos, por otro. Más bien se trata de contraponer cristianos privados, peculiares o completamente irregulares, es decir, fundaciones de comunidades quasi-cristianas (la comunidad de Felipe en Samaría y los discípulos de Efeso), de una parte, y la plena integración eclesial de dichas comunidades en la única Iglesia apostólica, de otra. Sólo pertenece verdaderamente a la única Iglesia apostólica, lugar de la actuación del Espíritu Santo, quien se somete a la autoridad de los apóstoles de Jerusalén. Esta es la afirmación fundamental de estos textos.

Felipe no fue enviado ni estaba legitimado para la actividad misional. Fue a causa de la persecución como él comenzó tal actividad, bautizó y fundó comunidades, que nacían, por tanto, de una iniciativa «privada» aún no autorizada por los apóstoles. Este es el horizonte de los Hechos de los Apóstoles. Hasta entonces, la Iglesia apostólica no había rebasado los límites del territorio judío, y Samaría era, no sólo geográfi-

[13] Cf. J. Haspecker, *Sphragis; Siegel:* LThK IX, 963ss; 740ss.

[14] Cf. E. Käsemann, *Die Johannesjünger in Ephesus: Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga[4]1965), 158-168 (trad. española: *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978); E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga[5]1965); J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistempfang? - Zum Verhältnis von Taufe und Firmung* (Friburgo 1974) especialmente pp. 84-96. Contra esta explicación (o quizá desconociéndola), H. Mühlen, *Die Firmung als geschichtliche Fortdauer der urkirchlichen Geisterfahrung,* en P. Nordhues/H. Petri, 100-124 (especialmente pp. 106; 112) ofrece otra interpretación (¿anticuada?) de la imposición de manos en los Hechos de los Apóstoles.

camente, sino también desde el punto de vista teológico-eclesiológico, otro país. Por eso, era necesaria una intervención apostólica. Y en Efeso se trataba de un grupo extraeclesial de discípulos de Juan o de cristianos peculiares. Así, el bautismo no podía transmitir lo mismo que en la Iglesia apostólica —lugar de la acción del Espíritu Santo—, es decir, el don del Espíritu Santo. Los apóstoles deberían, por tanto, hacer una visita a la nueva fundación de Samaría (igual que Pablo a Efeso) para «acogerles en la comunión de la Iglesia apostólica. Cuando esto sucede, se concede el Espíritu a los samaritanos, e igualmente a los discípulos de Efeso, ya que tal concesión sólo se concibe en el ámbito de la comunión apostólica. Así hay que entender la expresión 'sólo bautizados'»[15].

Este punto de vista se reafirma al constatar que en la administración del bautismo dentro de la Iglesia apostólica y bajo la autoridad de los apóstoles, donde, por tanto, el bautismo pudo desarrollar desde el principio su eficacia de «transmisión del Espíritu», los Hechos de los Apóstoles (!), no aluden a una imposición de manos (especialmente Hch 2,38.41)[16].

Para Lucas estas consideraciones no son de un interés meramente histórico retrospectivo, sino que tienen significación teológica y eclesial en las controversias de la Iglesia de su tiempo con grupos heréticos y cismáticos. Estas controversias teológicas y la correspondiente reelaboración de los relatos explican también algunas contradicciones históricas en los textos. El propósito de Lucas no es dar a la imposición de manos y a sus efectos mayor importancia que al bautismo, sino resaltar la significación de los apóstoles en la Iglesia primitiva. Por consiguiente, no es tanto una cuestión de teología sacramentaria (¿con qué acción litúrgica tenemos que relacionar el Espíritu Santo?), sino, más bien, un problema eclesiológico (¿dónde está la verdadera Iglesia, la del Espíritu?). Por tanto, Lucas no ha pretendido en dichos pasajes que la imposición de manos reciba mayor importancia y que el bautismo aparezca como sin valor ni eficacia (en cuanto a la transmisión del Espíritu), lo que iría en contra de toda la perspectiva de los Hechos de los Apóstoles, según la cual, al igual que en el resto del Nuevo Testamento, se entiende el bautismo como investidura del Espíritu. Esta tensión dialéctica la encontramos de algún modo incluso en los dos textos mencionados. Si en Hch 19,1-7, la concesión del Espíritu parece atribuirse más a la imposi-

[15] E. Käsemann, *op. cit.*, 165.

[16] Así interpretados, estos «casos» indican cierta semejanza con las situaciones en la controversia de los herejes sobre el bautismo (cf. MS V, 148, R. Schulte) o en la disputa con los donatistas. Aquí los herejes, como los «sólo bautizados», fueron acogidos en la Iglesia católica mediante la imposición de manos (rito de reconciliación, no de confirmación). Existía el convencimiento de que esos herejes no poseen el Espíritu Santo, y no porque les faltase un rito de confirmación, sino porque en la herejía no puede estar el Espíritu Santo. Sólo después de reconciliarse con la Iglesia verdadera (la Iglesia del Espíritu Santo) reciben el Espíritu (a pesar de que ya antes estaban 'válidamente' bautizados). Cf. a este respecto la 'discusión sobre la confirmación' en K. Rahner: *Schriften* XI, 229-249.

ción de manos que al bautismo, la pregunta de Pablo que precede muestra de nuevo la estrecha vinculación del bautismo con la concesión del Espíritu: Pablo se da cuenta de que estos fieles no conocen ni han recibido el Espíritu Santo e inmediatamente les pregunta acerca del bautismo, notoriamente en el convencimiento de que la ausencia del don del Espíritu es señal de que el bautismo no se había recibido correctamente.

En todo caso, no sería lícito querer juzgar en base a tales situaciones de excepción (¡y sólo a partir de dos textos!) el significado del bautismo cristiano en general y el de la imposición de manos que sigue al rito bautismal.

Pero sí se puede deducir de ambos textos que no era costumbre general en las Iglesias conocidas por Lucas el imponer las manos junto con el bautismo. No se puede precisar con seguridad si la imposición de manos seguía al bautismo únicamente en casos de excepción (como los antes descritos) y tampoco los procedimientos que se seguían para determinar estos casos. En todo caso, la imposición de manos ocupa siempre un lugar secundario, subordinado al bautismo.

Dada la circunstancia de que la imposición de manos aparece en el Nuevo Testamento en contextos diversos, cuyo sentido no siempre es fácil descubrir, hay que tener cuidado de no encuadrar exactamente las imposiciones de manos en los esquemas usuales de nuestra teología sacramentaria.

La imposición de manos era ya en el Antiguo Testamento una acción simbólica de significados diversos. Es también usual en el tiempo de Jesús y fue utilizada por El mismo como gesto de bendición (Mc 10,16) y de curación de enfermos (Lc 13,13; Mc 8,23ss., entre otros). También en la Iglesia neotestamentaria se da la imposición de manos con significaciones varias: hubo imposición de manos para la curación de enfermos (por ejemplo, Mc 16,18; Hch 9,12; 28,8). Podía ser signo de misión y de encomienda de un ministerio (Hch 6,6; 13,3; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6s). Incluso la imposición de manos de 1 Tim 5,22, de acuerdo con su contexto, hay que entenderla como encargo de un ministerio antes que como rito penitencial, tanto más cuanto que el uso de la imposición de manos en la reconciliación no se consolida con claridad hasta el siglo tercero. Y, por último, existió la imposición de manos en relación con la iniciación cristiana (Hch 8,17; 19,6; e incluso Heb 6,2). El hecho de que la imposición de manos era un uso judío veterotestamentario y que sólo se encuentra en determinados escritos del Nuevo Testamento que reflejan un ambiente judeo-cristiano o una época relativamente tardía (Hechos, Cartas Pastorales, Hebreos; y como investidura del Espíritu en dos o quizá en tres pasajes), teniendo en cuenta que nunca aparece en las cartas de Pablo[17], permite plantear

[17] Debemos suponer que en las comunidades paulinas se practicaba el bautismo, pero probablemente no la imposición de manos. No aparece en Pablo (en sus cartas auténticas) ningún indicio de la imposición de manos. La opinión de B. Neunheuser (*op. cit.*, 8) y de

la siguiente hipótesis: en comunidades judeocristianas (¿algunas o la mayoría?) se practicó la imposición de manos, entre otras cosas, también en relación con el bautismo como signo especial de la investidura del Espíritu. Las comunidades cristianas procedentes del paganismo (las paulinas, por ejemplo), al menos al principio, no conocían la imposición de manos y utilizaban únicamente el bautismo como rito de iniciación. Sólo más tarde, pasado ya el período del Nuevo Testamento, fueron añadiéndose lentamente nuevos elementos a la celebración de la iniciación.

d) Consecuencias de la doctrina y de la práctica neotestamentaria.

En el Nuevo Testamento, el bautismo, como sacramento fundamental de la iniciación, era también celebración de la investidura del Espíritu. Pero en el proceso de la iniciación, junto al bautismo, era corriente la imposición de manos en algunas partes de la Iglesia (judeocristianas sobre todo) o en determinadas situaciones, con un significado específico de investidura del Espíritu. Más adelante, la riqueza teológica y espiritual de la celebración del bautismo (en especial la idea de la unción y el sello en el Espíritu Santo) forzó un ulterior desarrollo ritual de la celebración de la iniciación, tal como fue apareciendo progresivamente en el tiempo posterior al Nuevo Testamento.

2. *Celebración de la iniciación en la Iglesia antigua (celebración bautismal)*

No se trata aquí de estudiar el bautismo[18], sino de ver cómo la confirmación va surgiendo lentamente de la celebración bautismal de la Iglesia primitiva.

En la Iglesia primitiva y hasta entrada la alta Edad Media no hubo —ni en Oriente ni en Occidente— una celebración peculiar de la confirmación. Tampoco existía en este tiempo la idea de que la celebración única de la iniciación abarcase dos sacramentos distintos (lo que sería proyección retrospectiva de una posterior teología de los sacramentos). En el curso de su desarrollo histórico, la celebración única del bautismo se configura en formas variadas y con diversos acentos. Pero no como una celebración dividida claramente en dos partes, sino en varias más.

A esto corresponden también una teología y espiritualidad de la ce-

A. Benning (*Gabe des Geistes. Zur Theologie und Katechese des Firmsakramentes* [Kevelaer 1972] 2), que se apoya en las imposiciones de manos de Pablo descritas en los Hechos de los Apóstoles, no puede aceptarse. Su teoría es que Pablo practicó la imposición de manos después del bautismo, pero no lo refleja expresamente en sus cartas. Se toma la información de los Hechos (relativamente tardía e «interesada» desde el punto de vista eclesiológico) como un auténtico dato histórico y no como reflejo de la praxis de las comunidades lucanas posteriores a Pablo.

[18] Cf. MS V, 126-166 (R. Schulte).

lebración completa. Ya hemos expuesto la variedad de sentido y significación del rito único del bautismo o iniciación, así como los diversos aspectos de su eficacia sacramental (incluida la transmisión del Espíritu). Esto significa ciertamente que cada unidad parcial del rito ofrece un matiz especial de sentido o significación.

En la celebración conjunta del bautismo, el baño de agua constituye el núcleo del rito, al que siguen (o, algunas veces, preparan) otros ritos, especialmente unciones, imposiciones de manos, signación (sello) con la señal de la cruz. No es posible establecer con certeza cuándo y cómo entraron estos ritos parciales en la liturgia bautismal. La imposición de manos era ya conocida en el tiempo neotestamentario, al menos en ciertas Iglesias, como rito del proceso de la iniciación. La unción y el sello, o signación, eran corrientes en la liturgia primitiva, como expresión ritual de la unción y el sello espirituales e internos. Es significativo que el «sello» (σφραγίς), que al principio era un modo de designar al bautismo y su celebración, con el tiempo es entendido como un rito parcial dentro de la ceremonia de la iniciación. Estos ritos no siempre son los mismos en número y disposición. Es de destacar, a este respecto, la diferencia entre las liturgias orientales y occidentales. La participación de los nuevos bautizados en la celebración eucarística constituía la conclusión de la iniciación[19].

Algunas ampliaciones sobre lo dicho:

a) Entre los testimonios del siglo segundo, la Didajé[20], la Carta de Bernabé[21], Justino[22], el Pastor de Hermas[23] y —ya en el paso al siglo III— Clemente de Alejandría explican el bautismo y su liturgia como bautismo de agua y, en parte, también su efecto de transmitir el Espíritu, pero no informan (¿no saben?) sobre otros ritos de la ceremonia de la iniciación.

b) En la transición al siglo III se informa de estos ritos por primera vez. Orígenes aplica el término «bautismo» también a la unción: «Somos bautizados en agua y crisma visibles, según la forma transmitida a las Iglesias»[24]. Y señala expresamente la relación entre bautismo y transmisión del Espíritu: «El Espíritu, que al inicio de la creación flotaba sobre las aguas, hace de este baño un baño del nuevo nacimiento por la renovación en el Espíritu Santo»[25].

A principios del siglo III, Hipólito de Roma ofrece una descripción detenida de la celebración bautismal de la Iglesia romana. Después de

[19] Cf. para el conjunto B. Neunheuser, *op. cit.*; J. Amougou-Atangana, *op. cit.*; P. Fransen, *Confirmación:* SM I, 912-925; H. Küng, *Die Firmung als Vollendung der Taufe:* ThQ 154 (1974) 26-47.

[20] Cap. 7: R 4.

[21] Cap. 11: PG 2, 756-760.

[22] *Apol.* I, 61: PG 6,420s.

[23] Entre otros: Lib. III, *Similitudo* 9,16: PG 6,995s.

[24] *In Rom. comm.* V, 8: PG 14, 1038.

[25] *In Joann. comm.* VI, 23: PG 14, 236-269.

exponer con detalle la acción propiamente bautismal como triple inmersión acompañada de confesión de fe, dice refiriéndose al nuevo bautizado: «Una vez que ha subido, es ungido con aceite por el sacerdote, el cual dice mientras tanto: Yo te unjo con óleo santo en nombre de Jesucristo. Después cada uno se seca, se viste y entra en la Iglesia. El obispo extiende la mano sobre ellos y pronuncia la invocación: Señor Dios, tú les has hecho dignos de alcanzar el perdón de los pecados mediante el baño en el Espíritu Santo del nuevo nacimiento. Envía sobre ellos tu gracia, para que te sirvan según tu voluntad, que tuya es la gloria, Padre e Hijo con el Espíritu Santo en la Iglesia santa, ahora y por todos los siglos. Amén. Luego, el obispo derrama con la mano aceite consagrado sobre sus cabezas, y dice: Yo te unjo con óleo santo en el Señor, el Padre todopoderoso, Cristo Jesús y el Espíritu Santo. Y signando su frente *(consignans)* le da el beso de la paz diciendo: El Señor esté contigo»[26]. Los ritos de iniciación son, por tanto, en Hipólito: bautismo, unción, imposición de manos, nueva unción, signación y beso de la paz. Hay que destacar que aquí aparecen por vez primera las dos unciones tras el bautismo (las llamadas unciones posbautismales), las cuales tendrán importancia en el desarrollo del sacramento de la confirmación. Hay que observar también que, en Hipólito, no se trata de una imposición de manos propiamente dicha, sino que el obispo extiende las manos sobre todos los nuevos bautizados en conjunto. Esto se desprende del plural de la fórmula que acompaña (ellos), a diferencia de la fórmula de las dos unciones, que está en singular (tú).

Pero lo que tiene mayor importancia para nuestro objeto es la significación y eficacia que corresponde a cada uno de los ritos. Según las expresiones litúrgicas, ninguno de los ritos posbautismales tiene la significación específica de otorgar el Espíritu. La primera unción (hecha por el presbítero) es en nombre de Cristo. En la imposición (o extensión) de manos se pide al Señor y Dios enviar su gracia sobre los recién bautizados.

La segunda unción (episcopal) tampoco se relaciona específicamente con el Espíritu Santo, sino que, como el bautismo, se realiza en nombre del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Un lugar en que se destaca la figura del Espíritu Santo se refiere al bautismo como baño del nuevo nacimiento en el Espíritu Santo. La unidad e interdependencia de toda la celebración son evidentes, así como el lugar preeminente que ocupa el rito bautismal. En Hipólito no se puede hablar de un rito para la transmisión del Espíritu después del bautismo y tampoco separado e independiente del mismo. Aquí aparece clara la problemática del desarrollo posterior de la confirmación: por un lado, en Hipólito se encuentran los principales ritos de la celebración posterior de la confirmación (imposición de manos y unción), por lo que la ulterior teología de la confirmación se apoyará, entre otros, también expresamente en Hipólito; por otro lado, sin embargo, no puede hallarse aquí lo decisivo de dicha

[26] *Traditio apostolica* 35. Cf. B. Neunheuser, *op. cit.*, 25s.

teología: un rito especial después del bautismo para la transmisión del Espíritu.

De la misma época, principios del siglo III, procede también el relato de Tertuliano sobre la iniciación cristiana, a la que en conjunto denomina «bautismo» *(De baptismo)*, y comprende el baño de agua, la unción y la imposición de manos[27]. Tertuliano atribuye la transmisión del Espíritu al bautismo cristiano como tal, pero en él concibe la imposición de manos como rito específico de dicha transmisión. A imitación del bautismo de Jesús, sobre quien viene el Espíritu Santo después que sale del agua del Jordán, dice Tertuliano que nosotros no adquirimos el Espíritu Santo en el agua, sino que en ella somos preparados para su recepción posterior[28]. En otro escrito menciona también una *signatio* (signación o sello)[29]. Se puede decir, en resumen, que tampoco en Tertuliano se pone en duda la unidad de la celebración bautismal y su sentido global (incluyendo, entre otros, la transmisión del Espíritu), destacando claramente esta significación de comunicar el Espíritu en la imposición de manos.

En la «controversia sobre el bautismo de los herejes»[30], a mediados del siglo III, creció el convencimiento (sobre todo por parte romana) de que entre los herejes podían darse bautismos válidos, pero sin la posesión del Espíritu Santo (Espíritu de justificación y de estado de gracia). Esto no quería decir que, según la concepción romana, la recepción del Espíritu Santo requiriese otra acción sacramental distinta del bautismo, sino únicamente que en la herejía no podía darse el Espíritu Santo (y, por tanto, tampoco un bautismo santificante). Por esta razón la imposición de manos para la reconciliación, con la que los herejes bautizados, según el uso romano, eran aceptados en la Iglesia y entraban en el ámbito de acción del Espíritu Santo, hay que considerarla como rito penitencial y no como parte de la iniciación en el sentido de la confirmación[31].

La posición contraria, encabezada por Cipriano, según la cual los herejes debían ser bautizados de nuevo, afirmaba: «No hay bautismo sin Espíritu Santo» (baptisma esse sine Spiritu non potest)[32]. Ciertamente Roma también propugnaba esta correspondencia entre el bautismo y el Espíritu Santo siempre que se tratara del bautismo de la Iglesia, administrado en ella y en el Espíritu Santo. La diferencia se daba sólo en caso de herejía: entonces, según Cipriano, no sólo se pierde el Espíritu Santo (cosa que también en Roma admitía Esteban I), sino la

[27] *De baptismo*, cap. 6-8: PL 1, 1314-1318.
[28] *Op. cit.*, cf. caps. 10 y 5 con 6 y 8.
[29] *De carn. resurr.* 8: PL 2, 806.
[30] Cf. MS V, 148ss. (R. Schulte).
[31] Sobre la discusión al respecto, cf. K. Rahner: *Schriften* XI, 229-249.
[32] Ep. 74,5: PL 3, 1177ss.

misma validez del bautismo, por lo que se hacía necesario un nuevo bautismo.

Para Esteban I, el bautismo administrado en forma adecuada es válido de una vez para siempre; pero, según su opinión, la acción del Espíritu Santo no comienza hasta la admisión en la Iglesia verdadera. Por lo demás, Cipriano, tratando del bautismo eclesial, habla expresamente de la imposición de manos para comunicar el Espíritu, de acuerdo con Hch 8.

c) Los testimonios de los siglos IV y V describen la celebración primitiva de la iniciación en términos fundamentalmente idénticos a los de la Iglesia antigua.

Ambrosio, tras una larga exposición del misterio del bautismo, habla muy brevemente del *signaculum spiritale*, el sello, que es visto como signación con la señal de la cruz e incluso como unción, y que comunica los dones del Espíritu[33]. Ambrosio no menciona la imposición de manos, que en Milán (y en todo el norte de Italia) no era usual al parecer[34]. Sin embargo, según Ambrosio, el rito de la iniciación cristiana incluía el lavatorio de los pies, mediante el cual se borraría el pecado original.

Jerónimo conoce y reconoce la imposición de manos (episcopal) como rito posbautismal de la Iglesia con la función de comunicar el Espíritu. Pero relativiza la importancia del mismo, en cuanto destaca sin ambages que el Espíritu se otorga en el verdadero bautismo[35].

Según Agustín, la iniciación comprende el bautismo de agua y, estrechamente unida a él, la unción, a la cual (junto con el bautismo) se atribuye la comunicación del Espíritu. A esta parte primera, y separada de ella mediante la entrega de la vestidura blanca, sigue la imposición de manos con el significado de comunicar el don del Espíritu. A continuación viene la *consignatio* o signación. En relación con la posterior teología de la confirmación hay que mencionar algunas curiosas consideraciones de Agustín. En primer lugar, es de la opinión (lo mismo que Juan Crisóstomo)[36] de que los dones del Espíritu, comunicados por la imposición de manos en Hechos 8, son los dones extraordinarios de lenguas de los primeros tiempos. Sin embargo, en su teología del bautismo y la iniciación, es el Espíritu de amor lo que se comunica, la *caritas* (en el sentido de gracia justificante). Los herejes no poseen este Espíritu de amor, aunque hayan sido válidamente bautizados, pero lo reciben mediante la imposición de manos al entrar en la comunión de la Iglesia. La imposición de manos, a diferencia del bautismo, puede repe-

[33] PL 16, 491; 453. Cf. J. Amougou-Atangana *(op. cit.*, 201-203.)

[34] Cf. P. Fransen *(op. cit.)*. Opina en contra R. Béraudy, *Die christl. Initiation:* A. G. Martimort (ed.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft* II (Friburgo 1965) 88, el cual (¡sin pruebas directas!) admite la existencia de una imposición de manos en Milán.

[35] *Contra Luciferanos* 7-10 (especialmente 9): PL 23, 169-173. Cf. J. Amougou-Atangana, *op. cit.* 204.

[36] Cf. J. Amougou-Atangana, *op. cit.* 188s, 205s.

tirse, pues no es otra cosa que una oración sobre las personas[37]. Sin embargo, esta referencia a la posibilidad de repetir la imposición de manos no puede interpretarse como afirmación válida para el sacramento de la confirmación. En correspondencia con la teología y la praxis de la época, Agustín habla de imposición de manos en un sentido impreciso y no diferenciado y no distingue claramente entre la «acostumbrada» imposición posbautismal de la iniciación y la de la reconciliación para la aceptación de los herejes en la Iglesia o quizá otras formas de imposición de manos. Agustín tiene una teología clara del bautismo, pero tiene todavía una visión confusa de los ritos que le siguen, de modo que en los ritos de iniciación no es posible reconocer, ni teológica ni litúrgicamente, una acción ritual que se refiera claramente a la confirmación.

Uno de los testigos más importantes de la teología y de la praxis de la iniciación en el mundo oriental del siglo IV es Cirilo de Jerusalén. El agua del bautismo no debe ser considerada en su carácter de agua corriente, sino en relación con la gracia del Espíritu que se comunica en el agua.

También él enumera entre los efectos del bautismo el don del Espíritu Santo[38]: «Adviértase justamente que el bautismo no sólo limpia los pecados y otorga el don del Espíritu Santo, sino que es también una configuración con los padecimientos de Cristo»[39]. Además, el mismo aceite de la unción, el *myron*, está lleno del Espíritu, santificado. La unción, en cuanto transmisión del Espíritu, nos hace partícipes de la realidad de Cristo, el Ungido. La imposición de manos unida a la unción no es conocida por Cirilo (y lo mismo hay que decir de toda la teología y praxis orientales, con excepción, quizá, de Alejandría). Cirilo llama «bautismo» a toda la ceremonia de iniciación, que lleva consigo el perdón de los pecados, el nuevo nacimiento y la comunicación del Espíritu[40].

En la liturgia siria encontramos una fórmula especial de iniciación, conocida a través de Efrén y de Teodoro de Mopsuestia. «Antes» del bautismo de agua tiene lugar una unción con aceite; al bautismo le sigue una *signatio* —aunque comienza en una época más avanzada— (Efrén mismo no lo menciona). Por consiguiente, la liturgia siria no conoce la unción posterior al bautismo, sino únicamente, y como evolución posterior, la señal de la cruz que se hace en la frente para concluir el rito[41].

Por lo demás, la historia de la iniciación del período patrístico posterior no aporta sustancialmente elementos nuevos. La celebración de la iniciación conserva su unidad sustancial (sobre la separación del rito de confirmación, cf. más adelante); no obstante, los ritos que acompañan

[37] Cf. *De bapt. contra Donatistas* III, 16: PL 43, 148s. Cf. también B. Neunheuser, *op. cit.*, 56-58.

[38] *Cat. III*, 3: PG 33, 429.

[39] *Cat. mist. II*, 6: PG 33, 1081.

[40] Cf. B. Neunheuser, *op. cit.*, 63s.

[41] Cf. *op. cit.*, 67-70; R. Béraudy, *op. cit.* 85-87.

al del bautismo van adquiriendo cierta autonomía y una significación específica —si bien no siempre entendida del mismo modo— en el sentido de la comunicación del Espíritu. La teología de la iniciación siguió siendo, en esencia, teología del bautismo en sentido amplio.

Con respecto al término confirmación, problablemente es asumido por la teología y el lenguaje de la Iglesia en el sentido bíblico de fortalecimiento y consolidación (por ejemplo, 2 Cor 1,21ss). Ambrosio, por ejemplo, en una fórmula trinitaria (relacionando directamente la «confirmatio» con Cristo, en vez de con el Espíritu Santo), habla de la signación por Dios Padre, de la confortación por Cristo, el Señor y de la prenda del Espíritu Santo[42].

El concilio de Riez, en el año 439, y el primero de Orange, en 441, en un contexto de normas disciplinarias utilizan el término *confirmatio* para designar la administración de los ritos posbautismales por el obispo, sentido que se haría común en el lenguaje de la Iglesia.

Sobre las diferencias entre los ritos posbautismales se puede decir, en resumen, que la imposición de manos tenía importancia, sobre todo, en la liturgia romana (y quizá en la alejandrina). Por el contrario, en Oriente (excepto, acaso Egipto), Italia del norte (especialmente Milán) y las Galias se practicaba sólo (o principalmente) la unción. En la liturgia oriental la unción sigue siendo el rito posbautismal propiamente dicho. Con la extensión a Europa de la liturgia romana, la unción adquiere (por influencia de las Galias) una importancia mayor que la imposición de manos, a pesar de que más tarde (en el siglo XI) hubo un esfuerzo por restablecer el antiguo rito romano con la imposición individual de las manos o su extensión sobre el grupo[43]. Más adelante, en los documentos oficiales se mencionan ambos ritos; así se lee, por ejemplo, en la confesión de fe de Miguel Paleólogo: «El sacramento de la confirmación se administra por la imposición de manos del obispo, mientras son ungidos los bautizados»[44]. En la alta escolástica, hasta el Concilio de Trento, se considera la unción como el único elemento esencial del sacramento de la confirmación. Esta es también la postura del Concilio de Florencia en 1439. Cuando, a finales del siglo XV, Inocencio VIII impuso el Pontifical de Durando de Mende para dar unidad a la confirmación, desapareció completamente la imposición de manos y se impuso la unción[45]. Benedicto XIV, en el siglo XVIII, intenta restaurar de algún modo la pérdida de la imposición de manos mandando a los que administren la confirmación que, durante la signación con el crisma, coloquen a la vez la mano derecha sobre la cabeza del confirmando[46].

No existió en Occidente una fórmula unificada para la imposición

[42] Cf. *De myster.* 7,42: PL 16, 419.

[43] Cf. P. Fransen, *op. cit.*, 915; R. Béraudy, *op. cit.*, 93s.

[44] DS 860.

[45] Cf. P. Fransen, *op. cit.*, 916; H. Küng, *Die Firmung*, op. cit., 32.

[46] Cf. J. Amougou-Atangana, *op. cit.*, 226.

de manos o unción[47]. De Oriente, sin embargo, conocemos la antigua fórmula (ya utilizada en los siglos IV y V) «sello de los dones del Espíritu Santo»[48], que ahora vuelve a emplearse en el nuevo rito romano de la confirmación.

Si se observa la evolución de la iniciación cristiana de los primeros siglos en lo referente al sacramento de la confirmación, llegamos a la conclusión de que en la teología y la praxis de la época no existe un sacramento de la confirmación propiamente dicho, en el sentido de la posterior doctrina sacramental católico-romana. Con la práctica de celebrar por separado la confirmación y con la rígida doctrina sacramental desarrollada desde la escolástica (enumeración completa de los sacramentos, fijación de la materia, la forma y la eficacia de cada uno de ellos) se crean las condiciones para la clásica doctrina católica. Ciertamente no se puede decir que la doctrina y praxis del primer milenio defendían la idea de la no existencia de un sacramento de la confirmación o que la iniciación constituía un único sacramento. Una cuestión así formulada no era entonces todavía actual ni posible. Lo único que podemos decir es que los elementos de los que se forma la liturgia de la confirmación ya existían en la iniciación cristiana antigua, si bien con distintas formas y significados en las diferentes épocas y lugares.

3. *La celebración independiente de la confirmación en la Iglesia occidental desde la Edad Media*

Hacia el siglo XI encontramos en Occidente (y sólo allí) la praxis común de una celebración separada de la confirmación. La evolución hasta esta nueva práctica tiene causas y precedentes que se remontan muy atrás.

El principal precedente hay que verlo en la norma occidental (romana) de que sólo los obispos pueden administrar los ritos posbautismales de la iniciación (imposición de manos, unción, signación) y esto aunque el obispo (en casos excepcionales) no pueda asistir al bautismo. Así, por ejemplo, Inocencio I en su carta a Decencio de Gubio del año 416 dice: «En cuanto a la signación de los niños, sólo la puede practicar el obispo... Pues la facultad de sellar y comunicar el Espíritu Paráclito corresponde únicamente al obispo. Esto no sólo se desprende de la costumbre de la Iglesia, sino también de los Hechos de los Apóstoles, donde se narra cómo Pedro y Juan fueron enviados a dispensar el Espíritu Santo a los bautizados»[49]. Cuando los sacerdotes bautizan —se explicita en dicha carta—, en presencia o no del obispo, pueden ungir a los bautizados con crisma que haya sido consagrado por el obispo (primera unción posbautismal), pero no les es permitido signar en la frente

[47] Cf. *op. cit.*, 231-236.

[48] Cf. B. Neunheuser, *op. cit.*, 72,107.

[49] DS 215. De forma parecida el concilio de Sevilla (618). Cf. R. Béraudy, *op. cit.*, 91.

con este óleo, lo que exclusivamente corresponde a los obispos, que son quienes comunican el Paráclito.

La diferenciación entre las partes de la iniciación que pueden administrar los sacerdotes y las reservadas al obispo sienta el precedente de una posterior separación en dos actos, a pesar de que entonces se tratara de una celebración única y aún no se había planteado la cuestión de un sacramento autónomo de la confirmación. Al principio, esta separación se hizo efectiva para los bautismos en caso de urgencia, siendo necesario suplir más tarde los ritos que entonces no se podían celebrar[50]. Por lo demás, en las ciudades con residencia episcopal, este problema era menos frecuente. En Roma, desde el siglo VII al IX, todavía se administraban el bautismo, la imposición de manos y la signación en una sola celebración, sobre todo en las noches de Pascua y Pentecostés, con presencia del obispo (a pesar de que los bautizados eran niños en su mayoría)[51]. Pero en las zonas rurales el obispo podía estar presente cada vez menos en los bautismos administrados por sacerdotes o diáconos. Y no era posible postergar estos bautizos hasta que pudiese asistir el obispo, dada la rigurosa obligación de bautizar a los pequeños lo antes posible. «El creciente número de bautismos, la multiplicación de iglesias y la gran proporción de bautismos de niños impedía que el obispo administrara personalmente la iniciación a todos sus fieles, como era norma en la antigüedad»[52]. Así, en el caso de estos bautizados se daba una separación entre el bautismo y la confirmación posterior. Los cánones del Sínodo de Elvira, hacia el año 300, establecen para los bautizados en caso de necesidad y para los que, en ausencia del obispo, lo fueran por un sacerdote o un diácono, que deben ser llevados ante el obispo, para que éste complete los bautismos mediante la imposición de manos y termine el rito con su bendición[53].

Pero esto todavía no suponía necesariamente celebraciones autónomas e independientes de la confirmación. En realidad, los bautizados aún sin confirmar eran llamados a la celebración íntegra de la iniciación, en la cual, bajo la presidencia del obispo, eran bautizados y confirmados otros fieles (los catecúmenos) y así recibían de manos del obispo los ritos que les faltaban (o sea, la confirmación).

Hacia el siglo IX comenzó la celebración separada de la confirmación, elaborándose para estos ritos (imposición de manos —donde ésta existía—, unción y signación) textos iniciales y conclusivos[54]. Pero esto

[50] Cf. Eusebio, *His. Eccl. VI*, 43: PG 20, 623.

[51] Cf., por ejemplo, *Sacr. Gelas.* I, 44: PL 74, 1112. Cf. R. Béraudy, *op. cit.* 92.

[52] R. Béraudy, *op. cit.*, 91.

[53] Cf. Can. 38 y 77: DS 120 y 121. De la necesidad de suplir los ritos posbautismales y de la importancia y dignidad de los mismos que ello implica no se puede deducir que fueran considerados como verdadero sacramento (en el sentido de la noción posterior). Esta suplencia se puede comparar (aunque no identificar) con la actual de los ritos bautismales después de un bautismo de urgencia. Cf. *Die Feier der Kindertaufe* (Einsiedeln 1971) 14 (nota preliminar n. 19).

[54] Cf. R. Béraudy, *op. cit.*, 90.

no quiere decir que separar del bautismo los ritos de la confirmación fuera considerado como normal y correcto. «Este desdoblamiento de la iniciación no fue aprobado al principio. En general, los bautizados debían recibir también en el mismo día la unción y la imposición de manos. Para las comunidades más alejadas se prolongó el plazo a una semana, de forma que la 'confirmación' debía celebrarse entre el domingo de Pascua y el Domingo in Albis. Cuando esta obligación resultó impracticable, se mantuvo al menos el principio de que la confirmación no podía postergarse más allá de lo preciso para poder llegar hasta el obispo»[55]. Pero a pesar de este reconocido carácter de excepción de la administración aislada de la confirmación, era inevitable que esta normativa occidental condujese a una separación generalizada del bautismo y la confirmación en celebraciones distintas; esta praxis ya era normal en los siglos XI y XII.

Desde el concilio Lateranense IV, en 1215, era cada vez más corriente esperar hasta los cuatro o los siete años para recibir la confirmación[56].

En relación con la celebración independiente de la confirmación, también se crea en Occidente, desligada de la teología bautismal, una teología peculiar de la confirmación, que, por otra parte, no resulta muy convincente. «La baja escolástica aparece un poco desorientada en su primera confrontación con la confirmación como sacramento independiente. Todos los esfuerzos de su reflexión teológica se encaminan a precisar la gracia especial que distingue este sacramento del bautismo y la eucaristía. El círculo del Pseudo-Melquíades[57] trata por todos los medios de acentuar la significación de un aspecto secundario de la tradición antigua, la famosa *gratia ad robur,* pues no se daban por satisfechos con el modesto *augmentum gratiae*[58]. Sin conexión con la tradición patrística, «se sostiene que la confirmación fortalece al cristiano para el combate (la confirmación como armadura del soldado de Cristo). Un *augmentum gratiae,* por tanto, para esta vida, que más tarde Amalario de Metz interpretará también como *augmentum gloriae* para la vida futura»[59]. Esta confusión y desamparo de la escolástica son, por lo demás, un buen signo de sinceridad teológica. Pues «montar» sobre una praxis surgida por motivos diversos, o por simple casualidad histórica, una teología demasiado «concluyente» sería altamente sospechoso de ideología.

Tomás de Aquino, en analogía con el crecimiento físico, considera

[55] J. Amougou-Atangana, *op. cit.,* 213.

[56] Cf. R. Béraudy, *op. cit.,* 42.

[57] El *Decretum Gratiani* (siglo XII) atribuye al papa Melquíades (según LThK VII, 421, nombre erróneo del papa Miltíades del siglo IV), en varios de sus cánones, ciertas orientaciones teológicas sobre la «confirmación».

[58] P. Fransen, *op. cit.,* 917.

[59] H. Küng, *op. cit.,* 31.

la confirmación como sacramento del crecimiento espiritual (a diferencia del bautismo, nacimiento espiritual)[60].

Mencionemos aquí brevemente otras interpretaciones de la confirmación en el ámbito de la teología católica: sacramento que arma al caballero cristiano, de la madurez, de la mayoría de edad, consagración de la juventud, de la pubertad; pero también —especialmente en las últimas décadas— «sacramento de los laicos, del sacerdocio universal de *los fieles, de la ordenación laical, del apostolado seglar, de la acción católica*»[61]. Como ejemplo más reciente de interpretación teológica de la confirmación separada del bautismo mencionamos a H. Mühlen, quien dice que a la conversión y al bautismo de agua (para el perdón de los pecados), en cuanto hecho cristiano, *sigue* 'el bautismo del Espíritu' (el *kai* de Hch 2,38c es un *kai consecutivum*). En ningún pasaje del Nuevo Testamento se afirma que por el bautismo en cuanto tal se otorguen también a la vez los dones del Espíritu de Pentecostés, como el don de lenguas y los demás carismas... El bautismo es 'para el perdón de los pecados', mientras que los dones de Pentecostés se conceden en atención al servicio a los demás»[62]. Utiliza asimismo la conocida distinción tradicional entre la *gratia sanctificans* para la propia salvación (don del bautismo) y la *gratia gratis data* para el servicio a los demás (don de la confirmación)[63]. Tendremos ocasión de discutir con más detalle estas teologías de la confirmación en la parte sistemática (III) de este trabajo.

4. *Evolución histórica de la confirmación en el ámbito ecuménico*

a) Celebración de la iniciación en la Iglesia oriental.

La Iglesia oriental sigue un camino diferente del de Roma: los presbíteros podían administrar también los ritos posbautismales (la unción, sobre todo). La celebración de la iniciación mantiene su unidad hasta hoy y comprende el bautismo, la unción (y signación) y la recepción de la eucaristía. La diferencia de ritos posbautismales no sería una de las causas menores de esta diversidad de caminos. La imposición de manos, considerada como el aspecto principal en la Iglesia romana antigua, nos recuerda la de Hechos, que (sólo) realizaban los apóstoles. En consecuencia, únicamente a «los sucesores de los apóstoles», a los obispos,

[60] Cf. S. Th. III, q. 65, a. 1.

[61] H. Küng, *op. cit.*, 34.

[62] H. Mühlen, *Die Firmung*, op. cit., 110. Esta explicación de los datos del Nuevo Testamento defendida por Mühlen ha sido rebatida por H. Küng, J. Amougou-Atangana y también en lo que venimos diciendo.

[63] Cf. H. Mühlen, *op. cit.*, 113s. Como consecuencia extrema de la teología de la confirmación de Mühlen podría atribuirse lo carismático (considerado como entusiasmo y como servicio y testimonio en el Espíritu Santo) no a todos los cristianos bautizados, sino sólo a los confirmados (católicos y ortodoxos).

estaría reservada la imposición de manos (y demás ritos posbautismales).

En Oriente, donde no se practicaba la imposición de manos, sino la unción, no existía esa asociación de Hechos (o no era tan clara) y, por tanto, era comprensible que los sacerdotes pudieran administrar toda la iniciación (incluida la unción). Quedaba, no obstante, reservada a los obispos de la Iglesia oriental la consagración del santo *myron* (considerado muy importante por la teología oriental).

b) Rechazo de la confirmación como sacramento por parte de los Reformadores.

Los Reformadores señalan que el bautismo cristiano ya lo es en el Espíritu Santo (lo cual corresponde también al pensamiento católico). En un sacramento autónomo de la confirmación ven un desprestigio e infravaloración del bautismo. Pero, sobre todo, insisten en que en ningún lugar del Nuevo Testamento se habla de la institución de la confirmación por Jesucristo, lo que para ellos (y de una manera que hoy sonaría a 'biblicista') era condición indispensable para justificar todo sacramento cristiano.

Recordemos algunos textos ilustrativos. Lutero escribe: «Nosotros honramos sobremanera los sacramentos instituidos por Dios; pero no tenemos motivo alguno para contar entre ellos la confirmación... En ningún sitio leemos que Cristo anunciara cosa alguna sobre la confirmación... Es suficiente, por tanto, mantenerla como una costumbre de la Iglesia o un sacramental, al igual que otras ceremonias, como la bendición del agua y cosas parecidas»[64].

Melanchton enumera como verdaderos sacramentos el bautismo, la cena del Señor y la absolución. Y sigue: «Pero la 'confirmatio' y la extrema unción son ceremonias procedentes de los Padres antiguos y que ni siquiera han sido consideradas por la Iglesia como necesarias para la salvación, pues no responden a disposiciones o preceptos divinos. Es muy saludable, por ende, distinguir éstas de las antedichas, que sí han sido instituidas y mandadas por la palabra de Dios y cuentan con la aprobación divina»[65].

En la misma línea de razonamiento se mueve el ampliamente divulgado «ajuste de cuentas» de Calvino con la doctrina romana de la confirmación[66].

La confirmación que celebran las Iglesias evangélicas se trata al final de la parte sistemática.

El Concilio Tridentino reaccionó contra las afirmaciones y posturas

[64] *De captivitate babylonica* (WA 6,49s). Aquí citado según J. Amougou-Atangana, *op. cit.*, 283.

[65] Ph. Melanchton, *Apologie der Konfession: die Bekenntnischriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (Gotinga [4]1959) 292s.

[66] Cf. *Institution de la Religion Chrétienne* IV (Ginebra 1958) 422-428.

de los reformadores. Pero, desgraciadamente, no se llegó en este asunto a una «verdadera» discusión y, mucho menos, a un diálogo fructífero, entre las posiciones romana y reformadora. Tampoco «en Trento se tuvo conciencia de la complejidad exegética e histórica de la cuestión, a pesar de la interpelación de Lutero»[67]. El concilio recoge en varios cánones la postura católica; vamos a mencionar aquí dos de ellos:

«1. Quien diga que la confirmación de los bautizos es una ceremonia vacía y no un verdadero sacramento, o que antiguamente no ha sido sino una especie de catequesis, mediante la cual los jóvenes daban testimonio de su fe ante la Iglesia, sea anatema.

2. Quien diga que los que atribuyen al santo óleo de la confirmación un determinado poder hacen agravio al Espíritu Santo, sea anatema»[68].

La afirmaciones del Tridentino en su «contexto propio» (y dentro de una adecuada interpretación católica de los dogmas, que, entre otras cosas, se intenta en el apartado siguiente) son legítimas, justas e incluso obligatorias en la Iglesia. Pero su «formulación» es en verdad desagradable, equívoca y poco afortunada.

En estos términos se establecieron y permanecieron los puntos de vista divergentes de la Reforma y la Contrarreforma. Ni la teología apologética que siguió ni la ecuménica han logrado todavía eliminar las diferencias, como se verá al final de la parte sistemática.

III. REFLEXIONES SISTEMATICAS SOBRE EL SACRAMENTO DE LA CONFIRMACION

1. *La confirmación como sacramento*

Teniendo en cuenta la compleja historia de la iniciación cristiana y la aparición relativamente tardía de una celebración propia de la confirmación, no causará asombro que los reformadores y la teología evangélica posterior, aunque también en parte la teología católica, susciten cuestiones críticas respecto al sacramento de la confirmación y su legitimidad.

Una crítica de esta naturaleza puede producir un efecto clarificador para la teología y la práctica de la confirmación. Pero no podemos renunciar a señalar ciertos condicionamientos y ciertas consecuencias de la discusión sobre la confirmación y su evolución histórica.

a) Cuando se pregunta si la confirmación puede en justicia consi-

[67] H. Küng, *op. cit.*, 36s.

[68] DS 1628 y 1629 = NR 467 y 468. La postura tridentina sobre la confirmación se refleja también en el canon sobre la institución por Cristo de los siete sacramentos, DS 1601 = NR 413.

derarse como sacramento y si era considerado como tal en la primitiva Iglesia, hay que ser conscientes del peligro que entraña retrotraer a la situación de la Iglesia de entonces la problemática de hoy. En los primeros siglos cristianos, la celebración de la iniciación y las ceremonias posbautismales eran consideradas como un todo homogéneo y, en consecuencia, no destacaba un rito de la confirmación claramente definido, no existía tampoco aún el concepto católico clásico de sacramento ni, por tanto, la preocupación de hacer una enumeración completa de los mismos, de distinguirlos con precisión de otras acciones eclesiales y diferenciarlos unos de otros mediante *la* definición precisa de su naturaleza y eficacia.

Aquí no se trata de opinar sobre el valor y la autenticidad de esta teología de los sacramentos[69], sino de constatar que la pregunta (sólo posible a partir de la escolástica) de si en los primeros siglos se daba dentro de la iniciación un sacramento de la confirmación independiente y distinto de los otros es una pregunta falsamente planteada, fuera de lugar, que no puede contestarse con un «sí» ni —lo que es más importante en nuestro contexto— con un «no». Es una cuestión tan ajena a aquel tiempo como la de determinar y fijar como tales los demás sacramentos. Lo que merece resaltarse de aquellos tiempos para nuestra problemática es la existencia de los ritos (imposición de manos, unción, signación) que formaron el núcleo de la posterior liturgia independiente de la confirmación. Estos ritos, con diferencias según épocas y lugares, han tenido una importancia indudable en la celebración de la iniciación, si bien nunca tanta como el bautismo propiamente dicho, y, junto con éste, significaban la comunicación del Espíritu. El hecho de que surgiera con el tiempo una celebración propia de la confirmación y el rito crismal fuera designado como sacramento en sí mismo no dice nada contra la legitimidad de este sacramento, sino a favor de una competencia de la Iglesia (que habrá que precisar con exactitud) para desarrollar, en el curso vivo de su historia, la vida litúrgica y sacramental[70]. Designar tal desarrollo histórico como implantación de un sacramento nuevo significa un total desconocimiento de los hechos históricos y de la fundamental historicidad de la Iglesia. Por supuesto, ese desarrollo histórico debe hacerse en continuidad y unidad esencial con la vida cristiana de la primitiva Iglesia, lo cual, en lo referente a la confirmación, se cumple en la medida suficiente si se respeta adecuadamente la unión interna de la confirmación con el bautismo y su dependencia esencial de él, tanto en la teología como en la práctica. En este sentido, el sacra-

[69] Cf. al respecto MS IV/2, 53-159 (R. Schulte).

[70] Cf. sobre la institución de los sacramentos *op. cit.* (especialmente páginas 139-144); K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967). J. Amougou-Atangana defiende aquí otro punto de vista, *op. cit.*, 284s. Es discutible que esta exigencia (cuya finalidad es tender un puente a los protestantes) de que Cristo resucitado concediera expresamente poder para cada uno de los sacramentos pueda mantenerse hoy, teniendo en cuenta los conocimientos exegéticos de que disponemos.

mento de la confirmación puede, con todo derecho, apoyarse en la antigua liturgia sacramental.

b) Sin embargo, este desarrollo legítimo de la liturgia occidental (romana) de la confirmación debe ser visto también en su relatividad. No es ella la única forma lícita y posible de la iniciación. Hay que subrayar esto, dada la distinta configuración litúrgica de la iniciación en las Iglesias orientales y su importancia a la hora de juzgar sobre la iniciación en otras Iglesias cristianas de Occidente. Sin querer hacer aquí una valoración de la teología o la praxis del bautismo y la confirmación de las Iglesias evangélicas, debemos preguntarnos si la teología católica —a la vista de los cambios profundos en la evolución histórica de la iniciación— no afirma muy ligera y rápidamente la existencia de una ruptura esencial entre la tradición apostólica de la iniciación y la praxis actual de las Iglesias evangélicas.

c) Pero no basta justificar la existencia del sacramento en cuanto tal. Todavía es preciso aclarar en qué sentido hay que considerar la confirmación como un sacramento. Las consideraciones precedentes evidencian que no se puede olvidar la relación entre la confirmación y el bautismo. Con H. Küng podemos «llamar de algún modo a la confirmación sacramento secundario y vinculado al bautismo (éste es, junto con la eucaristía, un sacramento principal)»[71]. Pero vamos a explicar más detenidamente esta idea.

Que la eucaristía y el bautismo son los sacramentos principales es antigua persuasión de la doctrina católica. Tomás de Aquino los llama «potissima sacramenta», o sea, sacramentos principales o capitales[72]. El mismo Concilio Tridentino indica una diferencia de rango entre los sacramentos[73]. Si el bautismo y la eucaristía son los sacramentos principales, los demás, en consecuencia, pueden denominarse secundarios.

Tal división en sacramento principal y secundario se corresponde con el puesto y la significación desigual que el bautismo y la confirmación tienen según los testimonios de la Escritura y la tradición. Mientras para el bautismo el NT apela a un mandato del Señor, no se dice nada parecido para la confirmación. Y también en la tradición de la primitiva Iglesia el bautismo tiene una importancia incomparablemente mayor que el resto de los ritos de la iniciación.

La Escritura y la tradición consideraron el bautismo, y no la confirmación, como necesario para la salvación (necesidad que, naturalmente, debe entenderse bien). Además, para explicar la eficacia de la confirmación (como veremos más adelante) hay que remitirse a la teología bau-

[71] H. Küng, *op. cit.*, 37; H. Küng, *Was ist Firmung?* = *Theol. Meditationen* 40 (Einsiedeln 1976) 30.

[72] S. Th. III, q. 62 a. 5. Cf. Y. Congar, *La idea de sacramentos mayores o principales:* «Concilium» 31 (1968) 24-37.

[73] «Quien diga que estos sacramentos de la Nueva Alianza son iguales, de tal modo que bajo ningún punto de vista uno sea más importante que otro, sea anatema» (NR 415 = DS 1603).

tismal. Todo ello indica una clara referencia y subordinación de la confirmación al bautismo.

Pero esta referencia, en el caso de la confirmación y el bautismo, no lo es sólo en el sentido general de la doctrina sacramental, según la cual todos los sacramentos están en dependencia del bautismo y la eucaristía. Así, por ejemplo, la penitencia depende del bautismo en cuanto que éste es el sacramento esencial del perdón de los pecados y, por eso, la penitencia eclesiástica debe ser considerada como «penitencia segunda»[74]. Para los demás sacramentos podrían mostrarse también relaciones y dependencias parecidas. Pero para la confirmación hay que ver esta pertenencia al bautismo en su sentido más estricto. «La confirmación no puede entenderse en ningún caso como un sacramento absolutamente independiente; no es un *sacramento autárquico y autónomo*, independiente del bautismo»[75].

Cuando aquí se afirma que la confirmación es un sacramento secundario, dependiente del bautismo como principal, no quiere decirse que haya que negar a ésta el nombre de «sacramento» en un sentido propio. En efecto, el término sacramento (como concepto colectivo desarrollado históricamente) debe aplicarse diferenciada y analógicamente[76]. Con esta condición y en este sentido, puede ciertamente llamarse sacramento a la confirmación. Una explicación que quisiera considerar al bautismo y la confirmación como único sacramento concluye que la confirmación no es sacramento y no le concede mayor significación que a cualquiera de los ceremoniales secundarios dentro del rito actual del bautismo[77]. Los hechos históricos y la tradición de la fe nos permiten considerar a la confirmación como un verdadero sacramento (con todas las precisiones necesarias, en el sentido arriba indicado).

d) En la práctica litúrgica habrá que tener cuidado de no ceder a ciertas tendencias que intentarían restituir las antiguas liturgias de la iniciación. Una reposición, una simple reproducción de la antigua celebración de la iniciación, sería —aunque se apele a la historia— algo que contradice a la historia viva. En la configuración de las celebraciones litúrgico-sacramentales de la Iglesia no se trata de conservar o reproducir fielmente lo antiguo ni lo más antiguo[78]. Se trata, por el contrario, de acoger y configurar lo esencial de la liturgia antigua de modo que la vida cristiana de las comunidades actuales se edifique y nutra de la mejor manera posible. Y aparecen razones teológicas y pastorales para (al menos en la situación presente) anteponer la práctica actual de la inicia-

[74] Cf., por ejemplo, Hch. 2,38. Cf. B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940).

[75] H. Küng, *Die Firmung*, 36. De modo parecido, J. Amougou-Atangana, *op. cit.*, 281-286.

[76] Cf. H. Küng, *op. cit.*, 37. Cf. en general MS IV/2, 53-159 (R. Schulte).

[77] Por eso no se puede estar de acuerdo con J. Amougou-Atangana cuando dice (*op. cit.*, 284) que, desde el punto de vista teológico, «hay que considerar la confirmación junto con el bautismo como 'un' sacramento».

[78] En tal caso habría que reintroducir el sistema penitencial de la primitiva Iglesia, cosa que ciertamente nadie pretende.

ción a la de los primeros tiempos cristianos[79]. El hecho de que no hayan sido motivos teológicos ni pastorales, sino otros (y ciertamente menos importantes) los que llevaron a la separación de la confirmación de la celebración bautismal[80] no impide que posteriormente se reconozca la forma actual como adecuada y deseable pastoralmente (aparte las reformas necesarias), aunque no fuesen estas preocupaciones las que originaron y acompañaron la evolución descrita.

Cuando hablamos de la práctica actual de la iniciación, también hay que advertir que no se trata de una forma única. Junto a la forma de iniciación que comienza con el bautismo de los niños y continúa con la confirmación se da también la iniciación de adultos, que actualmente supondrá cada vez menos una excepción y que se realiza de modo muy semejante al de la iniciación primitiva, si es que no se asume directamente la forma antigua[81].

2. *Unidad de la teología del bautismo y de la confirmación*

En la parte histórica y en la reflexión sistemática realizada hasta ahora se ha mostrado, sobre todo, la unidad y dependencia de las celebraciones litúrgicas del bautismo y de la confirmación. A esta unidad de las ceremonias exteriores corresponde también la unidad y dependencia en el sentido y significación teológica.

a) El Espíritu Santo, don de Dios.

Con la fórmula antigua de la Iglesia griega, «sello del don del Espíritu Santo», que en la versión alemana de la nueva liturgia de la confirmación reza: «Queda sellado por el don de Dios, el Espíritu Santo», se expresa el sentido y la eficacia del sacramento de la confirmación. Pero, según los testimonios del NT, el don del Espíritu Santo se atribuye también al bautismo[82]. Así, la teología se encuentra ante el cometido nada fácil de aclarar cómo dos sacramentos distintos, el bautismo y la confirmación, que otorgan la misma comunicación del Espíritu, pueden transmitir un mismo don del Espíritu. No se resuelve el problema, sino que más bien se muestra la dificultad de su planteamiento y la ausencia de respuestas, cuando se atribuye a cada uno de los dos sacramentos dones distintos del Espíritu o diversos grados o niveles de intensidad en la presencia y eficacia del Espíritu de Dios, y cuando se piensa que sólo limitando la acción del Espíritu en el bautismo hay lugar para fundamentar la razón de ser del sacramento de la confirmación. Cuando textos litúrgicos y teológicos de la Iglesia antigua, basándose en el NT, entienden el bautismo como transmisión del Espíritu Santo y, a la vez,

[79] Cf. lo que decimos más adelante en los apartados 2 y 3.

[80] Cf. lo dicho en la parte histórica (II).

[81] Cf. *Die Feier der Firmung* (Einsiedeln 1973) 20 (nota preliminar 8).

[82] Como se explicó en la parte histórica.

atribuyen también a los ritos posbautismales de la imposición de manos y de la unción el sentido y la eficacia de comunicar el Espíritu, apenas queda fundamento para explicar esta investidura del Espíritu en el bautismo y la confirmación como dos dones distintos del Espíritu Santo o como dos grados o etapas de un don único del Espíritu de Dios. Según el NT y la teología de los primeros siglos, la iniciación cristiana comunica «el» don mesiánico y escatológico del Espíritu Santo como esencia de la salvación mesiánica y escatológica que se otorga. El Espíritu Santo como don de Dios no es un don salvífico junto a otros, un don que se otorgaría a los cristianos *además* del perdón de los pecados, la justificación, el nuevo nacimiento y comunicación de la vida divina y la filiación divina en Jesucristo. Por el contrario, todas estas expresiones indican aspectos y dimensiones de la única salvación de Dios. El único misterio de la salvación de Dios es, desde un punto de vista negativo, la superación del pecado y, visto positivamente, una nueva existencia de gracia y filiación divina. El misterio único de la salvación se llama Espíritu Santo, cuando es considerado como la fuente divina y personal que se ofrece como don siempre presente y de la que brota, inagotable y siempre nueva, la posibilidad de esta «existencia de salvación».

Esto responde también al lenguaje de los Padres. Cuando Cipriano, por ejemplo, en la «controversia del bautismo de los herejes», dice que el Espíritu Santo no está en los herejes y que quien no está limpio ni vive en el Espíritu Santo no puede bautizarse con eficacia en orden a la salvación[83], no entiende por «Espíritu Santo» un don particular de salvación junto a otros, sino la salvación en sentido global, que teológicamente se llama también estado de gracia o gracia justificante[84]. De forma parecida, Inocencio I se refiere a la pérdida del estado de gracia cuando habla de la pérdida del Espíritu Santo al caer en la herejía[85].

Una adecuada comprensión teológica de la salvación debe ver en su unidad el misterio salvífico al que el hombre tiene acceso y en el que es consagrado, por la fe, con el sacramento de la iniciación, porque es uno e indivisible el hombre que así penetra en el único e indivisible misterio de Dios. El hecho de que este único encuentro salvífico se acentúe y configure diversamente en las distintas celebraciones eclesiales, según la situación o la edad de cada persona, no está en contra de la unidad esencial de la salvación de Dios. Por esta razón no se puede defender teológicamente una rígida separación de los efectos salvíficos, es decir, una «gracia sacramental» del bautismo, por una parte, y de la confirmación, por otra. Sin embargo, la consideración específica de los diversos aspectos salvíficos y su adscripción a los diferentes símbolos de las celebraciones eclesiales no sólo es admisible, sino que corresponde a la riqueza interna del misterio de salvación y a la externa de su celebración cristiana.

[83] Cf. *Ep* 74,4; *Ep* 70,1: PL 3, 1178; 1077.
[84] Cf. también MS V, 148ss. (R. Schulte).
[85] Cf. *Ep* 24,3,4: PL 20, 549-551.

En este sentido (presentación de los distintos aspectos del único misterio de salvación) deben entenderse también las exposiciones teológico-espirituales que los Padres han hecho del acontecimiento de la iniciación. Estos aspectos del ingreso en la salvación de Dios se encuentran magistralmente expuestos en la catequesis mistagógica de Cirilo de Jerusalén. Los bautizados se desnudan, lo que simboliza el despojarse del hombre viejo; son ungidos con el óleo de los exorcismos y así participan del noble olivo que es Cristo y de su poder sobre el mal; en el baño del bautismo, los cristianos mueren con Cristo, mediante la inmersión son sepultados con él y con él renacen a una vida nueva como recién nacidos, agraciados con el perdón de los pecados, con la filiación divina y con el don del Espíritu Santo. Una vez fuera del agua se impone a los cristianos la unción en el Espíritu Santo, símbolo de la que Cristo recibió del Padre; y los que han recibido esta unción se llaman cristianos, es decir, ungidos[86].

Esta exposición no pretende, ciertamente, fragmentar la salvación de Dios en partes distintas que los cristianos se irían apropiando con cierto orden, como en pequeñas dosis. Se trata más bien de la riqueza de un único misterio salvífico cuyos distintos aspectos se expresan en símbolos diversos.

La práctica de celebrar como dos ritos distintos el bautismo y la confirmación no puede explicarse atribuyendo al bautismo sólo una parte de la salvación, mientras que en la confirmación se comunicaría al bautizado aquella parte de la realidad salvífica que todavía le falta por recibir. Bautismo y confirmación se refieren a la única e indivisible salvación de Dios.

Esta visión de la unidad e interdependencia de la significación y eficacia salvíficas del bautismo y la confirmación puede atribuirse a primera vista a la incapacidad de definir ambos ritos y su eficacia. Pero, reflexionando más atentamente, encontramos aquí una valiosa oportunidad de superar un modo de ver las cosas que entiende la eficacia de los sacramentos de manera excesivamente fragmentaria. Ciertamente, hay que comprender los sacramentos como celebraciones dotadas por Dios de sentido y eficacia salvíficas y que producen lo que significan. Pero esta eficacia interior de salvación o de gracia no puede ser concretada en el preciso instante de la administración del sacramento. Tal concepción de los sacramentos conduce a una contraposición de bautismo y confirmación que lleva a un falso planteamiento del problema: el Espíritu Santo se recibe en el bautismo o bien en la confirmación, pero no puede recibirse en ambos sacramentos a la vez.

«Recibir el Espíritu Santo» como realidad interior no puede concretarse en un suceso aislado, puntual, determinable, sino que es una relación viva y personal que se realiza y desarrolla a lo largo de toda nuestra vida. El Espíritu de Dios nos introduce en una relación viva y personal, tiene su crecimiento, sus momentos fuertes de comunicación

[86] Cf. *Cat. mist.* II y III: PG 3, 1077-1094.

intensa y profunda, su historia y su desarrollo a lo largo de la vida. El bautismo constituye un momento decisivo y configurador de esta vida en el Espíritu Santo, pero toda la vida cristiana y eclesial es también una realización y profundización de la relación con el Espíritu. El momento central del sello y la radicación de nuestra vida en el Espíritu de Dios lo celebramos en el sacramento de la confirmación. Esta celebración es una acción única e irrepetible que se realiza en un momento determinado. Pero el efecto interior de la confirmación, el don del Espíritu Santo, no es un suceso irrepetible y puntual que tenga lugar en ese momento y sólo entonces. El efecto interior de la confirmación ha tenido ya antes su inicio y su crecimiento: especialmente en el bautismo nos ha sido garantizado por Dios. Y después de la confirmación seguirá también actuando, desarrollándose con una vitalidad siempre nueva[87].

Se puede decir, en resumen, que el bautismo y la confirmación son, en su unidad e interdependencia, la celebración y comunicación sacramentales del único Espíritu Santo, el cual es la esencia de la gratuita y permanente salvación mesiánica. Partiendo de esta unidad se muestra más adelante cómo se celebra y garantiza la comunicación del Espíritu Santo de un modo propio y específico en cada una de ambas acciones sacramentales. Pero antes conviene poner de relieve la unidad de la teología bautismal y de la confirmación desde la unidad del misterio de Cristo y el Espíritu.

b) La unidad en el Espíritu Santo de la comunión con Cristo transmitida sacramentalmente.

Se puede intentar explicar la relación entre bautismo y confirmación diciendo que el bautismo garantiza la participación en la realidad de Cristo, en su muerte y su resurrección, mientras que la confirmación nos introduce en la realidad del Espíritu Santo. Tal afirmación no es falsa, pero sólo contempla un aspecto de las celebraciones sacramentales. Si diéramos esta explicación por completamente válida y satisfactoria, nos encontraríamos en oposición con una cristología y una pneu-

[87] Esta concepción puntual de la eficacia resulta también inútil e insostenible en otros aspectos de la teología sacramental. Así, una idea puntual de la eficacia del bautismo diría que el hombre bautizado está sumergido en la perdición de la lejanía de Dios y en poder del Maligno. Por el rito bautismal se produce el paso a la luz santa de la gracia de Dios. Esta concepción lleva (en el bautismo de adultos) a una contradicción, pues el hombre es, ya antes del bautismo, un catecúmeno, santificado e iluminado por la palabra de Dios aceptada desde la fe (cf., por ejemplo, Jn 15,3), y, como cristiano creyente, hace confesión de su fe sin haber sido bautizado. La acción santificante del bautismo con su eficacia dinámica precede, pues, al rito bautismal. Ciertamente el momento del bautismo es un acontecimiento salvífico, pero no en el sentido rígido, puntual, de paso del pecado a la gracia, de las tinieblas a la luz divina. Hay que decir algo semejante del proceso de la conversión, el arrepentimiento y la penitencia, que ya antes de la absolución sacramental es un camino de y en la salvación. (Sobre la penitencia, el arrepentimiento y la absolución, cf. en especial K. Rahner: *Schriften* XI). Se pueden fijar y separar en el tiempo las celebraciones sacramentales exteriores, pero no su eficacia salvífica interna.

matología correctas y también con una verdadera teología del bautismo y la confirmación.

1. *Cristo y el Espíritu.* Sin pretender sostener una identidad entre Cristo y el Espíritu (teológicamente inadmisible), hay que afirmar que la presencia de Cristo y la del Espíritu Santo en la Iglesia y en la vida cristiana no se pueden concebir como dos realidades independientes.

El Espíritu realiza la presencia y la actividad del Kyrios glorificado. Con el don del Espíritu lo que sucede realmente es que se hace presente Jesucristo y su eficacia salvadora. Y cuando Cristo está presente, lo está siempre en el Espíritu, en la fuerza del Pneuma de Dios y de Jesucristo. Cristo no se hace presente de modo carnal, es decir, con su cuerpo terreno, sino espiritualmente, en el ámbito vital y en la fuerza del Pneuma, del Espíritu, que él envía en cuanto Espíritu del Padre (Jn 15,26; Hch 2,33). Lo encontramos expresamente en textos como «el Señor es el Espíritu» (2 Cor 3,17); «el segundo Adán (Jesucristo) se convirtió en Espíritu vivificante» (1 Cor 15,45). En estos lugares no se pretende «afirmar la identidad de dos personas, sino calificar de espiritual, pneumático, el modo de existencia del Kyrios[88]. En tal sentido, las expresiones paulinas «estar en Cristo» y «estar en el Espíritu» son intercambiables (por ejemplo, Rom 12,5-11; 1 Cor 6,11; 2 Cor 5,17-19)[89]. Varios textos de Lucas atribuyen también la misma eficacia a Cristo y al Espíritu: «'Yo' os daré palabras y sabiduría que todos vuestros enemigos no podrán resistir ni contradecir» (Lc 21,15). «'El Espíritu Santo' os dirá en cada momento lo que habéis de decir» (Lc 12,12). Lo que aquí se dice para tiempos de persecución y testimonio vale para toda la vida cristiana. El Espíritu no realiza una acción salvífica propia, sino que enseña y recuerda todo lo que dijo Jesucristo (Jn 14,26); toma la salvación y la verdad salvífica de Cristo para transmitirla a sus discípulos: «El tomará de lo mío y os lo comunicará» (Jn 16,14). El Espíritu nos introduce en el misterio de Cristo, nos conforma con él y nos hace partícipes de su misión y de su vida. Nos permite adquirir la forma de Cristo.

Esta unidad de acción de Cristo y del Espíritu se revela también en que el misterio pascual[90]no consiste, para el NT, solamente en la muerte y resurrección de Jesucristo, que culmina en el acontecimiento de Pentecostés, sino que también el misterio que aparece en el relato de Pentecostés como acontecimiento público eclesial constituye un elemento insustituible del misterio pascual de Cristo[91]. La plenitud de los dones del Espíritu está vinculada a la glorificación de Cristo, a su muerte y resurrección y, por eso, no se nos concede hasta después de tales acontecimientos (Jn 7,39). Pero la glorificación de Cristo por su

[88] E. Schweizer, art. *Pneuma:* ThW VI, 416. Cf. También I. Hermann, *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961).

[89] Cf. MS V, 139s. (R. Schulte).

[90] MS III 666-809 (H.U. v. Balthasar).

[91] MS III 382-503 (D. Wiederkehr).

muerte y resurrección incluye, como efecto esencialmente eclesial y fruto inseparable, la investidura del Espíritu Santo, que Juan describe como acontecimiento del día de Pascua (Jn 20,22). Tampoco Lucas, quien describe separadamente los dos sucesos Pascua y Pentecostés, quiere expresar una separación de la realidad interna de ambos, sino más bien el desdoblamiento de una única realidad salvífica. Así, la predicación de Pedro el día de Pentecostés no se refiere al Espíritu Santo *en sentido estricto, sino que es un discurso sobre Jesucristo y culmina* con estas palabras: «A ese Jesús, Dios le ha resucitado, y todos somos testigos. Exaltado así por la diestra de Dios, ha recibido del Padre el Espíritu Santo que estaba prometido, y lo ha derramado: esto es lo que estáis viendo y oyendo» (Hch 2,32ss).

2. *La consagración sacramental, en el Espíritu, en el único misterio de Cristo.* De lo expuesto se desprende que también el hecho sacramental de *ser acogidos* en el misterio de Cristo, actualizado en el Espíritu, forma una unidad: a la unidad de la cristología y la pneumatología en la historia de la salvación corresponde la unidad de la realidad del bautismo y la confirmación. El bautismo es sacramento de Cristo y sacramento del Espíritu, y lo mismo hay que decir de la confirmación.

No es sorprendente, por tanto, que en los ritos de confirmación las interpretaciones cristológica y pneumatológica sean inseparables. Así, la unción —signo principal de la liturgia de la confirmación en su desarrollo histórico— fue vista siempre como símbolo del Espíritu. Pero, a menudo, destaca en ella aún más claramente la significación de Cristo, a causa de la analogía de las palabras (en griego): *Christoi* = los ungidos (o cristianos).

A modo de ejemplo recogemos aquí algunos textos de Tertuliano y Cirilo de Jerusalén:

«Desde el tiempo en que Moisés fue ungido por Aarón, por lo que sería llamado Ungido (cristiano) a causa del crisma, que significa unción y da el nombre a Cristo el Señor, esta unción se ha vuelto espiritual. Pues Jesús es ungido con el Espíritu por el Padre, como se dice en los Hechos de los Apóstoles: 'En verdad, se han unido en esta ciudad contra su santo Hijo, a quien tú has ungido.' Así, aunque la unción corre por el cuerpo, sus frutos se aplican a nuestro espíritu»[92].

«Ya que os habéis bautizado en Cristo y os habéis revestido de Él, os habéis hecho semejantes al Hijo de Dios. Pues Dios nos ha predestinado a ser sus hijos, nos ha hecho semejantes al cuerpo glorificado de Cristo. Desde que habéis tenido parte en el Ungido, sois llamados justamente ungidos. De vosotros ha dicho Dios: '¡No atentéis contra mi Ungido!' Pues vosotros os habéis vuelto ungidos, porque habéis recibido la imagen del Espíritu. Todo se ha realizado en vosotros en figura, porque sois figura de Cristo... Mientras Cristo fue ungido con óleo de alegría, es decir, con el Espíritu Santo, quien, como fuente de alegría espiritual, se llama óleo de alegría, vosotros fuisteis ungidos con aceite,

[92] Tertuliano, *De baptismo* 7: PL 1, 1315s.

por el que os convertisteis en partícipes y compañeros de Cristo... En honor a esta unción santa (crisma) sois llamados cristianos»[93].

Asimismo, el sello o signación tiene significación pneumatológica (sello del Espíritu Santo), pero también cristológica[94]. En relación con las reflexiones sobre la signación, debemos decir que el carácter bautismal y el de la confirmación, la conformación sacramental de los cristianos, son también explicados como una conformación con Cristo, en el sentido de configuración con él. De esta manera, en la celebración de la confirmación, la unción y la signación, símbolos típicos del Espíritu, son también símbolos característicos de Cristo. A continuación veremos cómo existe también una diferencia entre los caracteres y significaciones de cada uno de los sacramentos. Pero ahora es preciso destacar la unidad de ambas celebraciones y, a la vez, descubrir también en la confirmación su referencia a Cristo. La liturgia de la confirmación y, en especial, la homilía, deben dejar claro que la confirmación celebra la investidura del Espíritu en relación con el bautismo, por ser éste la plena consagración de los cristianos en la comunión y en el seguimiento de *Cristo*.

c) Significado específico del sacramento de la confirmación.

Después de las consideraciones anteriores —y teniéndolas bien presentes— ya podemos tratar del significado específico de la confirmación, aquello que lo distingue del sacramento del bautismo.

1. El bautismo es el sacramento fundamental y más importante que la confirmación. En él se expresa con mayor riqueza y plenitud de significación la única salvación en Cristo: se realizan y celebran el perdón de los pecados, la justificación, la participación en la muerte y resurrección de Cristo, el nuevo nacer a la vida en Cristo, la participación en la filiación de Cristo (filiación divina), el don del Espíritu y la entrada en la Iglesia. El centro de todo ello es la vida en y con Cristo.

La celebración de la confirmación pone de relieve un aspecto especial de la salvación realizada y expresada en el bautismo: la salvación cristiana como don del Espíritu, como el Espíritu Santo que se nos da. La celebración de la confirmación es, por tanto, una forma más expresiva y, en este sentido, más concentrada de algo que también es el bautismo: sacramento del don del Espíritu Santo. Lo que ya suena claramente en la liturgia bautismal —digámoslo con una metáfora musical— se recoge en la de la confirmación y se desarrolla como un tema propio. En esta perspectiva (que subraya y asume las demás acciones sacramentales de la Iglesia, el bautismo en especial, en cuanto cristocéntricas y

[93] Cirilo de Jerusalén, *Cat. mist.* III, 1.2.5: PG 33, 1088-1092.

[94] Así, Atanasio: «El sello confiere la forma de Cristo, que es quien sella y cuantos son sellados y hechos partícipes, son sellados, en él. Por eso dice el Apóstol: 'Hijos míos, nuevamente estoy por vosotros como en dolores de parto hasta que Cristo tome forma en vosotros'» (*A Serapión; Carta I*, 23: PG 26, 584).

pneumatológicas), la confirmación es la específica celebración sacramental del Espíritu Santo, de la Iglesia y de los cristianos. Esto no significa que el Espíritu Santo se dé particularmente aquí o sólo aquí. Quiere decir que el Espíritu Santo, presente como un don en toda la vida de la Iglesia y, por consiguiente también aquí, es celebrado de la forma más expresiva e intensa e infundido en el corazón de los fieles precisamente en la confirmación.

Dentro de esta significación fundamental caben también otras significaciones teológicas de la confirmación (fortalecimiento o *gratia ad robur*, fuerza y misión para el testimonio cristiano y el valor para la confesión cristiana hasta el martirio, armadura para el combate de la fe, compromiso cristiano en el mundo, misión y capacitación para el apostolado seglar). Pero estas significaciones especiales sólo son legítimas si no se consideran como «gracias» o «dones» propios, especiales y exclusivos de la confirmación, sino en cuanto aspectos y puntos de vista distintos del único don salvífico de Dios, de la comunicación que Dios hace de sí mismo: la concesión de su comunión de salvación.

Que esta comunión salvadora con Dios (en cuanto nueva autodonación creadora) *se reciba de forma distinta, actúe diversamente y dé* frutos distintos y (siempre que se entienda así) sea una gracia o don especial, depende de la situación vital de los cristianos, así como de su disposición de acogida y su necesidad: la fuerza de Dios (cf. Hch 1,8) actuará en la forma y dirección que ayuden y sirvan más eficazmente a las comunidades concretas y a los cristianos concretos en su seguimiento de Cristo.

2. El sacramento de la confirmación, visto sobre todo desde la práctica del bautismo de los niños, tiene una significación especial «como desarrollo, confirmación y plenificación» del bautismo infantil, que se considera como algo aún no cerrado[95]. Precisamente lo que aún no está cerrado, lo incompleto en el bautismo de niños (como forma deficiente del bautismo) viene a realizarse en la confirmación: «la *llamada de Dios*» que se proclamó al niño en el bautismo es aceptada consciente y públicamente por el joven; la *fe*, representada por los padres en el bautismo, «se hace realmente presente como decisión libre, responsable y pública de orientar la vida según el evangelio de Jesucristo»; el Espíritu, transmitido eficazmente en el bautismo, puede desarrollar su acción en la fe consciente y convencida del joven, en sus palabras y en sus acciones; «la *acogida en la Iglesia*, que ya en el bautismo fue concedida al niño y formalmente realizada», es ahora «ratificada solemnemente por los confirmados y por la Iglesia (por el que administra la confirmación y por la comunidad entera)»[96].

[95] Cf. H. Küng, *op. cit.*, 26-43; J. Amougou-Atangana, *op. cit.*, 295-299. En cuanto a la discusión sobre el bautismo de niños, cf. MS V (R. Schulte); W. Kasper, *Christsein ohne Entscheidung* (Maguncia 1970).

[96] H. Küng, *op. cit.*, 41. A este respecto se enuncia un importante postulado: las consecuencias jurídico-eclesiales del ser bautizado (ciertos derechos y deberes esenciales deri-

En este sentido, la confirmación es desarrollo del bautismo, como su continuación y explicitación; es confirmación del mismo, como su reconocimiento y ratificación; es consumación del bautismo en cuanto «renovación» conscientemente aceptada, actualmente creída y públicamente profesada de la comunicación bautismal del Espíritu y, por tanto, punto final de la *fundación* de una existencia cristiana vivida en el seguimiento de Cristo: una consumación en consecuencia, tanto en relación con el mismo hecho del bautismo como con la fe que se abraza pública y definitivamente. Esta consumación sólo puede ser el principio, no el final, de una vida cristiana amenazada, también después de la confirmación, por debilidades, dudas, tentaciones, incredulidad, pero que, a pesar de todo, puede ser vivida en la fuerza del Espíritu de Jesucristo»[97].

Esta explicación del sentido de la confirmación, que pone el acento en los aspectos de fe, confesión y decisión, ausentes en el bautismo de niños, no debe interpretarse en el sentido de que su valor y eficacia provengan únicamente del aspecto subjetivo-humano. «En la confirmación, como en el bautismo, deben ser contemplados siempre, tanto el aspecto *objetivo* (la promesa real de la gracia en cuanto acontecimiento del Espíritu) como el aspecto *subjetivo* (la respuesta por parte del hombre)»[98]. En esta perspectiva, la confirmación no es una pura ratificación del bautismo infantil en un sentido meramente humano (como en la doctrina sacramental de Zwinglio). Los sujetos activos de esta celebración no son sólo los hombres (destinatarios, ministro, comunidad), sino que el verdadero sujeto activo es Dios, quien alcanza en la gracia y fuerza de su Pneuma —que es el Espíritu de Cristo— al cristiano que se confirma (y con él a toda la comunidad).

Después de tratar de la confirmación en su relación con el bautismo, intentaremos presentar el sacramento de la confirmación en el amplio marco de la iniciación cristiana (siguiendo todo el itinerario de la realización comunitario-eclesial del cristiano).

3. *El sacramento de la confirmación como elemento de la iniciación cristiana*

La confirmación pertenece a la iniciación cristiana. Esta radica en el bautismo y conduce hasta la decisión creyente de formar parte de la comunidad eucarística. Así se puede observar en las celebraciones de la

vados de la pertenencia a la Iglesia que pueden tener consecuencias determinantes, por ejemplo en el derecho matrimonial) no deben deducirse únicamente del bautismo de los niños, sino de la concepción global del bautismo y la confirmación unidos. Cf. H. Küng, *op. cit.*, 42; J. Neumann, *Kirchenrechtliche Überlegungen zur Kindertaufe*, en *Christsein ohne Entscheidung*, 207-224.

[97] H. Küng, *op. cit.*, 42s.

[98] *Op. cit.*, 42.

iniciación según el uso de la Iglesia antigua: comenzaba con el bautismo (o con el catecumenado y los ritos introductorios al bautismo) y terminaba en la celebración comunitaria de la eucaristía. Este carácter de iniciación fue destacado también por el Vaticano II como un aspecto importante para la renovación de la liturgia de la confirmación. Allí se dice: «Revísese también el rito de la confirmación, para que aparezca más claramente la íntima relación de este sacramento con toda la iniciación cristiana; por tanto, conviene que la renovación de las promesas del bautismo preceda a la celebración del sacramento. La confirmación puede ser administrada, según las circunstancias, dentro de la misa[99].

Pero este carácter de iniciación no sólo debe afectar a la renovación litúrgica, sino también a la teología de la confirmación, especialmente cuando se trata de una iniciación que comienza con el bautismo de niños.

Para entender correctamente la siguiente exposición nos detendremos primero en algunas precisiones generales sobre la teología (y la praxis) de la iniciación cristiana.

a) De una comprensión puramente litúrgico-ritual a un modo más amplio de entender la iniciación.

La iniciación cristiana no tiene solamente una dimensión litúrgico-ritual, sino también otra pascual (que afecta a la fe cristiana en cuanto es vivida de un modo consciente y como opción personal). El acontecimiento de la iniciación, como nosotros la entendemos a partir de la Iglesia antigua, no queda descrito adecuadamente con la enumeración de las acciones litúrgico-sacramentales de que consta su celebración. La iniciación debe ser además entendida como crecimiento de una persona en la fe cristiana, en la comunión de la fe, en la existencia cristiana, como el ejercitarse y familiarizarse con el «ser cristiano» pleno y convencido (ortopraxis cristiana) dentro de la Iglesia[100].

Es de gran importancia tener en cuenta esta realidad en un momento en que el proceso de la iniciación se caracteriza por el bautismo de niños y por la separación de las celebraciones del bautismo y la confirmación. En esta situación no se trata de la mera sucesión correcta de acciones y celebraciones litúrgico-sacramentales, sino de que la persona se desarrolle eficazmente y alcance la plenitud de madurez e identidad cristianas. Por iniciación se entiende también (como «una» parte del todo) el sucederse de ritos como el bautismo, la confirmación y la eucaristía; pero la plena iniciación incluye otro aspecto importante: el proceso de desarrollo cristiano desde la infancia (en el seno de la familia cristiana) hasta una madurez cristiana consciente y autónoma.

La iniciación en la Iglesia antigua (y también hoy en los cada vez

[99] Vaticano II, *Constitución sobre la sagrada liturgia 'Sacrosanctum Concilium'* 71.

[100] De ahí los escrutinios de la Iglesia primitiva sobre la conducta cristiana y la dignidad de los candidatos al bautismo.

más frecuentes bautismos de adultos) era, en la mayoría de los casos, un proceso de conversión, cuyos aspectos litúrgico-sacramentales constituían una única celebración. Pero hoy generalmente nos encontramos ante un largo proceso de iniciación, tanto desde el punto de vista litúrgico como personal. Nuestra tarea consistirá, pues, en considerar la totalidad del proceso de iniciación, tanto desde el punto de vista litúrgico como personal. Nuestra tarea consistirá, pues, en considerar la totalidad del proceso y preguntarnos cómo pueden ser estructurados de manera correcta sus fases y elementos particulares.

Esta visión global de la iniciación tiene consecuencias teológicas y prácticas.

Así, por ejemplo, un niño que haya recibido el bautismo, la confirmación y la eucaristía (como, sobre todo, es práctica en la Iglesia oriental, aunque se propone también con ciertas modificaciones en la teología y en la Iglesia occidental) no puede considerarse como plenamente iniciado, pues su iniciación se habría completado en el aspecto litúrgico, pero no en el personal. Plenamente iniciado es el cristiano bautizado y confirmado que, con fe decidida y personal, vive también en la comunión eucarística.

Sería igualmente una visión rígida (sólo litúrgica) querer mantener estrictamente la secuencia bautismo-confirmación-eucaristía y así, en el caso de una confirmación retrasada hasta la segunda etapa escolar, privar de la eucaristía a los niños o jóvenes que todavía no han sido confirmados. Es cierto que la iniciación plena (mediante el bautismo, la confirmación y el compromiso de fe y de vida cristiana) se consuma con la participación en la eucaristía y la pertenencia a la comunidad eucarística. Pero ahora nos estamos refiriendo a una forma plena de comunión eucarística, caracterizada por la madurez en la fe. Lo cual no excluye que pueda darse, ya antes de la confirmación y de la fe adulta, una primera forma de participación de los niños en la comunión eucarística, que, de acuerdo con la situación personal y litúrgica del niño, podría considerarse como recepción incompleta, aunque válida, de la eucaristía. Tal participación no sólo es asumible, sino que puede ser deseable desde el punto de vista teológico y pastoral[101]. Pero la iniciación es considerada con frecuencia en su aspecto litúrgico-ritual y no como proceso global, según lo demuestra el hecho de que no se discuta la recepción de la eucaristía antes de la maduración de la fe (en ocasiones, antes de la edad escolar), y, en cambio, algunos teólogos muestren reparos en que sea recibida antes de la confirmación.

[101] Es perfectamente admisible la postura de J. Amougou-Atangana, *op. cit.*, 303s, de que el niño puede creer «de un modo infantil, pero plenamente humano», de que tiene «la capacidad de 'discernir'» y «es capaz de una auténtica vida de fe». Este argumento es válido para la comunión de los niños, pero no para que dicha comunión deba ir forzosamente precedida de la confirmación infantil. La confirmación «puede» preceder a la comunión de los niños si parece deseable y preferible desde el punto de vista pedagógico-pastoral, pero no por la naturaleza misma de las cosas.

La recepción de la eucaristía y la pertenencia a la comunidad eucarística antes de la confirmación y de la madurez en la fe —en razón de la edad— puede considerarse como una forma incompleta (aunque pastoralmente valiosa e irrenunciable) que después de la confirmación, alcanzada la madurez personal de la fe, conseguiría su perfección y plenitud de sentido. Debe quedar claro que esta «plena ciudadanía» constituye un proceso dinámico y no puede ser reducida a un momento determinado. Por eso la eucaristía sólo puede ser designada como sacramento de la iniciación en un sentido limitado o análogo.

La eucaristía (a diferencia del bautismo y la confirmación) no se recibe de una vez para siempre, sino que es un «sacramento duradero» mediante el cual Cristo conforma constantemente y acompaña a la comunidad y a cada fiel en su caminar cristiano[102]. La eucaristía es algo continuado, ininterrumpido en la vida cristiana y eclesial. Ciertamente hay que poner reparos a la comunión de los lactantes en la Iglesia oriental; con todo, pensamos que los cristianos bautizados deben acudir a la comunión eucarística tan pronto como sea razonablemente posible (la primera comunión en la temprana edad es deseable, supuesta una preparación adecuada), y siempre que pueda recibirse convenientemente, el viático es el último sacramento de los cristianos. El hecho de que la recepción de la eucaristía presente connotaciones distintas según se trate de niños, adultos maduros o moribundos nos descubre la necesidad de una comprensión dinámica y diferenciada de la comunión. En todo caso, la recepción de la eucaristía de los niños no confirmados y la de los jóvenes confirmados o cristianos adultos son dos niveles claramente diferenciables. Sin embargo (¡debido al antedicho carácter continuado y repetible de esta celebración sacramental!), no puede darse gran importancia teológica a la primera recepción de la eucaristía, «como» momento aislado. Desde un punto de vista teológico, lo verdaderamente importante no es la primera comunión, sino la comunión frecuente. El ingreso en la comunidad eucarística es teológicamente importante, pero no en cuanto momento aislado, sino en cuanto se integra en todo un proceso de crecimiento interior. Por consiguiente, sólo con ciertos matices y precisiones podrá calificarse la eucaristía como sacramento de iniciación.

Con lo dicho no se suprime la secuencia bautismo-confirmación-eucaristía, sino que se relativiza y se matiza: después de la confirmación (con la correspondiente maduración de la fe), el confirmado toma parte en la eucaristía en un pleno y profundo sentido teológico y —es de esperar— personal, como plenamente iniciado, aunque ya antes, de forma infantil y teológicamente incompleta, perteneciese a la comunidad eucarística.

[102] Mientras la repetición del bautismo y de la confirmación está rigurosamente prohibida, la Iglesia invita a la recepción frecuente de la eucaristía.

b) El problema de la edad de la confirmación.

La cuestión surge únicamente cuando el proceso de iniciación comienza con el bautismo de niños. En el bautismo de adultos coinciden, también temporalmente, el bautismo, la confirmación y la eucaristía[103]. Por no tratarse de un trabajo de teología pastoral no vamos a desarrollar aquí el tema en todos sus aspectos. Nos limitaremos a algunas indicaciones fundamentales.

La iniciación que aquí consideramos es un proceso: el bautismo infantil es el punto de partida; el de llegada, la plena participación en la eucaristía del creyente bautizado, confirmado y maduro. Entre estos dos polos hay que situar la confirmación como un elemento sacramental de la iniciación. En la literatura teológica reciente se afianza el convencimiento de que para determinar la «edad correcta para la confirmación» no existen argumentos teológico-dogmáticos concluyentes y, por tanto, las decisiones a este respecto sólo pueden ser apoyadas en motivos pastorales[104].

En las consideraciones que siguen intentamos precisar algunos puntos de vista adoptados expresamente por H. Küng[105] y J. Amougou-Atangana, y, con algunas variantes, por otros teólogos.

En los trabajos citados se postula la confirmación de los niños en los primeros años de escuela y, en cualquier caso, antes de la primera comunión. Las razones de este postualdo convergen todas, en última instancia, hacia un único argumento principal (ya relativizado en la exposición anterior): la confirmación debería situarse antes de la primera comunión (se presupone la edad hoy habitual de la primera comunión como correcta y adecuada)[106]. Este punto de vista requiere una matización. Falta en él la consideración expresa de la plenitud de la iniciación entendida también como personal (en ella, el ritual litúrgico sólo representa «una parte»). Se considera a los niños confirmados como plenamente iniciados, sin tener en cuenta que esto sólo puede ser afirmado

[103] Cf. nota 81.

[104] Sobre las discusiones en torno a la confirmación, cf. «Diakonia» 4 (1973) 38-59; A. Benning, *Gabe des Geistes. Zur Theologie und Katechese des Firmsakramentes* (Kevelaer 1972) 57.

[105] Aunque en la cuestión de la edad de la confirmación y de la exigencia de que ésta preceda rigurosamente a la eucaristía no se puede compartir el punto de vista de H. Küng, no por ello disminuye la importancia global de su aportación a la teología de la confirmación, innovadora en muchos aspectos.

[106] La valiosa indicación de J. Amougou-Atangana sobre la capacidad de fe y de decisión de los niños no es un argumento para postular la «necesidad», sino a lo sumo la «posibilidad» de que éstos sean admitidos a la confirmación. Para pasar de esta posibilidad a la práctica se precisan otras razones convincentes. No hay que olvidar, por ejemplo, el peligro de que en estas confirmaciones infantiles lo religioso, y particularmente lo sacramental, aparezca como cosa de niños. Pensemos en las emociones sentimentales de la primera comunión o en la exagerada importancia que se da a la catequesis de niños si la comparamos con la de los jóvenes o adultos. ¡Qué lejos estamos (desgraciadamente) de la praxis catequética y mistagógica de un Cirilo de Jerusalén!

correctamente en un sentido litúrgico. Cuando se dice de un niño en los primeros años (!) de escuela, y antes de la primera comunión, que «él mismo declara su adhesión al bautismo y hace profesión de su fe ante la comunidad para ser reconocido y acogido mediante un rito especial como miembro de pleno derecho de la comunidad cristiana...», cuando de este niño se afirma: su fe «se hace realmente presente como decisión libre, afirmativa, autónoma, públicamente confesada de orientar su vida según el evangelio de Jesucristo»[107], esto quiere decir que Küng da excesiva preponderancia al aspecto litúrgico frente al personal. Tales afirmaciones podrían hacerse con mayor propiedad y credibilidad respecto de niños de 11 ó 12 años (como nosotros proponemos) que para los de 7 o de 8 (como propone Küng)[108]. Pero, a causa de la preocupación exclusivamente litúrgica, o histórico-litúrgica, se pretende defender la confirmación en los primeros años escolares, es decir, antes de la primera comunión.

Nuestra propuesta —deseo hacerlo constar expresamente— no pretende en primera línea mostrar la diferencia entre los niños de 7 y de 12 años, sino poner de relieve la legitimidad de la comunión eucarística antes de recibir la confirmación.

Y con ello se aborda otra deficiencia del punto de vista de los autores mencionados: su concepción de la participación eucarística es muy poco dinámica. Ciertamente J. Amougou-Atangana afirma que la edad de la confirmación debería fijarse por razones pedagógicas y psicológicas[109], pero, de forma poco consecuente, da por resuelta la cuestión básica de la edad de la confirmación en virtud del rígido *apriori* (¡litúrgico!) de la secuencia «bautismo-confirmación-eucaristía», unido a su concepción monolítica e inflexible de que la recepción de la eucaristía exige una capacidad «plena»[110], y sólo puede tener lugar «después» de la confirmación. Así, por ejemplo, no tendría justificación alguna, según dichos autores, el valioso postulado pastoral de la primera preparación e introducción de los niños a la eucaristía ya en la edad preescolar (llevada a cabo de forma «privada», en el círculo familiar), a no ser que se les administrara antes la confirmación. Pero es también teológicamente defendible una concepción dinámica que considera la plena integración en la comunidad eucarística sólo después del bau-

[107] H. Küng, *op. cit.*, 41; H. Küng, *Was ist Firmung?*, 39s.

[108] Cf. H. Küng, *Die Firmung*, 45; *Wast ist Firmung?*, 47, donde se recomienda claramente «la confirmación en los primeros años escolares» (antes de recibir la eucaristía). Ciertamente —de acuerdo con Küng—, no hay que negar a los niños, incluso en los primeros años escolares, la capacidad de cierta decisión de fe —y, por consiguiente, de opción por la confirmación— adaptada a su edad, pero el deseo de ratificar el bautismo (que justamente también Küng acentúa) puede realizarse con mayor autenticidad, sin duda, algunos años más tarde.

[109] Cf. *op. cit.*, 300.

[110] J. Amougou-Atangana centra su interés únicamente en la participación plena en la eucaristía (que con la confirmación sería plena litúrgicamente, pero no desde el punto de vista personal). Cf. *op. cit.*, 301s.

tismo, la confirmación y la decisión (responsable) de fe adecuada a la edad (¡y sin que esto se entienda como un hecho puntual!) siempre que se admita la posibilidad de una participación «incompleta» en la eucaristía del niño aún no confirmado[111].

Una vez aclarados estos puntos, quisiéremos ofrecer algunas breves indicaciones para una praxis teológica y pastoralmente admisible.

El sacramento de la confirmación tiene su lugar propio dentro del amplio proceso de la iniciación (como ya hemos visto). En el marco de los presupuestos teológicos que acabamos de exponer se abren varios caminos a la praxis pastoral. El momento más apropiado y oportuno para la celebración de la confirmación debe establecerse de acuerdo con las circunstancias de cada lugar y de la situación personal de cada cristiano.

En esta amplia gama de posibilidades pastorales tenemos que resaltar dos aspectos importantes.

En primer lugar nos vamos a referir a la administración de la confirmación antes o al comienzo de la pubertad (sobre los 11 y 12 años). A esta edad todavía no aparecen las numerosas preocupaciones y dificultades pastorales, que se presentan entrada ya la pubertad y en la adolescencia[112]. A esta edad existe todavía el contacto regular con los sacerdotes en la clase de religión, lo que constituye una ventaja para la preparación e introducción de la confirmación. Pues si los niños no son invitados y preparados para la confirmación junto con los compañeros de su misma edad, aumenta el peligro de dejar la recepción de este sacramento a la casualidad y de que así la confirmación se convierta en sacramento de sólo algunos especialmente interesados[113]. Pero hay que criticar la postura de confirmar a los muchachos por la simple razón de que a esta edad son más dóciles. La introducción a la confirmación en el marco del grupo de la misma edad (o del mismo curso escolar) puede acarrear un peligro muy serio: recibir la confirmación puede revestir un cierto carácter de obligatoriedad y así conducir a muchos a dejarse llevar casi automáticamente por la costumbre, sin convencimiento interior.

Por esta razón, hay que resaltar la ineludible exigencia de que a la confirmación preceda una decisión libre —naturalmente adecuada a la edad— del que desea confirmarse. No debe uno ser confirmado por el

[111] El bautismo es siempre condición previa para la eucaristía. También en esto se muestra que la confirmación no tiene la misma importancia que el bautismo. El indiscutible postulado de Küng («Es imposible la confirmación sin el bautismo, pero, en sentido contrario, puede decirse que sin confirmación —incluso según toda la doctrina tradicional— es posible el batismo», *Die Firmung*, 36) puede aplicarse a la recepción de la eucaristía diciendo que es posible la recepción de la eucaristía sin confirmación, pero no sin bautismo.

[112] Cf. H. Küng, *Die Firmung*, 44, quien para esta etapa tardía (entre 13 y 18 años) enumera una lista de dificultades de la pubertad y adolescencia.

[113] H. Küng, *op. cit.*, 44, señala el peligro de que surjan «dos clases de cristianos», los confirmados y los no confirmados.

simple hecho de haberse bautizado y por tener edad para ello, sino porque se ha decidido a ello de modo libre y convencido. Esta decisión puede expresarse, por ejemplo, haciendo que los niños o jóvenes, solos o acompañados de sus padres, respondan a la invitación del sacerdote, inscribiéndose para la preparación y recepción del sacramento: naturalmente, debe explicarse que esta inscripción no es una mera formalidad, sino que expresa una auténtica decisión, una decisión que incluye la libertad de poder tomar otra postura. Así, los sacerdotes y los demás fieles deberían aceptar verdaderamente la posibilidad de que algunos no se inscriban para la confirmación o que la aplacen eventualmente para más tarde.

Esta confirmación antes o al comienzo de la pubertad (con la recepción de la eucaristía a la vez, o después de ella) no es, naturalmente, el punto final de una iniciación litúrgica y personalmente completa, pero se acerca más a esta meta que una confirmación prematura. En todo caso, hay que considerar una ventaja que la confirmación (siempre que pastoralmente sea posible y razonable) no se distancie demasiado de una edad conveniente para tomar decisiones. Y esto hay que afirmarlo también para el caso en que justamente no se admita el «postulado inflexible» de que la confirmación sólo debe administrarse a los adultos.

Esta última propuesta, que reserva para los últimos años escolares la decisión de recibir o aplazar la confirmación, nos conduce a nuestra segunda «variante». Si no se confirman masivamente y de forma casi obligatoria y rutinariamente grupos enteros de jóvenes de los últimos cursos escolares, sino únicamente quienes se decidan a ello de modo personal, empezarán a existir en nuestras comunidades jóvenes y adultos cristianos que aún no están confirmados. A estas personas los responsables de pastoral deberán ofrecer, de tiempo en tiempo, la posibilidad de acceder a la información y, sobre todo, de tomar parte en los correspondientes cursos de preparación (formación quasicatecumenal y servicios pastorales). Estas tareas deberían convertirse en algo corriente dentro de la pastoral parroquial o regional[114].

La administración de la confirmación a los muchachos antes (o al comienzo) de la pubertad y a los (jóvenes) adultos se presentan como variantes preferentes dentro de las posibilidades pastorales, pero no como postulados exclusivos. Por ello no deben excluirse otras posibilidades, como la confirmación de niños en los primeros años escolares (aunque, según las razones arriba expuestas, no sea lo más recomendable), o también la confirmación durante la adolescencia (cuando el encargado de la pastoral juvenil encuentra relativas posibilidades para prepararles en esa edad). Estas posibilidades (que más bien serán excepción) no deben determinarse desde cualquier tipo de *apriori* (aunque se lo califique de teológico), sino desde una auténtica experiencia pastoral. No hay que descuidar, por otra parte, la preocupación pasto-

[114] Cf. *Die Feier der Firmung*, op. cit. (notas preliminares 13 y 14).

ral de adoptar una praxis relativamente homogénea en el contexto de cada región, o incluso de zonas más amplias.

4. *El sello en el Espíritu Santo de Dios*

En la celebración (y la teología) renovada de la confirmación, la idea de sello juega un papel central.

Como hemos visto, esta idea del sello ha sido entendida («también») cristológicamente para calificar el acontecimiento bautismal. Pero hemos visto igualmente que (a causa de la «identidad» funcional, en orden a la salvación, entre Cristo y el Espíritu, y de la interdependencia de bautismo y confirmación) la idea de sello o «signación» (y sus ritos correspondientes) fueron poco a poco aplicándose legítimamente a la confirmación, volviendo actualmente a retomarse en la liturgia renovada de este sacramento[115]. De esta forma, la constitución apostólica de Pablo VI dispone: «El sacramento de la confirmación se administra por la unción con el crisma sobre la frente con la imposición de manos y pronunciando las palabras: 'quedas sellado con el don de Dios, el Espíritu Santo (*Accipe Signaculum Doni Spiritus Sancti*)'»[116]. Respecto de la «imposición de manos» durante la unción hay que referirse también a la antigua extensión de las manos, que, antes del rito, acompañaba a la oración de invocación del don del Espíritu Santo y sobre la que la citada constitución apostólica dice: «A pesar de que la actual concepción teológica considera la unción como esencial para la validez de la confirmación, en los ritos de la Iglesia latina se ha prescrito ininterrumpidamente la extensión de manos sobre los confirmados antes de la unción[117].

La idea de «sello» requiere algunas precisiones sobre el *carácter sacramental*, el «character indelebilis», de la confirmación.

En las reflexiones fundamentales sobre el carácter bautismal (que aquí sólo se mencionan en su referencia a la confirmación), R. Schulte[118] ha mostrado que la doctrina del *character indelebilis* no procede directamente de la idea de sello (*sphragís*), aunque no se ex-

[115] Constitución apostólica de Pablo VI sobre el sacramento de la confirmación: *Die Feier der Firmung*, op. cit., 16: «En Oriente, en los siglos IV y V, se hace referencia por primera vez, en la unción con el crisma, a las palabras 'sello del don del Espíritu Santo'. Estas palabras fueron acogidas pronto en la Iglesia de Constantinopla y están todavía hoy en uso en las Iglesias de rito bizantino... En cuanto a las palabras de la unción hemos considerado todo el valor que contiene la fórmula utilizada en la Iglesia latina; sin embargo, sostenemos la opinión de que debe preferirse la antigua fórmula del rito bizantino, donde se nombra expresamente el don del Espíritu Santo...»

[116] *Op. cit.*, 17.

[117] *Die Feier der Firmung*, op. cit., 15. Como se sabe, no está siempre claro en la historia de la liturgia si determinadas descripciones de ritos se refieren a una imposición de manos individual o colectiva.

[118] MS V, 177-182.

cluya una cierta dependencia. El carácter sacramental del bautismo y la confirmación está en relación recíproca con el hecho de que tales sacramentos sólo se administran una vez y no pueden ser repetidos. A este respecto, no es fácil decidir, desde un punto de vista histórico, si ha sido la «doctrina» o el símil de la marca permanente *(character)*, tomado de la vida de los esclavos y soldados, lo que condujo a la idea de la irrepetibilidad del bautismo (confirmación) y del orden, o más bien el convencimiento (¡teológicamente fundado!) de la irrepetibilidad y validez permanente de estos sacramentos ha inducido a utilizar este símil y al descubrimiento de la marca indeleble. Probablemente es más bien lo segundo. Pues en Agustín, por ejemplo, llama la atención lo siguiente: él utiliza el término «marca» *(character)* directamente para los soldados, los esclavos o el ganado, que son marcados o sellados por sus señores con una señal de su propiedad. Sólo indirectamente y (¿sólo?) como imagen se aplica la idea de marca a los sacramentos, a su validez permanente. Además, Agustín, en algunos textos, «en vez» de decir que quien abandona la Iglesia conserva el carácter bautismal, dice: el que sale de la única Iglesia no pierde el «sacramento del bautismo» («baptizatus, si ab unitate recesserit, sacramentum Baptismi non amittit»)[119]. Expresándonos en sentido «agustiniano» podríamos decir que el bautismo (y la confirmación) confiere un carácter, o bien que el bautismo *es* como un carácter. Lo dicho no está en modo alguno en contradicción con la afirmación de la «doctrina posterior sobre el carácter sacramental» como prolongación legítima de la enseñanza bíblica y patrística sobre el bautismo (aunque, por desgracia, esencialista, objetivista y que entiende el carácter como una cosa invisible puesta en el alma).

Lo que importa resaltar en esta doctrina es que la convicción de ser-bautizado y ser-confirmado es algo que permanece, que caracteriza de manera estable al cristiano y a su vida. En consecuencia, el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal no pueden ni deben ser repetidos. El ser-bautizado y el ser-confirmado no sólo quedan registrados en el libro de bautismos, sino que constituyen una realidad teológica de consistencia salvífica que mantiene su validez ante Dios, la Iglesia y la propia conciencia, y que ningún cristiano puede perder (se convertirá, pues, en censura y recriminación para quien lleve una vida de pecado de espaldas a la gracia y al «Espíritu»).

Ciertamente no era correcto el modo de proceder de cierta teología sistemática que trataba de fundamentar y *analizar* este carácter sacramental (esta marca indisoluble) de forma esencialista, considerándolo como una «esencia» determinable o como una «cosa» puesta en el alma de los cristianos. «Algo», ciertamente invisible para los hombres, pero no para Dios (y los ángeles). En esta visión esencialista, la «cosa» sería perfeccionada en la confirmación y el orden, o bien, completada con una segunda y tercera «realidad» de la misma naturaleza.

Los reparos de H. Küng y de J. Amougou-Atangana en hablar de

[119] Agustín, *De Bapt. contra Donat.* I, 1,2: PL 43, 109.

un carácter sacramental específico de la confirmación, y su propuesta de interpretar la irrepetibilidad de la confirmación sencillamente como participación de la del bautismo, pueden considerarse aceptables en cuanto reacción contra el pensamiento esencialista antedicho. No debería hablarse en la confirmación de una nueva «esencia» espiritual en el alma. La condición permanente de los bautizados y la de los confirmados ciertamente no es la misma, por eso puede hablarse de dos caracteres. Pero ellos son a la vez los caracteres de *un solo* Cristo en un solo Espíritu.

En vez de expresar la condición de los bautizados y confirmados en forma esencialista (objetivista), sería mejor poner de relieve su eficacia salvífica de manera simbólica: la mano de Dios se extiende de una manera especial, sacramental y celebrativa sobre el hombre como oferta constante de su providencia y su comunión (en el caso de negación de Dios por el pecado, como mano que corrige y juzga, pero, en definitiva, como mano misericordiosa).

La signación (de aquí hemos partido) significa que Dios acoge al hombre en la gracia mediante Cristo en el Espíritu. Esta acogida es a la vez un don y una exigencia. La vida entera del cristiano está sostenida y debe seguir sostenida en el futuro por la vida y la acción del Espíritu; por eso, en esta celebración sacramental debe ponerse toda la vida consciente y confiadamente bajo la dirección del Espíritu para ser de este modo sellada en el Espíritu Santo. Así, la confirmación, en su conexión con el bautismo, es promesa, invocación y ratificación solemnes y sacramentales de la presencia del Espíritu en la vida entera del confirmando.

La signación, vista desde el que la recibe, puede tener también este sentido: la confirmación es para los confirmandos el sello sacramental de su disposición a dejarse dirigir por el Espíritu de Dios. La confirmación es la gran declaración de disponibilidad de la vida entera, el gran sí público a dejarse afectar y dirigir por el Espíritu de Dios de una forma siempre nueva y más profunda. «Quienes se dejan dirigir por el Espíritu de Dios, son hijos de Dios» (Rom 8,14).

5. *La confirmación como celebración eclesial del Espíritu Santo*

En lo hasta aquí dicho hemos querido mostrar que la confirmación junto con el bautismo es la celebración sacramental del Espíritu Santo. Ahora queremos poner de relieve de un modo especial el aspecto comunitario eclesial de la confirmación. Esta dimensión eclesial ya se manifiesta en el hecho de que los participantes más directos en la celebración (confirmandos, ministro e incluso los padrinos) actúan en cuanto miembros o delegados de la Iglesia. Como ya hemos hablado de los confirmandos en las consideraciones sobre la edad, trataremos ahora brevemente del ministro y los padrinos.

a) El ministro de la confirmación como representante de la Iglesia.

El ministro de la confirmación representa a Dios y a Jesucristo, pero también a la Iglesia, y no simplemente en cuanto comunidad local. «Debe presentarse adecuadamente ante los confirmandos la Iglesia en cuanto trasciende las comunidades particulares»[120].

En este sentido no es exacto presentar al obispo como «el único ministro de la confirmación» y al párroco como «el que no la puede administrar». Siguen unas consideraciones más precisas al respecto:

Según las disposiciones eclesiásticas, en especial las del Concilio Vaticano II, el obispo no es el único ministro de la confirmación[121], sino el ordinario, el «primer llamado», el que primordialmente recibe esa misión. Que la confirmación sea administrada por el obispo tiene importancia no sólo desde el punto de vista de la tradición de este sacramento. El es pastor y maestro de toda la diócesis y debe ejercer estas funciones de vez en cuando en las parroquias particulares, celebrando, además del sacramento de la confirmación, otros actos litúrgicos según las circunstancias. Para la comunidad esta presencia del obispo puede ser particularmente importante y debe ser preparada mediante la predicación y la catequesis a fin de que se aumente la conciencia de pertenecer a una comunidad eclesial que rebasa los límites de la parroquia.

Que el obispo sea el «primer llamado», pero no el único ministro de la confirmación, significa que también los sacerdotes pueden ser delegados para este cometido. Y esto no sólo con el fin de aliviar el trabajo del obispo, sino también por otras razones de carácter pastoral. En efecto, si sólo administrara la confirmación el obispo, se darían forzosamente largos períodos de tiempo entre cada celebración de este sacramento, lo que conduciría a confirmaciones masivas, que dificultan notablemente una participación viva y personal en el sacramento. Sería ideal que todos los años tuviera lugar en las parroquias una celebración de la confirmación, pero esto es posible únicamente si además del obispo hay otros que pueden administrar el sacramento.

Las disposiciones actuales son todavía demasiado rígidas. Sólo se confía la administración de la confirmación a un número reducido de sacerdotes, y para cada uno en particular se necesita la delegación y aprobación expresas de la curia romana.

Sería deseable, sin embargo, que el obispo contase con atribuciones para nombrar a otros ministros de la confirmación y que fuesen delegados más sacerdotes para este servicio; por ejemplo, los decanos o, quizás, los párrocos para sus parroquias.

Actualmente hay sólo dos casos especiales que tienen regulación aparte: uno es la administración de la confirmación junto con el bautismo a un adulto (o también a un niño en edad escolar) o en el caso de una «conversión» (acogida de un cristiano de otra confesión dentro de

[120] H. Küng, *op. cit.*, 47.

[121] *Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»* 26.

la plena comunión de la Iglesia católica). En este caso, el sacerdote que bautiza o lleva a cabo la acogida en la Iglesia puede también administrar la confirmación. Otro caso es la confirmación en situaciones de necesidad (accidente, enfermedad grave). En estas ocasiones puede el párroco o, en su ausencia, cualquier otro sacerdote administrar la confirmación, siempre que el fiel la desee[122].

b) El oficio de padrino como misión eclesial.

El oficio de padrino de la confirmación debe recuperar el carácter de un auténtico cometido eclesial. Este consiste en acompañar y ayudar al candidato en su preparación y en la celebración, pero de manera especial también en el futuro camino hacia la perfección en cuanto cristiano confirmado. Este cometido se cumple, sobre todo, mediante una auténtica ejemplaridad cristiana, con el aliento y el consejo cuando las circunstancias lo requieran y mediante la íntima solidaridad en la fe y la oración.

A causa de la íntima relación entre el bautismo y la confirmación es recomendable que el padrino del bautismo lo sea también de la confirmación. Incluso los padres pueden desempeñar esta función.

El oficio de padrino no es una cuestión privada, sino un cometido que se acepta en representación de la parroquia; pues el padrinazgo original (nunca totalmente delegable) lo tiene la parroquia en su conjunto. El padrinazgo individual es el punto fuerte en que converge la presencia espiritual de toda la comunidad[123].

c) La comunidad como «destinataria de la confirmación».

La comunidad debe respaldar no solamente a los padrinos, sino también al confirmado: con él se abre a la acción de Dios que, por medio del Espíritu Santo, la interpela constantemente y le confiere nueva vida. Hay que evitar la visión individualista que considera que el Espíritu se da a cada cristiano particular, de modo que la comunidad viene a ser un mero conjunto de portadores individuales del Espíritu. La Iglesia (o la comunidad) tiene carácter pneumático en cuanto tal, ha recibido el Espíritu como comunidad escatológica de Jesucristo. De suyo, el individuo debería poder entrar en la corriente espiritual que da forma y anima a la comunidad.

d) La confirmación, ¿celebración del Espíritu Santo sólo en nuestra Iglesia o en todas las Iglesias?

Como es sabido, desde el Concilio Vaticano II es doctrina católica oficial que la Iglesia de Cristo se realiza en la Iglesia católica-romana, pero no se agota en ella; también existen fuera de la Iglesia católica ele-

[122] *Die Feier der Firmung*, op. cit., 22s. (nota preliminar 17).

[123] B. Lautenschlager ha indicado estos extremos en su disertación aún no publicada *Padrinazgo de la confirmación y pastoral comunitaria* (manuscrito, Innsbruck 1972).

mentos eclesiales, Iglesias y comunidades eclesiales[124] y, en definitiva, Iglesias de Cristo. Esto evidentemente plantea un problema: ¿para qué Iglesia (Iglesias) es la confirmación una celebración sacramental del Espíritu Santo?

Además de la Iglesia católica romana, también reconocen y celebran la confirmación la Iglesia ortodoxa y la de los Viejos Católicos. Las Iglesias evangélicas (luteranas, calvinistas, etc.)[125] no reconocen el sacramento de la confirmación.

Estas Iglesias evangélicas celebran también la confirmación[126], aunque no como sacramento. Ya desde los tiempos de la Reforma se implantó la confirmación en sus formas primitivas, pero en su forma actual se introduce en el siglo XVII como un nuevo rito eclesial sustitutivo del sacramento de la confirmación. En esta celebración, los cristianos evangélicos son confirmados como miembros activos de la comunidad (a los 14 años de edad normalmente), mediante la imposición de manos y la oración, y admitidos a la comunión eucarística. Esta celebración litúrgica tanto en su significado como en su forma está muy cerca de la confirmación católica, pero en la doctrina protestante no se considera en modo alguno como sacramento.

La confirmación (como ya hemos visto) no tiene la misma importancia fundamental que el bautismo en la concepción católica de sacramento. Es correcto, por consiguiente, dar mayor relieve al bautismo, pero no por eso hay que privar a la confirmación de su significación en la vida sacramental de la Iglesia.

Teniendo en cuenta la evolución histórica descrita se comprende más fácil que otras Iglesias mantengan puntos de vista que conceden menos valor a la confirmación, apoyándose en la situación de la Iglesia antigua y en la ausencia de una expresa institución por parte de Cristo de la confirmación.

Pero, respecto del punto de vista evangélico, nos podemos preguntar si no es una postura demasiado rígida y estrecha aceptar como esencial para la Iglesia únicamente lo que, según la letra del NT, ha sido instituido por el mismo Cristo o se remonta a una práctica plenamente establecida en la Iglesia primitiva. ¿Por qué no va a ser legítimo el desarrollo vital de la realidad cristiana, también en el ámbito de los sacramentos? ¿No puede, con el tiempo, adquirir mayor claridad y relieve una celebración sacramental, al principio simplemente esbozada?

[124] Cf. Vaticano II, *Constitución dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»* 8; *Decreto sobre el Ecumenismo «Unitatis Redintegratio»*.

[125] Sobre el punto de vista anglicano, cf. G. Dix, *Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (Westminster 1946).

[126] Cf. J. Feiner/L. Vischer, *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube* (Friburgo 1973) 581s (trad. española: *Nuevo libro de la fe cristiana*, Barcelona 1977); R. Preul, *Konfirmation*. En cuanto al estado de la discusión en la Iglesia evangélica: ThQ 154 (1974) 68-72; A. Klein, *Die evangelische Konfirmation:* P. Nordhues/H. Petri, *op. cit.*, 150-159.

De todos modos, también hay que preguntar a la parte católica (como a la ortodoxa y a los viejos católicos) hasta qué punto es lícito exigir que la vida sacramental se configure de idéntico modo en todas las Iglesias, y hasta qué punto la evolución en la vida sacramental de las Iglesias evangélicas hay que considerarla como una ruptura sustancial, que rompe la unidad con la genuina tradición apostólica.

Aunque estas diferencias no dejan de ser inquietantes, consuela y alegra la fe común en el Espíritu Santo. Los católicos nos diferenciamos de los protestantes porque consideramos que la confirmación es sacramento, pero por ello no podemos olvidar que coincidimos con ellos en algo mucho más esencial: en la fe en el Espíritu Santo de Dios y Jesucristo, en la fe en su acción en la Iglesia y en el vivir de los cristianos. Nuestras diferencias sobre la confirmación afectan únicamente a la cuestión de los medios y signos sacramentales mediante los que se comunica el don del Espíritu Santo. Pero más fundamental es la fe en el Espíritu Santo que actúa en todos los bautizados. Pues bien, esta fe en el Espíritu Santo es también un punto cardinal del credo de los cristianos evangélicos. En su vida cristiana ellos imparten con nosotros el sincero esfuerzo por dejarse dirigir y llenar por este Espíritu de Cristo, y no sólo como individuos, sino también como comunidades cristianas, a fin de que la acción del Espíritu Santo fructifique en un auténtico desarrollo cristiano.

SIGISBERT REGLI

Además de la presente bibliografía, mencionaremos las exposiciones de MS que se relacionan con el tema aquí tratado, como F. J. Schierse, *Revelación de la Trinidad en el Nuevo Testamento*, en MS II, 87-123; D. Wiederkehr, *Esbozo de cristología sistemática*, en MS III, 382-504; H. U. von Balthasar, *El misterio pascual*, en MS III, 666-809; H. Mühlen, *El acontecimiento de Cristo como acción del Espíritu Santo*, en MS III, 960-984; R. Schulte, *Los sacramentos de la Iglesia como desmembración del sacramento radical*, en MS IV/ 2, 53-158; íd., *El bautismo como acontecimiento sacramental de la conversión*, en MS V, 126-182.

I. *Diccionarios*

CFP		178-199	*Confirmación* (D. Borobio)
CFT^2	I	226-231	*Confirmación* (A. Adam).
		447-448	*Espíritu Santo* (I. Hermann, O. Semmelroth).
DBS	II	120-153	*Confirmación* (J. Coppens).
HaagDB		281s	*Carismas* (A. van den Born, H. Haag).
		606-620	*Espíritu* (P. van Imschoot).
LThK	II	1025-1030	*Charisma* (J. Gewiess, K. Rahner).
	IV	145-152	*Firmung* (P. Fransen).
		1343-1346	*Handauflegung* (R. Mayer, N. Adler, J. Pascher).
	VIII	568-576	*Pneuma* (V. Hamp, J. Schmid, F. Mußner).
	IX	740s	*Siegel* (J. Haspecker).
		963s	*Sphragis* (J. Haspecker).
RGG	II	967	*Firmung* (F. Schmidt-Clausing).
		1268-1290	*Geist, Geistesgaben, Heiliger Geist*, (S. Morenz, G. Gerleman, E. Käsemann, M. A. Schmidt, R. Prenter, W. Wieland, M.-D. Beck).
	III	52-55	*Handauflegung* (S. Morenz, H. D. Wendland, W. Maurer).
		1759-1767	*Konfirmation* (W. Rott, M. Weiß, W. Maurer).
	V	1330-1334	*Salbung* (E. Kutsch, G. Delling, C. A. Bouman).
SM	I	669-672	*Carismas* (E. Bettencourt).
	I	912-925	*Confirmación* (P. Fransen).
	II	814-826	*Espíritu Santo* (M. Schmaus).
ThW	VI	330-453	πνεῦμα (H. Kleinknecht, F. Baumgärtel, W. Bieder, E. Sjöberg, E. Schweizer).
	VII	939-954	σφραγίς (G. Fitzer).

IX 349-405 χαίρω, χάρισμα (H. Conzelmann, W. Zimmerli).
413-427 χείρ (Handauflegung) (E. Lohse).
482-575 χρίω, χρίσμα (W. Grundmann, F. Hesse, M. de Jonge, A. S. van der Woude).

II. *Obras generales*

Adam, A., *Firmung und Seelsorge Pastoraltheologische und religionspadagogische Untersuchung zum Sakrament der Firmung* (Dusseldorf 1959).

— *Erwagungen zum Patenamt bei Taufe und Firmung*, en H. J. Auf der Maur y B. Kleinheyer (eds.), *Zeichen des Glaubens* (Einsiedeln 1972) 415-428.

Amougou-Atangana, J., *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhaltnis von Taufe und Firmung = Okumenische Forschungen* III, 1 (Friburgo 1974).

Benning, A., *Gabe des Geistes. Zur Theologie und Katechese des Firmsakraments* (Kevelaer 1972).

Béraudy, R., *Die christliche Initiation*, en A. G. Martimort (ed.), *Handbuch der Liturgiewissenschaft* II (Friburgo 1965) 45-101.

Betz, O. (ed), *Sakrament der Mundigkeit Ein Symposion uber die Firmung* (Munich 1968).

Biemer, G., *Firmung. Theologie und Praxis = Pastorale Handreichungen* 6 (Wurzburgo 1973).

Botte, B., *La confirmation*, en A. G. Martimort (ed.), *L'Eglise en prière* (Toulouse 1961) 551-563.

Bouhot, J.-P., *La Confirmation, sacrement de la communion ecclésiale* (Lyon 1968).

Congar, Y., *La idea de sacramentos mayores o principales*· «Concilium» 31 (1968) 24-37.

Die Feier der Firmung in den kathol. Bistumern des deutschen Sprachgebietes, herausgegeben im Auftrag der Bischofskonferenze (Einsiedeln 1973)

Dix, G., *Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (Westminster 1946).

Eichholtz, F., *Was heisst charismatische Gemeinde?* (Munich 1960).

Firmung - Sakrament der Mundigkeit (Forum): «Diakonia» 4 (1973) 38-59.

Hamman, A., *Baptême et Confirmation* (París 1969).

Hammes, P., *Der rechte Zeitpunkt fur den Empfang der heiligen Firmung* KatBl 92 (1967) 443-445.

Hermann, I., *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961).

Jilek, A., *Die Diskussion um das rechte Firmalter. Eine Ubersicht uber die deutschsprachige Literatur der letzten Jahrzehnte.* LJ 24 (1974) 31-51

Kasemann, E., *Die Johannesjunger in Ephesus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga ^{4}1965) 158-168.

Kasper, W., (ed.), *Christsein ohne Entscheidung - oder· Soll die Kirche Kinder taufen?* (Maguncia 1970).

Klein, A., *Die evangelische Konfirmation*, en P. Nordhues y H. Petri (eds.), *Die Gabe des Geistes* (Paderborn 1974) 150-159.

Kremer, J., *Die Voraussagen des Pfingstgeschehens in Apg 1,4-5 und 8. Ein Bei-*

trag zur Deutung des Pfingstberichtes, en G. Bornkamm/K. Rahner (eds.), *Die Zeit Jesu Hom H Schlier* (Friburgo 1970) 145-168.
— *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen Eine exegetische Untersuchung zu Apg* 2,1-13, en *Stuttgarter Bibelstudien* 63/64 (Stuttgart 1973).
Kung, H., *Die Kirche*, en *Okumenische Forschungen* I, 1 (Friburgo 1967), espec. 181-244.
— *Die Firmung als Vollendung der Taufe* ThQ 154 (1974) 26-47.
— *Was ist Firmung?* «Theologische Meditationen» 40 (Einsiedeln 1976)
Lengeling, E. J , *Firmalter und Firmspender Funf Thesen zur Begrundung einer unpopularen Forderung* GD 5 (1971) 108-110
— *Rechtzeitige Firmung* GD 5 (1971) 115s
Meyer, H. B., *Aus dem Wasser und dem Heiligen Geist* (Aschaffenburg 1969).
Muhlen, H , *Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstuberlieferung des Geistes Christi* ThGl 57 (1967) 263-286.
— *Die Firmung als geschichtliche Fortdauer der urkirchlichen Geisterfahrung*, en P. Nordhues, H Petri (eds.), *Die Gabe des Geistes* (Paderborn 1974) 100-124.
Mussner, F., *Die johanneischen Parakletspruche und die apostolische Tradition* BZ 5 (1961) 56-70.
Neumann, J., *Der Spender der Firmung in der Kirche des Abendlandes bis zum Ende des kirchlichen Altertums* (Meitingen 1963).
Neunheuser B , *Taufe und Firmung* HDG IV/2 (Friburgo 1956)
Nordhues, P /Petri, H. (eds.), *Die Gabe des Geistes Beitrage zur Theologie und Pastoral des Firmsakramentes* (Paderborn 1974)
Padberg, R., *Pastoraltheologie der Firmung* HPTh III (Friburgo 1968) 345-359
Pesch, O. H , *Die Firmung*, en J. Feiner/L Vischer (eds), *Neues Glaubensbuch Der gemeinsame christliche Glaube* (Friburgo 1973) 581s
Pesch, R., *Zur Initiation im Neuen Testament* LJ 21 (1971) 90-107
Preul, R , *Konfirmation Zum Stand der Diskussion in der evangelischen Kirche*, ThQ 154 (1974) 68-72.
Rahner, K , Lo dinamico en la Iglesia (Barcelona 1968)
— *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1967)
— *Die Busslehre Cyprians von Karthago*, en *Schriften* XI (Einsiedeln 1973) 224-324, espec 229-249
Richter, K., *Die Eingliederung Erwachsener in die Kirche* BuL 47 (1974) 231-237.
— *Fragen um die Firmung*, BuL 48 (1975) 159-172.
— *«Jugendweihe» und andere profane Symbolhandlungen* «Diakonia» 7 (1976) 38-44
Rodríguez, A M., *El ministro de la confirmación* «Concilium» 38 (1968) 183-191.
Ruffini, E., *La edad para recibir la confirmación* «Concilium» 38 (1968) 192-198.
Schmaus, M., *Die Firmung*, en *Kathol Dogmatik* IV/1 (Munich 1952) 168-184.
— *Die Firmung*, en *Der Glaube der Kirche* II (Munich 1970) 423-430.
Stutner, E. C. (ed.), *Taufe und Firmung Zweites Regensburger Okumenisches Symposion* (Ratisbona 1971).

Theodorou, E., *Die Einheit der Initiationsmysterien in der orthodoxen Ostkirche*, en H. J. Auf der Maur/B. Kleinheyer (eds.), *Zeichen des Glaubens* (Einsiedeln 1972) 315-318.

Thome, A., *Firmung, Vollendung der Taufe*, en H. J. Auf der Maur/B. Kleinheyer (eds.), *Zeichen des Glaubens* (Einsiedeln 1972) 295-312.

Vischer, L., *Die Geschichte der Konfirmation. Ein Beitrag zur Diskussion über das Konfirmationsproblem* (Zollikon 1958).

CAPITULO IV

LA LUCHA DEL CRISTIANO CON EL PECADO

SECCION PRIMERA

EL PECADO DEL BAUTIZADO

1. *Permanencia del pecado y posibilidad de conversión*

La posibilidad y, al mismo tiempo, la urgente necesidad de que el hombre renueve su pensamiento, cambie sus apreciaciones, se oriente de nuevo hacia Dios (un proceso que, teniendo en cuenta la unidad del amor de Dios y de los hombres[1], significa también una reordenación de las relaciones humanas y una lucha contra la miseria de cualquier tipo) son tratadas por la Escritura de ambos Testamentos como temas fundamentales y prioritarios[2] y constituyen el contenido esencial del mensaje bíblico. A pesar de todas las diferencias de terminología y acentuación de los detalles, en este proceso es posible detectar en ambos Testamentos estructuras similares que incluyen dos aspectos, polos o fases, puesto que implica un abandono de la vida antigua y una orientación hacia lo nuevo[3]. No es descrito en el sentido de que el hombre tenga

[1] Tener en cuenta la unidad existente entre el amor a Dios y a los hombres es fundamental para toda comprensión del pecado; por ello no nos limitamos aquí a reflexionar sobre la posibilidad de un pecado dirigido exclusivamente contra Dios. Por supuesto, el discurso teológico no puede pretender convertir la unidad mencionada en una total identidad. Cf. K. Rahner, *Escritos de Teología* VI, 271-292.

[2] El contenido de este capítulo presupone lo dicho por P. Schoonenberg en MS II, 654-725, sobre el hombre en pecado, y por R. Schulte en el cap. II de este mismo volumen sobre la conversión continua.

[3] Cf. P. Hoffmann, *Conversión*, en CFT I (1966) 296-303; J. Becker, *Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in der Qumransekte und im Neuen Testament* (Gotinga 1964); R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh 1965); K. Koch, *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit:* EvTh 26 (1966) 217-239; J. Murphy-O'Connor, *Péché et communauté dans le Nouveau Testament:* «Revue Biblique» 74 (1967) 161-193; A. Strobel, *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit* (Stuttgart 1968); E. Lipinski, *La liturgie pénitentielle dans la Bible* (París 1969); J. Schreiner, *El hombre se aparta de Dios por el pecado:* «Concilium» 50 (1969) 510-523; E. Zenger, *Bussliturgie*, en *Praktisches Bibellexikon* (Friburgo 1969), 161a; id., *Umkehr*, ibid., 1120-1123; K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments* III (Düsseldorf 1970), 79-87 (*Busse im NT*); H. Sahlin, *Die drei Kardi-*

que realizar determinadas acciones de naturaleza religiosa o profana para aplacar la ira de Dios o reconciliarse con él. Por el contrario, el proceso de conversión y reorientación parte siempre de la iniciativa del Dios de la gracia, del Dios que mantiene su eterna misericordia y su fidelidad inquebrantable. El es quien posibilita y realiza la renovación interior del hombre juntamente con el comportamiento que tal renovación implica y, de este modo, perdona la antigua culpa anticipándose con su gracia. Según ambos Testamentos, el proceso consiste en un movimiento radical que comienza en el centro psicológico-espiritual del hombre, renuncia decididamente a la dureza y obcecación del corazón, se afirma de un modo incondicional y duradero, no tolera compromisos ni excepciones y se concreta al mismo tiempo en el ámbito social, individual e interhumano. Idénticas, aunque con diferencias en la motivación, frecuencia de aparición y en el acento, son las expresiones con que ambos Testamentos hablan de la posibilidad y la necesidad del perdón y de la renovación: palabras de amenaza (predicación sobre el juicio), palabras de salvación y amonestaciones[4].

A pesar de la identidad de estructuras que ambos Testamentos atribuyen al proceso de conversión de la vieja culpa y de orientación hacia la vida nueva, existe a primera vista una diferencia fundamental entre el Antiguo y el Nuevo Testamento en la concepción de este proceso. Para el Antiguo Testamento se trata de un acontecimiento nunca acabado; en las descripciones veterotestamentarias encontramos constantemente el elemento de la repetibilidad y de la necesaria reiniciación del proceso[5]. Si la vida del pueblo y de cada hombre es contemplada como una sucesión de deficiencias, grandes prevaricaciones, arrepentimiento y nuevo comienzo, no es sorprendente que el perdón de los pecados, la penitencia y el nuevo caminar sean institucionalizados y ritualizados[6]. Dos ele-

naltugenden und das Neue Testament: «Studia Theologica» 24 (1970), 93-112; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen atl. und jüdischen Voraussetzungen* (Gotinga 1970); W. Pesch, *Das Neue Testament als Quelle und Norm unseres Bussverständnissen*, en F. Schösser (ed.), *Schuldbekenntnis - Vergebung - Umkehr* (Limburgo 1971), 9-38; F. Zeilinger, *Sündenvergebung nach dem Neuen Testament:* ThPQ 120 (1972) 269-299; J. Michl, *Sündenbekenntnis und Sündenvergebung in der Kirche des Neuen Testaments:* MThZ 24 (1973) 189-207; H. U. von Balthasar, *Umkehr im Neuen Testament: Pneuma und Institution* (Einsideln 1974), 236-251.

[4] No debemos olvidar que los elementos básicos de ambos Testamentos, no obstante sus diferencias, se proponían hacer comprender a sus respectivos destinatarios la radical seriedad del proceso a que se referían; sin embargo, en las circunstancias actuales, aquellos elementos de explicación difícilmente conseguirían su propósito. Hallamos, por ejemplo, los anuncios de bendición o maldición que se añaden a los pactos (y formularios) de la alianza, la dramaturgia apocalíptica, con el miedo y pavor que ella inspira a través de su representación de un Dios que juzga de un modo justo e inmisericorde, dispuesto a condenar para siempre al infierno, junto con el motivo de la recompensa y las diversas clases de premios para las buenas obras.

[5] Cf. E. Zenger, *Umkehr*, op. cit., 1120.

[6] Cf. E. Zenger, *Bussliturgie*, op. cit., 161s; E. Würthwein, en ThW IV, 976s.

mentos del mensaje neotestamentario parecen oponerse a esta dimensión corriente e incluso obvia de la penitencia.

En la predicación de Jesús (Mc 1,15), la exigencia de conversión y de fe (como una *sola acción* fundamental) es motivada por el advenimiento del reino de Dios en las palabras y los hechos de Jesús[7]. Esta exigencia es presentada por Jesús de manera tan acuciante, que no admite condescendencias o medias respuestas (cf. Mt 11,20-24; Lc 9,62; 13,3, etc.). En el contexto de la expectativa de Jesús de una clara e inminente instauración del tiempo mesiánico y del reino de Dios, no cabe la posibilidad de que un converso cambie frecuentemente de vida. Esto no es óbice a la inclinación de Jesús precisamente hacia los despreciados a causa de su «vida pecaminosa», pues su comprensión de las miserias humanas y su debilidad por los pecadores le llevan a dar por supuesto que nadie es demasiado débil para recibir la oferta de la gracia de Dios y comenzar un nuevo camino, inmaculado a los ojos de Dios, aunque no sea así a juicio de la sociedad y de las altas esferas religiosas. El segundo elemento que en el Nuevo Testamento parece excluir la idea de una conversión y renovación frecuentes es la acentuación del «de una vez para siempre», característico de la primitiva teología cristiana. De cualquier modo que se formule el carácter único de la salvación que acontece en Jesucristo —como redención, nueva creación, nuevo nacimiento, como tránsito de la tiniebla a la luz, etc.—, la transformación de lo viejo en nuevo aparece siempre como algo tan radical y decisivo que no permite concebir la posibilidad de un cambio frecuente en la relación de la comunidad y del individuo con Dios. Incluso cuando el pecado es descrito como amenaza permanente, como una potencia contra la cual el cristiano ha de luchar continuamente, cuando a partir del indicativo del estar salvado, redimido y ser santo se da el imperativo de permanecer sin pecado[8], esto no supone que, desde el punto de vista del Nuevo Testamento, esa actitud contra el pecado asuma la forma de una sucesión de victorias y derrotas.

En realidad, incluso según el Nuevo Testamento, la situación no es tan sencilla como parecen sugerir estos dos elementos mencionados. Es cierto que un hombre que, con una decisión apoyada en la gracia de Dios, acepta el mensaje de la Iglesia en la fe (y en el bautismo), participa fundamentalmente de la santidad de la Iglesia[9].

Es cierto que en esa situación se le puede exigir razonable y justificadamente (como a toda la Iglesia) (cf. Rom 6,19-22; 1 Tes 4,3-7; 2 Tes 2,13; 2 Cor 7,1; Ef 1,4, etc.) que dé un testimonio de «santidad» válido para su tiempo, de modo que la comunidad visible de Jesús en el mundo aparezca como lo que ha sido siempre en la dimensión profunda

[7] Cf. E. Zenger, *Umkehr*, op. cit., 1122s.

[8] Además de la bibliografía citada en la nota 3, sigue siendo de actualidad: A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (Friburgo 1950); cf. también A. Vögtle, *Sünde im NT*, en LThK IX, 1174-1177.

[9] Cf. Y. Congar, en MS IV/I, 472-490.

del designio divino: la humanidad total «en Cristo», la «plenitud de Cristo» y —en cada situación concreta— la «luz del mundo» o la «sal de la tierra». A quien pertenece a la Iglesia de Jesús, en cuanto signo visible y efectivo de la gracia de Dios, no sólo se le exige, sino que se le confiere poder para ello[10].

En consecuencia, el hombre que se ha convertido en fiel cristiano queda ciertamente libre de pecado. La Escritura da claro testimonio de ello: según la predicación de Jesús que nos ha sido transmitida, existen de hecho justos (Mt 13,17; 23,29; Lc 15,7) y buenos (Mt 5,45; 7,17s; 12,35). Sobre todo en los discursos de Jesús que se refieren al juicio se da por supuesto que había cristianos sin pecado, «trigo auténtico», «peces buenos», «vírgenes prudentes», «siervos fieles», «hijos del reino», etc. (cf. sobre todo Mt 13,38); éstos han permanecido fieles hasta el fin. Todavía con más claridad, el cristiano es presentado en Pablo y en los escritos paulinos como un hombre que fundamentalmente está libre de pecado. El cristiano ha muerto al pecado (Rom 6,2-14); incluso su cuerpo, en cuanto completamente sometido al poder del viejo eón, ha muerto (Col 2,11ss). El cristiano es libre para no pecar más. Es lo que demuestran los textos que definen al cristiano según el modelo de Jesucristo (Flp 2,5ss; Col 3,13; Rom 15,2ss; cf. 1 Cor 11,1: 1 Tes 1,6: Flp 3,17). Y lo confirma el hecho de que Pablo pueda presentarse a las comunidades como un hombre libre del pecado, como alguien que realiza una obra de Dios que todos pueden comprender, que no debe pecar más y que de hecho ya no peca (Flp 3,17; 4,9; 2 Tes 3,9-7; 1 Cor 4,1-16s; 10,33; 11,1; 2 Cor 1,12; Gál 4,12, etc.). Textos igualmente inequívocos se encuentran también en otros lugares del Nuevo Testamento, sobre todo en 1 Pe[11].

Pero, según el testimonio del mismo Nuevo Testamento, es posible y sucede de hecho que un cristiano vuelva a caer en una «vida según el viejo eón», según la «sarx», rehusando ponerse a disposición del llamamiento de Dios, pecando y dejando de ser cristiano, o bien siendo al mismo tiempo cristiano y pecador[12].

La *posibilidad* de que los cristianos pequen está implícita en la plegaria «perdónanos nuestras culpas» (Mt 6,12); en la afirmación de que un cristiano, a pesar de estar incorporado al cuerpo de Jesucristo, continúa expuesto al engaño de Satanás (2 Cor 11,3); en la advertencia de permanecer sobrios y vigilantes contra el demonio (1 Pe 5,8), que todavía puede obtener victorias; en las repetidas invitaciones a despojarse definitivamente de toda impureza, de todo resto de maldad y de malicia (1 Pe 2,1; Sant 1,21, etc.); en la recomendación de contar con la magna-

[10] No es preciso insistir más en este punto, sobre el que remitimos a la teología de la gracia y justificación de MS IV/2, 575-936.

[11] Sobre la impecabilidad del cristiano, cf. A. Kirchgässner, *op. cit.*, 56-136, 153ss, 237ss.

[12] En cuanto al tema que sigue, cf. R. Asting, *Die Heiligkeit im Urchristentum* (Gotinga 1930), 217; A. Kirchgässner, op. cit., 43.

nimidad del Señor (2 Pe 3,15) y, en definitiva, en todos los imperativos que pretenden una renovación del comportamiento cristiano (cf., por ejemplo, Rom 6,1-13; 7,4ss; 1 Cor 5,6s; Gal 2,20; 3,1; 3,9s; Gál 5,1 etc.). Los apóstoles y los primeros cristianos aparecen como individuos que pueden pecar (Mt 14,30s; 18,22.35; 20,20ss; 26,40ss.56.69ss; Lc 17,3s; 22,32). Se prevé la posibilidad de que existan pecados en la Iglesia cuando se dice: «si tu hermano peca contra ti» (cf. Lc 17,3; Mt 18,15.21) y cuando, como introducción a este pasaje, se transmite la palabra de Jesús: «es inevitable que sucedan escándalos» (Lc 17,1; Mt 18,7).

Pero el Nuevo Testamento habla también de pecados cometidos de hecho. De Jesús se dice que calificó a los apóstoles y a los primeros cristianos de «malos» (Mt 7,11; cf. Mc 10,18 par; Mt 16,23, etc.). Hay bautizados que permanecen en el pecado, «mentirosos y embusteros» (Hch 5,1ss), inconstantes en la fe (Gál 1,6; 3,1; 5,4.7ss), desordenados y perezosos (1 Tes 5,14; 2 Tes 3,6-10ss), mal avenidos (Gál 5,15), celosos y pendencieros (1 Cor 1,10; 4,21), que se llevan recíprocamente ante los tribunales (1 Cor 6,1-11), también los hay que toleran el incesto y presumen de ello (1 Cor 5), deshonestos (1 Cor 6,12ss; 2 Cor 12,21, etc.). Hay quienes toman parte en la eucaristía como glotones carentes de miramientos o borrachos (1 Cor 11,17ss. 29s), quienes toleran una ofensa grave al apóstol (2 Cor 2,5ss; cf. 7,12), falsos apóstoles (2 Cor 11,13 ss), falsos hermanos (2 Cor 10,2.12; 11,4.26; 12,21; 13,2.5; Gál 2,4; Col 2,19). Pablo teme descubrir una gran cantidad de pecados con ocasión de su visita a la comunidad (2 Cor 12,20). El pecado en la Iglesia puede ser tan fuerte que comunidades locales enteras pueden pecar como tales y caer en la apostasía o han caído ya prácticamente en ella (Gál 1,6s; 1 Tes 3,5; Ap 2,5). Todos estos datos pueden encontrarse resumidos en Sant 3,2: «Todos fallamos muchas veces» (aunque aquí se refiere únicamente a los pecados de una malvada charlatanería falta de caridad).

Las observaciones que acabamos de hacer sobre el Nuevo Testamento precisan evidentemente ser completadas y corregidas. No obstante la aparente urgencia e inminencia de la llegada (o la irrupción) del reino de Dios, en Jesús esta venida del reino es un proceso histórico[13] cuyo resultado total y manifiesto todavía se hace esperar. En conse-

[13] Las reflexiones de K. Rahner en *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de Teología* IV, 411-440, merecen a mi juicio ser tenidas en cuenta, sobre todo si las comparamos con la forzada construcción de G. Greshake / G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (Friburgo 1975) 38-81. Entender la venida del reino de Dios como un proceso presupone que los hombres intervienen en la realización o, por lo menos, en la «verificación» de las promesas del reino de Dios, según sostiene con razón la teología política en contra de la opinión de D. Berdesinski, *Die Praxis, Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?* (Munich 1973), quien defiende la causalidad exclusiva (?) de Dios y la exclusión de toda influencia humana en la venida del reino (p. 87). Sobre este tema, cf., Loersch, *Die Theologie Dorothee Sölles. Darstellung und Kritik* (Tesis, Münster 1975) 317.324.

cuencia, la transformación del hombre viejo en hombre nuevo, del pecador en justo, no se realiza de manera estática y puntual, como un acto único e irrepetible, sino que, teniendo en cuenta el plazo que se concede al hombre y a la humanidad y su fundamental constitución histórica, tiene siempre el carácter de un proceso que está en continuo movimiento y exige constante reflexión y decisión. No obsta a cuando acabamos de exponer que el Nuevo Testamento, sobre todo Pablo y los escritos paulinos, en los textos llamados «doctrinales»[14], hablen de un «permanecer consecuentemente en la decisión» que se ha tomado de una vez para siempre[15], sin que parezca admitir excepción alguna. En los textos doctrinales, la Escritura habla de una actitud de Dios para con el hombre y la humanidad, de la fidelidad y condescendencia de su gracia preveniente, que posibilita de hecho y opera una decisión positiva y radical del hombre, de modo que por parte de Dios el proceso está plenamente realizado en todos los sentidos. Los llamados textos «parenéticos» de la Escritura centran la atención necesariamente en el hombre concreto y en sus diversas situaciones históricas. Este hombre, aun cuando desde el punto de vista de la palabra del perdón y de la gracia de Dios debe considerarse fundamentalmente sin pecado, no ha quedado totalmente libre de él[16]. A causa de la condición concreta de la existencia humana sigue siendo posible una aceptación sólo parcial de la palabra de Dios en la fe y «una recaída» parcial o total en la situación precedente. Las situaciones siempre diversas del ser histórico del hombre postulan constantemente una libre y renovada aceptación de la palabra redentora de Dios.

Todas las fórmulas que intentan expresar esta realidad en modelos conceptuales son provisionales y no logran dar cuenta adecuada de lo que pretenden. Sin embargo, lo dicho hasta aquí parece mostrar que el proceso de conversión de la vieja condición de pecado a una vida orientada de nuevo a Dios no consiste en una secuencia de acción y reacción de Dios y del hombre. La concepción según la cual el hombre a lo largo de este proceso recae (aunque quizá sólo parcial o «levemente») en una actitud pecaminosa que se cierra a Dios provocando la indignación y el rechazo divinos hasta que, mediante un nuevo arrepentimiento y conversión, Dios lo perdone de nuevo —sacramental o extrasacramentalmente— es sencillamente falsa desde un punto de vista teológico (y claramente herética desde un punto de vista dogmático). Los datos con los que hay que contar para resolver esta cuestión son los siguientes: *a*) Dios ama inquebrantablemente a la humanidad, al hombre (gracia); *b*) ama al hombre en la situación concreta en que se encuentra en cada momento; también en el pecado (oferta permanente de justificación); *c*) sólo él, Dios, conduce al hombre de nuevo al arrepentimiento y a la conversión y le concede la realización del nuevo comienzo cuando él

[14] Cf. A. Vögtle, *op. cit.*

[15] Cf. A. Kirchgässner, *op. cit.*, 131.

[16] La Iglesia debería hablar con suma cautela de redención y salvación.

quiere, según su designio (justificación); *d*) el hombre, si secunda este impulso de Dios, no recibe un nuevo perdón de los pecados, sino que acoge —con la ayuda del mismo— el amor y el perdón que Dios le garantiza y asegura constantemente. Por tanto, la fluctuación a que antes nos referíamos hay que buscarla sólo por parte del hombre.

La reflexión teológica ha intentado explicar la necesidad de la lucha continua, también del cristiano, contra el pecado, recurriendo al «pecado original» y la «concupiscencia»[17]. Por «pecado original» no entiende la teología católica una situación culpable del hombre producida por un pecado personal. Su interés por el tema deriva de la íntima relación que éste tiene con las convicciones fundamentales del cristianismo sobre la redención y la gracia, en el sentido de que, según el designio de Dios, alcanzan a todos los hombres, *a*) *en Jesucristo*, y no simplemente por su condición de hombres o miembros de la humanidad (considerada ésta hipotéticamente fuera de Jesucristo), y *b*) que esta gracia es dada a todos los hombres como *gracia que perdona los pecados*. Considerados en una mera conexión corporal-histórica con todos los seres humanos y con los comienzos de la humanidad, no son los hombres objeto de la gracia de Dios. Bajo este único punto de vista y prescindiendo de su actuación personal, se encontrarían en una «situación de no salvación» o bajo un «existencial negativo»[18]. Pero, como este aspecto nunca se da en realidad, hay que incluir siempre en la reflexión el existencial positivo sobrenatural, caracterizado por la voluntad salvífica universal de Dios, que se da ininterrumpidamente desde el principio y se concreta históricamente en la redención de Jesucristo. Previamente a la decisión del hombre (sea hacia la fe y el amor o hacia la culpa personal), su situación con respecto a la salvación es dialéctica (lo cual no significa que ambos componentes tengan el mismo peso): como descendiente de Adán, está en situación de «pecado orignal, pero, en cuanto orientado a Jesucristo, es un redimido. En la decisión personal de la libertad, la situación de libertad dialéctica queda desbordada en una u otra dirección.

El hombre se hace libremente (por una libertad que le ha sido donada) un pecador que ratifica la situación de pecado original o ratifica libremente (también por una libertad que le ha sido donada) la situación de salvación en la fe y el amor. Ninguna de estas decisiones suprime sin más el existencial contra el cual uno ha optado. El hecho de que en la

[17] A continuación se exponen las reflexiones de los últimos años como complemento a lo expuesto por P. Schoonenberg, en 1967, en MS II, 694-725, sobre el tema del pecado original. Asumo aquí algunas formulaciones contenidas en K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, 10.ª ed. completamente revisada (Friburgo 1976), a propósito de las palabras «Erbsünde» y «Begierde».

[18] Cf. K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Friburgo 1970) espec. 161-175, y también R. Schmid-E. Ruckstuhl-H. Vorgrimler, *Unheilslast und Erbschuld der Menschheit* (Lucerna 1969), en defensa de la actualidad de la doctrina del pecado original contra su eliminación superficial por H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgart 1966).

existencia de un creyente perdure el existencial negativo no significa que ha sido rechazado por Dios, sino la experiencia de que el hombre está permanentemente «herido», «mermado» de facultades (cf. DS 1511) para responder a las «exigencias» del existencial sobrenatural en su ordenación hacia la vida divina. Esa experiencia es designada por la teología católica con el término bíblico (cf. ThW III, 167-173) de «concupiscencia». Se trata de un elemento instintivo del hombre que en sí (todavía) no es malo, en cuanto que no está (todavía) sometido a una decisión moral personal o (todavía) no dominado por ella, pero que, comparado con la existencia ideal a la que Dios ha destinado al hombre («paraíso»), se halla en contradicción con el existencial sobrenatural y, por ello, constituye una manifestación real de culpa que ha de ser combatida a fin de que la culpa «innata» no se convierta en una culpa producto de la responsabilidad personal. Así pues, con los conceptos de «pecado original» y «concupiscencia», la teología católica enseña que la vida, incluso la del creyente, se encuentra constantemente impugnada y amenazada por el poder previo del pecado, poder que, por otra parte, no debe ser hipostasiado (según sucedía en el mundo bíblico y en el antiguo Oriente con la figura del diablo) como magnitud personal independiente del hombre, ya que su fuerza radica solamente en el hecho de que el hombre se niega a la exigencia del amor de Dios y, por ello, asume explícitamente el mal de la humanidad.

Aquí no podemos considerar únicamente el «aspecto interior», caracterizado por la llamada de Dios y por la decisión del hombre individual. Según la concepción cristiana, las situaciones sociales están también afectadas por el pecado original y la concupiscencia; en ellas, el hombre se encuentra alienado. Las promesas concretas del reino de Dios: paz, libertad, justicia, reconciliación, son experimentadas en un mundo profundamente marcado por la concupiscencia como algo cuyo cumplimiento todavía se espera, cuya realización es obstaculizada por estructuras sociales no necesarias, y por cuya consecución tendrán que luchar también los cristianos. La comprensión del alcance del «pecado original» y la «concupiscencia» no debería inducir a la pasividad y resignación en el contexto individual y en el social. Numerosas experiencias de la historia de la humanidad y de cada hombre en concreto testimonian la posibilidad de victorias reales (para el creyente, por gracia de Dios) sobre las deficiencias humanas y sobre las estructuras injustas e incapaces de garantizar la paz[19]. La conciencia de que las luchas y conflictos son permanentes no debería conducir a menospreciar esas victorias.

[19] Así, en el ámbito individual, la vida de aquellos cristianos que en la Iglesia son honrados como santos (antiguamente por iniciativa espontánea del pueblo, sin necesidad de costosos procesos); en el ámbito social, ciertos logros como la supresión de los tipos más llamativos de esclavitud, la emancipación de la mujer, el paulatino reconocimiento de los derechos humanos.

2. *El pecado como ofensa a la Iglesia*

Hemos presentado la esencia teológica de la conversión del hombre de su vieja condición y su nueva orientación hacia Dios, con el perdón de los pecados que ello implica, como una acogida continua y constantemente renovada de la palabra de gracia y perdón de un Dios siempre fiel a sí mismo; a ello tenemos que añadir que este proceso no se limita a una relación singular entre Dios y el hombre, sino que compromete también a la Iglesia[20]. Lo comprenderemos mejor contemplando la esencia de la Iglesia a la luz de la revelación de Dios[21]. Así, la Iglesia puede ser definida como una comunidad social legítimamente constituida que, mediante la fe, encarna la revelación, consumada escatológicamente en Jesucristo, en cuanto realidad y verdad para el mundo; o también como la presencia actual de la palabra definitiva (reflejamente expresada) de Dios en el mundo y para el mundo.

Teniendo en cuenta la peculiaridad y los límites con que la Iglesia puede ser presencia de la palabra de Dios, la aceptación creyente de esa palabra —aunque en ciertos casos no sea consciente y reflejamente captada— significa también una aceptación de la Iglesia[22]. A la inversa, lo que teológicamente llamamos «pecado», en su última raíz teológica es una negativa a aceptar la palabra de amor y perdón de Dios y, por ello —con las peculiaridades y limitaciones con que la Iglesia puede encarnar la palabra de Dios—, constituye también un atentado contra la esencia misma de la Iglesia. *Este* aspecto eclesiológico del pecado, como negativa del hombre a acoger la palabra de Dios, se da en realidad en todo pecado concreto y, por consiguiente, también en los pecados de los no bautizados y de quienes no pertenecen a la Iglesia. Tal aspecto eclesiológico del pecado se manifiesta con especial claridad e intensidad en el caso del bautizado que pertenece a la Iglesia, pues *todo* pecado de un bautizado se opone expresamente a la esencia teológica de la Iglesia en cuanto presencia —sin pecado, santa— de la palabra de Dios en el mundo[23]. En este sentido, la Iglesia no podría realizar su misión en el mundo y en la historia si el conjunto de los creyentes no intentara con

[20] El énfasis que ponemos en el tema de la Iglesia no debe entenderse en el sentido de un entusiasmo por las instituciones. Teniendo en cuenta la eclesiología expuesta en MS IV/1 y 2, aludir aquí a la «Iglesia» significa que no hay relación de Dios con el hombre al margen de la existencia social de éste (reverso de lo cual es la unidad del amor de Dios y a los hombres).

[21] Esta noción de Iglesia está tomada de K. Rahner-H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, art. *Kirche* II, 1.

[22] La experiencia de la Iglesia pecadora suele ser un obstáculo para expresar reflejamente la voluntad implícita de pertenencia a la Iglesia; cf. *infra*, apartado 5.

[23] Remitimos una vez más a la exposición de Y. Congar en MS IV/1, 472-490. A la importante bibliografía de Congar hay que añadir el artículo de K. Rahner, *Iglesia pecadora según los decretos del Concilio Vaticano II*, en *Escritos de Teología* VI, 314-337, con abundantes referencias bibliográficas sobre la cuestión disputada de si se puede hablar simplemente de una Iglesia de los pecadores o se debe hablar de una Iglesia pecadora.

todas sus fuerzas llevar una vida limpia de pecado, ya que la santidad es el auténtico criterio de verificación de la presencia de la palabra de Dios en el mundo a través de la Iglesia.

Más allá de estas consideraciones eclesiológicas es preciso aludir a que la Escritura descubre *de hecho* en todo pecado un aspecto comunitario (social, eclesial). Aquí se evidencia también que este aspecto pertenece a la naturaleza de todo pecado. Una comunidad santa, fundada en la alianza con Dios, una comunidad que realiza la presencia de la palabra de Dios en el mundo, incluye hasta tal punto en su esencia ideal todas las dimensiones del hombre, que toda perturbación de las relaciones con Dios, consigo mismo y con los otros hombres constituye necesariamente un atentado contra la comunidad. Frente a cierta tendencia de la teología actual es preciso aclarar que esto no significa que la verdadera esencia de todo pecado haya que buscarla en su aspecto social y, en un sentido más estricto, en su dimensión eclesial. Esto sería una exageración de la tesis aquí expuesta.

En la antropología cristiana, el hombre no se define adecuada y formalmente (por lo menos en principio) por su naturaleza social. Por supuesto, si consideramos la relación con Dios en el contexto de una comunidad, podríamos pensar que todo pecado se define formal y primariamente como lesión de la comunidad. Pero entonces el concepto de comunidad resulta tan amplio que, por querer abarcarlo todo, pierde su auténtica significación. Basta recordar aquí un principio que se funda en consideraciones teológicas y en datos bíblicos: todo pecado tiene un aspecto esencialmente social y eclesial del que es imposible prescindir. Se podría sentir la tentación de defender que en el Antiguo y Nuevo Testamento la esencia original y primaria del pecado consiste en su incidencia en la comunidad. Pero respecto de tal impresión (que ciertamente tiene algún fundamento) hay que decir que la Escritura, que piensa las cosas de un modo concreto y desde todos sus puntos de vista, no omite el aspecto social del pecado, pero esto no significa necesariamente que éste sea siempre el constitutivo primero y fundamental del mismo. En primer lugar, tal afirmación no se puede mantener sin violentar innecesariamente los textos. Por otra parte la misma comunidad reclama (como acabamos de señalar con el concepto de presencia de la palabra de Dios en la Iglesia) una fundamentación de su deber-ser y, en consecuencia, del no-deber-ser del pecado contra la comunidad. Lo que en definitiva se afirma es que *todo* pecado tiene un aspecto esencialmente eclesial.

Esto implica que no hay solamente un determinado sector de pecados con incidencia en la comunidad, mientras que otros no la afectarían en absoluto; o, en una terminología teológico-trascendental: la referencia a la comunidad no es una determinación «categorial» de una serie de acciones con respecto a otras, sino una determinación «trascendental» de toda acción.

a) Facticidad del aspecto social de los pecados según el AT.

Si agrupamos los pecados que la Torá considera como más graves, podemos distinguir entre: 1) pecados en apariencia puramente «teológicos» (cometidos directamente contra Dios, como blasfemia, idolatría, etcétera, 2) pecados claramente sociales, 3) pecados en apariencia privados (los sexuales). Esta clasificación se da también en los pecados enumerados por los escritos judíos extracanónicos (incluso los de Qumrán)[24]. De una consideración más pormenorizada surgen, sin embargo, las siguientes constataciones: 1) El tercer grupo, las faltas sexuales, no puede mantenerse como un grupo autónomo desde el punto de vista de las referencias explícitas. En concreto la «fornicación» en el AT no es valorada como simple conducta sexual, sino que alude a una práctica sexual en el contexto de la idolatría. Así, algunas veces la fornicación es calificada de idolatría, mientras que otras, la idolatría es llamada fornicación (cf. Os 2,18; Jr 3,1-13; cf. Is 50,1; 54,5-8). Cuando el pueblo de Dios es contemplado en una relación esponsal con el Dios de la alianza, la fornicación se convierte en una representación metafórico-real de apostasía del Dios de la alianza. Por eso, muchas veces la expresión «fornicación» significa en realidad idolatría (cf. Ex 34,15s; Lv 17,7; 20,5; Dt 31,16; Jue 2,17; 8,27-33; Is 1,21; Ez 6,9; Os 1,2). El adulterio, como un caso especialmente relevante de faltas propiamente sexuales, debe ser incluido de todas formas entre los pecados sociales, puesto que consiste esencialmente en el trastorno de las «relaciones de propiedad», es una mentira y un engaño. 2) Pero el primer grupo (idolatría, negación de Dios, brujería, etc., incluidas las faltas puramente rituales) no puede tampoco considerarse sin más como un grupo autónomo de pecados. Es también una consecuencia de la designación de la idolatría como «fornicación». Si uno «fornica» con Moloch (cf. Lv 17,7; 20,5) todo el pueblo queda afectado (cf. Dt 31,16ss) y se repone a la «cólera» de Dios. Esto tiene especial validez respecto de quien induce a la idolatría: el aspecto inmediatamente social es patente. Tampoco las faltas cúltico-rituales pueden ser consideradas como privadas o «meros pecados teológicos», porque el culto como representación de todo el pueblo y de la historia de salvación del mismo no puede ser una cuestión simplemente privada.

Si se parte de todo lo que de hecho era considerado como pecado en el judaísmo, es preciso hacer la siguiente consideración: el concepto judío de pecado no es el resultado de una reflexión sobre el orden intrínseco de las cosas y tampoco procede de las prescripciones positivas de Dios. Más bien parte de reflexiones sobre lo que perturba la realización comunitaria del pueblo en sí y en su relación con el Dios de la alianza. Esto constituye un «pecado»[25]. Lo demuestra el hecho de que la men-

[24] Cf. A. Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Münster 1936) 96-102; además, S. Wibbing, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Berlín 1959).

[25] Cf. las pruebas, en ThW I, 268s, 271ss, 277, 289.

tira, el abuso o el fraude en los impuestos están permitidos si se trata de una conducta respecto de quienes son extraños al pueblo[26].

b) Aspecto eclesial del pecado en el NT.

Cuando los textos neotestamentarios hablan de pecados concretos aparece con toda claridad el aspecto eclesial del pecado. Esto no sucede cuando se habla *del* pecado como un poder personificado (ej. Rom 6,21; 3,9; 5,12ss; 6,16; 7,14; 13,12; Gál 3,22; Ef 5,8; 6,12) o en explicaciones sobre la «sarx», o la «vida según la sarx». Pero incluso cuando se habla de un pecado «teológico» concreto, el Nuevo Testamento lo considera como la acción de un miembro del cuerpo de Jesucristo, de un socio de la nueva alianza, y se considera que perjudica al todo y afecta a la relación de toda la comunidad con Dios. Vamos a aducir dos ejemplos ilustrativos: el castigo por una celebración indigna de la eucaristía no solamente afecta a los responsables, sino a toda la comunidad, en la cual, según la opinión de Pablo, muchos pueden incluso enfermar y morir porque la anámnesis ha sido celebrada indignamente (1 Cor 11,30); además, el abuso de la celebración como mera oportunidad para comer y beber se convierte en juicio para la comunidad (*ibid.*, 33s). El autor de la carta a los Hebreos pone el pecado propiamente «teológico» del Nuevo Testamento, la apostasía de Jesucristo, en relación con la sangre de la alianza y con la palabra condenatoria de Dt 32,35: «el Señor juzgará a su pueblo» (Heb 10,29).

La gran mayoría de los pecados mencionados por su nombre en el Nuevo Testamento es, sin embargo, de tipo claramente social. Una comprobación de este aserto la encontramos en el análisis de los llamados «católogos de vicios»[27]. Los 16 catálogos de vicios más significativos enumeran, de acuerdo con el texto griego, 173 pecados (sin incluir el pecado «teológico» de la apostasía de la fe). De ellos, 33 pueden ser considerados como cometidos inmediatamente contra Dios, mientras 140 dañan de palabra y obra al prójimo y a la unidad interna de una comunidad[28]. Llegamos a un resultado similar agrupando los pecados que no se hallan reunidos en catálogos, sino dispersos en el Nuevo Testamento[29].

[26] Cf. algunos materiales a este respecto en J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* II (París 1935) 236s, 238 nota 10.

[27] Los 16 más importantes: Rom 1,29-32; 1,24ss; Rom 13,13; 1 Cor 5,11; 6,9-11; 2 Cor 12,20s; Gál 5,19-21; Ef 4,25-32; 5,3-6; Col 3,5-9; 1 Tim 1,9s; 2 Tim 3,2-9; Heb 12,15-17; 1 Pe 4,3;2 Pe 2,1-20; Ap 21,8; 22,15. El trabajo estadístico fue emprendido en H. Vorgrimler, *Bibeltheologische und exegesegeschitliche Studien zum ekklesiologischen Aspekt der Sünde und Sündenvergebung* (Tesis, Innsbruck 1957).

[28] Los catálogos de vicios no constituyen una enumeración casual o arbitraria de pecados efectivos en las comunidades cristianas; a tal idea se opone el hecho de que aparecen clara y sistemáticamente ordenados: A. Vögtle, *op.cit.* (nota 24) 39.

[29] Cf. las listas que presenta A. Kirchgässner, *op. cit.*, 172, 179s, 188, 226, 257; J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sünde und Sündern nach den vier Evangelien* (Friburgo de

Los pecados contra el prójimo son los más duramente condenados (Mt 5,22.29; cf. 18,6-9); en concreto, el odio al hermano (Mt 5,22), la falta de misericordia (Mt 18,32ss; 25,41ss) el endurecimiento (Mt 10,15; 11,23s; 12,32), la seducción (Mt 18,7; 13,41). De ahí que sea razonable afirmar que el pecado es al mismo tiempo una culpa contra el prójimo y una negación de Dios[30]. Los escritos tardíos se mantienen en la misma línea: según 1 Tim 5,8, el inmisericorde es tan malo como el apóstata. Según las cartas de Juan, hay dos pecados dignos de especial mención: la doctrina errónea sobre Jesucristo y el odio contra el hermano (con lo cual el odio es descrito como el pecado por antonomasia del cristiano; cf. 1 Jn 3,14). Para clarificar mejor la naturaleza del pecado según el Nuevo Testamento es útil reunir las declaraciones positivas del mismo sobre el amor al prójimo y sobre las «virtudes» sociales (incluyendo los llamados «catálogos de virtudes»); o la comparación que establece entre los diversos pecados de omisión (cf. Mt 5,25s; 25,24ss; 21,32; Lc 9,62; 19,20-22); o la de los pecados que se narran en las parábolas (cf. Lc 10,31; Mt 18,23ss). Además es llamativa la diferente valoración de los pecados religiosos y sociales (por ejemplo, la suavidad con que son tratados los hipócritas y los que proceden inadecuadamente al orar o ayunar, Mt 6,2.5ss.16; Mc 12,40). También resulta instructiva para comprender la dimensión esencialmente eclesial del pecado según el Nuevo Testamento la reflexión sobre el trasfondo material de las imágenes utilizadas para designar a los pecadores: la cizaña, los malos peces, el nido de víboras, los lobos rapaces, los cabritos, etc. Todo lo dicho tiene su culminación en el criterio antropocéntrico del juicio, según Mt 25,31ss.

En definitiva podemos afirmar que, según el testimonio del Nuevo Testamento, el pecado del bautizado tiene un carácter tan esencialmente eclesial que se puede decir que a partir de éste se determina en realidad lo que constituye el pecado. En otras palabras: en la Iglesia, según el Nuevo Testamento, es primariamente pecado (el peor pecado) lo que perturba o incluso destruye el desarrollo comunitario de la comunidad concreta. Por otra parte, la Iglesia es contemplada en una comunión tan estrecha con Dios, en cuanto cuerpo de Jesucristo y, por tanto, medio histórico («sacramento», es decir, signo eficaz, como dice con frecuencia el Vaticano II)[31] de la gracia, que todo menoscabo objetivo de su realización social tiene que constituir un rechazo (una ofensa, un insulto) a Dios y por ello puede ser llamado pecado. Y, al mismo tiempo, es contemplada hasta tal punto como una íntima comunidad, unida en el amor y en la solidaridad, que incluso pecados genuina y primariamente «teológicos» (sobre todo la apostasía de la fe, que supone el total

Suiza 1953) 38s, 51,64; R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (Munich 1954) 46, 112 (trad. española: *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965); cf. también ThW I, 306.

[30] ThW I, 306.

[31] *Constitución sobre la sagrada Liturgia*, 5,26; *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, 1,9,48,59; *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, 42,45; *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, 1,5.

rechazo de los fundamentos comunitarios de la Iglesia) constituyen necesariamente un grave daño a la totalidad. Se puede decir, por tanto, que todo aquello por lo que uno se cierra a Dios afecta a la Iglesia, de la que el pecador es miembro; y todo aquello por lo que uno se hace culpable respecto de la Iglesia afecta a Dios. Ambos aspectos se encierran de nuevo en el criterio de la transgresión: la carencia de amor al prójimo.

3. *Reacción de la Iglesia al pecado según el NT*

El Nuevo Testamento menciona dos clases de comportamientos erróneos en los miembros de la Iglesia primitiva. En primer lugar, un individuo puede tener una opinión propia, que se aparta de la convicción de la iglesia, por cuanto interpreta la realidad de la acción salvífica de Dios de manera fundamentalmente distinta a la de la Iglesia. Con ello, a pesar de una pertenencia externa a la Iglesia, en realidad se sitúa fuera de ella. Según el Nuevo Testamento, esto sucede cuando alguien busca su justificación no en Jesucristo, sino en otro lugar (cf. Gál 2,21; 5,4) o proclama otro tipo de justificación, es decir, es un «hereje». En estos casos se trata de cristianos que, en el estricto sentido de la palabra, no lo son (cf. 2 Cor 10,2.12; 11,4.13ss.20.26; Col 2,19; 2 Tim 2,18s; cf. 1 Tim 3,15; 4,1 etc.). Ante tales personas la reacción de la Iglesia es evidente. Sin negarles el derecho fundamental a la libertad de conciencia (cf. Rom 14,23), las declara no pertenecientes a ella, con lo que se limita a manifestar lo que en el fondo ya estaba implícito en la actitud de los interesados. Tal reacción de la Iglesia naturalmente sólo tiene lugar cuando el error y la herejía ya se han hecho públicos.

La reacción de la Iglesia frente al segundo grupo de actitudes erróneas que pueden acontecer en ella no es definitiva. En el primer grupo se trataba de personas que rechazan globalmente la Iglesia (es, por tanto, el carácter definitivo de su negación lo que justifica la reacción, también definitiva, de la Iglesia). En el segundo caso no se trata de una apostasía radical. La pertenencia a la Iglesia exige no solamente una aceptación general de sus principios y estructura fundamental, sino una inserción diferenciada, de acuerdo con la complejidad humana, y que tiene también en cuenta la realización existencial de la comunidad cristiana; lo que, en expresión bíblica, consistiría en dar «frutos». Estos (según una atenta lectura de los textos) se definen por la actuación de la misma comunidad y tienen un carácter predominantemente social. Según el Nuevo Testamento, la existencia de dichos «frutos» en la Iglesia histórica constituye el criterio de admisión en el reino de Dios, que ya ha hecho su aparición definitiva. Aunque no se identifica con el reino de Dios, la Iglesia no es independiente de él, sino que lo anticipa como signo constitutivo, como símbolo o sacramento.

La carencia de los mencionados frutos implica actitudes que, sin atentar inmediatamente contra los últimos fundamentos de la Iglesia,

pueden tener con el tiempo graves consecuencias (cf. Sant 4,17: «quien puede hacer el bien y no lo hace comete pecado»). En primer lugar, la realización de la comunidad es directamente afectada por tales actitudes. Además, puesto que esta realización es signo de la presencia escatológica del reino en el mundo (o, en la terminología de la teología política: puesto que las promesas del reino tienen que ser «verificadas» por la praxis), una deficiente actuación de la comunidad eclesial, el rechazo de un amor concreto y activo implica siempre simultáneamente un rechazo del reino de Dios, de su oferta de gracia y de su acción salvífica. No hace falta que el pecado se manifieste en una acción; la simple aparición de una actitud supuestamente «sólo interna» puede evidenciar desde un punto de vista bíblico la ausencia de los «frutos del Espíritu». La concepción bíblica, incluso sin tener en cuenta la antropología hebrea o la metafísica cristiana, permite relativizar la distinción entre pacados interiores y pecados exteriores, de pensamiento y de obra. Así, cuando la Iglesia se distancia de algún modo de un pecador, éste queda apartado del signo que anticipa y hace presente el reino de Dios.

En el Nuevo Testamento descubrimos la siguiente perspectiva: en los catálogos de vicios se enumeran pecados que llevan a la exclusión del reino definitivo de Dios (cf. Gál 5,21; 1 Cor 6,9s; Ef 5,5ss; Ap 21,8; 22,15; también Rom 1,32); otros, a los que alude con amenazas formuladas vagamente, llevan asimismo a la exclusión del reino de Dios (cf. Col, 3,7; Rom 1,17; 1 Pe 4,5; 2 Pe 2,9. 12ss. 20; Heb 13,4; quizá también 2 Cor 13,2); por fin hay pecados que llevan consigo un cierto distanciamiento de la comunidad concreta (cf. 1 Cor 5,9.11.13: aquí se cita Dt 17,7: «echad de vuestro grupo al malvado»; 2 Tim 3,5).

Si se comparan los pecados que excluyen del reino de Dios con aquellos cuya consecuencia es el distanciamiento de la comunidad concreta, llegamos a la conclusión de que tales pecados[32] son idénticos. Esto significa que el que la Iglesia se distancie de los pecadores (no tenga trato con ellos, no los admita a la comunión eucarística, los declare «excluidos» a causa de sus pecados), según la concepción del Nuevo Testamento que acabamos de mencionar, no constituye una simple disposición externa, una pura cuestión de disciplina eclesiástica, sino que afecta a la más profunda dimensión de la misma Iglesia, la que expresa el servicio del reino de Dios. Por eso es posible que la acción culpable del pecador junto con la decisión de la Iglesia de condenar esa acción sean, ya desde ahora, decisivos para la definitiva pertenencia al reino de Dios, a no ser que el pecador se convierta[33]. De todos modos, esta afirmación deberá tener en cuenta el condicionamiento histórico de

[32] A excepción de Ap 21,8; 22,15, donde al homicidio, la cobardía y la mentira les está reservada simplemente la «muerte».

[33] Esta convergencia de ambos elementos es de gran importancia, puesto que una sentencia de la Iglesia (que también podría ser abusiva) no tendría efecto alguno ante Dios en caso de no existir una acción verdaderamente culpable del hombre.

la Iglesia y del pecador en ella. Con el distanciamiento del pecador todavía no queda fijado el destino último y decisivo ni de la Iglesia ni del pecador (a no ser que para uno de ellos o para ambos se acabe la historia). La Iglesia se distingue fundamentalmente de toda secta porque no se define como pequeño «resto santo» segregado (por ejemplo, con respecto a ciertos cristianos de segunda clase); ella, en principio, no puede reducirse a un «pequeño rebaño» de elegidos, ya que debe estar siempre abierta al servicio de la humanidad entera, que es el objeto de la voluntad salvífica universal de Dios. Por eso, debe ofrecer una posibilidad de reconciliación a todo pecador dispuesto a la conversión. Ahora bien, si la Iglesia se reconcilia con un hombre que ya no muestra indicios de la conducta por razón de la cual la Iglesia se había distanciado de él, esta reconciliación, según cuanto acabamos de decir, debe suponer una readmisión proléptica en el reino definitivo de Dios.

Sin exponer aquí en detalle la problemática distinción entre pecados graves y leves[34], es evidente que no todos los «pecados» se oponen a la última relación radical de un hombre con el reino de Dios y con la comunidad de la Iglesia de manera que ésta deba responder necesaria-

[34] Sobre esta temática son de gran interés los análisis históricos de G. Teichtweier, *Die Sundenlehre des Origenes* (Ratisbona 1958); M. Seybold, *Sozialtheologische Aspekte der Sunde bei Augustinus* (Ratisbona 1963); A. M. Meyer, *Das peccatum mortale ex toto genere suo. Entstehung und Interpretation des Begriffs* (Ratisbona 1966) (especialmente sobre Tomás de Aquino); H. Gauly, *Wissen um Schuld. Die Bedeutung des nachtridentinischen Lehre uber die subjektiven Bedingungen der Todsunde fur die Pastoraltheologie* (Maguncia 1972). Desde un punto de vista sistemático y práctico: H. Assmann, *Die soziale Dimension der personlichen Sunde* (Tesis doctoral), Roma 1960; L. Scheffczyk: *Pecado* CFT III (Madrid 1967) 387-398; A Auer, *Ist die Sunde eine Beleidigung Gottes?* ThQ 155 (1965) 53-68; A. Exeler, *Umkehr und Versohnung*, en A. Exeler (ed.), *Die neue Gemeinde* (Maguncia 1967) 80-109; B. Schüller, *Todsunde - lassliche Sunde· Busse und Beichte*, ed. L. Bertsch (Francfort 1968) 9-67; L. Monden, *Sunde, Freiheit und Gewissen* (Salzburgo 1968); M. Oraison, *Was ist Sunde?* (Francfort 1968); F. Bockle, *Das Problem der Sunde:* HPTh IV (Friburgo 1969) 115-127; K. Rahner, *Pecado, penas del·* SM V 341-347 (cf. también los trabajos de Rahner citados en la nota 60 sobre el problema de la culpa); W. Gruber, *Wer ist ein Sunder?* (Graz 1970); P. Hadot, *Conversio*, en J. Ritter (ed.), *Historisches Worterbuch zur Philosophie* I (Stuttgart 1970) 1033-1036; L. Scheffczyk, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sunde* (Ausburgo 1970); F. J. Steinmetz, *Freiheit - Gesetz - Sunde:* GuL 43 (1970) 64-71; G. Altner - G. Anders (ed.), *Die Sunde - Das Bose - Die Schuld aus theologischer, ärztlicher und soziologischer Sicht* (Stuttgart 1971); J. Grundel, *Uberlegungen zu Wesen und Eigenart der Sunde: Herausforderung und Kritik der Moraltheologie* (Wurzburgo 1971) 131-148; H. B. Meyer, *Sunde und Busse. Erwagungen zu Verkundigung und Praxis:* LJ 23 (1971) 69-82; A. Röper, *Subjektive und objektive Moral* (Friburgo 1971); F. Scholz, *Schuld - Sunde- Fehlhaltung* (Ausburgo 1971); G. Langgartner, *Sundenvergebung nur durch die Kirche?* ThGl 62 (1972) 416-426; H. Weber, *Todsunde - lassliche Sunde:* TThZ 82 (1973) 93-119; R. Weier, *Erbsunde und Sunde der Welt:* TThZ 82 (1973) 194-217; B. Häring, *Sunde im Zeitalter der Sakularisation* (Graz 1974); E. Cothenet, *Sainteté de l'Eglise et péchés des chrétiens:* NRTh 96 (1974) 449-470 (contiene una parte bíblica y reflexiones sobre la cuestión de los pecados imperdonables). Omitimos la exposición de la doctrina clásica sobre el pecado, que puede verse en P. Schoonenberg, en MS II, 654-674.

mente con un distanciamiento del pecador. El elemento agravante de un pecado, según el Nuevo Testamento, el cual no ofrece en ningún lugar un criterio seguro para distinguir entre pecados leves y graves[35], es «permanecer en el pecado»[36]. Muy distinto es el caso de una desviación esporádica: incluso si a un individuo se le cogiera en algún desliz, vosotros, los hombres de espíritu, recuperad a ese tal con mucha suavidad» (Gál 6,1). Existen faltas y culpas de menor alcance, que suceden diariamente (cf. Sant 3,2) y se deben a la «ignorancia»[37]. Tales pecados, que ciertamente infringen normas intramundanas pero no comportan una ofensa real a Dios, a los hombres o a la Iglesia, son expiados y perdonados por la praxis cristiana, por el servicio fraterno de amor (cf. Sant 5,19s).

La Iglesia, según los datos neotestamentarios, se sabe afectada por todo pecado, pero no siempre se siente obligada a reaccionar «formalmente» del mismo modo. Si se quieren sistematizar los datos del Nuevo Testamento sobre el pecado como «ofensa» de Dios y el pecado en cuanto daño a la Iglesia, el pecado permanente, más o menos grave, y el esporádico, sin entrar en la casuística de la distinción entre pecados graves y leves, puede establecerse lo siguiente:

a) El Nuevo Testamento conoce un pecado que el hombre comete libremente y le hace culpable ante Dios. Tal pecado no consiste sencillamente en una violación de normas intramundanas, objetivas o interpersonales. Tales violaciones, reconocidas también en el Nuevo Testamento, pueden ser eliminadas en sí mismas y en sus consecuencias (siempre con la ayuda de la gracia de Dios) pidiendo perdón, perdonando, reparando los daños causados, eliminando la injusticia, procurando la paz, arrepintiéndose del propio fallo, etc. En pocas palabras, practicando aquel amor al que invita la exigencia moral de Jesús[38]. Cuando el hombre actúa de ese modo y sigue el camino, siempre abierto, de la conversión obtiene el perdón de su culpa ante Dios y ante los hombres.

b) Sin embargo, el Nuevo Testamento conoce un pecado mucho más decisivo, que se manifiesta igualmente en acciones libres del hom-

[35] A. Kirchgassner, *op. cit*, 136, aduce pruebas.

[36] *Ibíd*, 137,366 nota 304; B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Bonn 1940) 74; a veces se identifica con el «pecado que acarrea la muerte» de 1 Jn 5,16.

[37] Cf. Lc 10,13ss; 11,31s; 23,24; Mt 11, 20ss; 12,41s; Hch 3,17; 17,30. A estos pecados «cotidianos» se refiere, según una interpretación corriente desde la época patrística y que sostienen todavía algunos exegetas actuales (R. Schnackenburg F. Mussner), la escena del lavatorio de los pies (Jn 13,1-20; espec. 13,10). Cf. H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium* (Stuttgart 1970) 85-93; también P. Grelot, *L'interprétation pénitentielle du Lavement des pieds*, en *L'homme devant Dieu*, Mélanges H. de Lubac I (París 1963) 75-91 (análisis exegético-histórico).

[38] Cf. el pormenorizado estudio de las exigencias morales de Jesús, en P. Hoffmann-V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (Friburgo 1975), especialmente en cuanto al modo de entender los superlativos utilizados por Jesús, que no pretendían provocar una actitud interior de sobrecogimiento, sino un comportamiento adecuado en situaciones concretas.

bre, pero que también puede adoptar la forma de un libre no actuar, de la indolencia y la omisión o permanecer en el ámbito interno la mera «actitud» (dejamos de momento fuera de nuestra consideración si, en un análisis ético más riguroso, estos pecados podrían ser calificados como una «opción fundamental» errónea). Desde un punto de vista teológico, lo decisivo de este pecado y de la consiguiente culpa es su carácter absolutamente dialógico. Consiste en un *no* libre (y de suyo definitivo, como todo verdadero acto de libertad) al amor profundo e íntimo con que Dios intenta comunicarse a sí mismo en la gracia increada, divinizante y perdonadora[39]. De los datos neotestamentarios que mencionamos más arriba se deduce inequívocamente que la Iglesia es concernida de tal manera por este *no* radical a Dios, que su actitud respecto de esta culpa y de su perdón deberá ser «más formal» que la que adopta respecto de culpas de menor entidad.

A partir de esta característica fundamental de los pecados se puede esperar *a priori* (sin tener en cuenta la evolución fáctico-histórica) una doble reacción de la Iglesia ante culpas tan graves: por un lado, una culpa determinada puede perjudicar a la Iglesia en cuanto comunidad, es decir, en su dimensión socio-empírica y en su eficacia «hacia el exterior» (en su credibilidad respecto de los no creyentes, en su actividad misionera, etc.); por otro lado, la culpa puede consistir en simple omisión y estar oculta, por lo que afectaría «solamente» a la esencia teológica de la Iglesia. En el primer caso se comprende fácilmente un procedimiento «formal», institucional; en el segundo, la Iglesia, que desconoce las circunstancias concretas, se tendrá que limitar a una declaración sobre el pecado en general (a no ser que el pecador se sienta movido en su camino de conversión a manifestar a la Iglesia su verdadera situación). Esto último es verosímil si él vive una existencia eclesial consciente y decidida.

4. *Formas concretas del perdón de los pecados en la Iglesia*

De acuerdo con lo que acabamos de decir, no se puede esperar que la reacción de la Iglesia ante el pecado consista únicamente en mostrar a los pecadores la situación desesperada en que se encuentran y anunciarles la inquebrantable fidelidad de Dios y la misericordia que les espera. Más bien es de *esperar* que en la comunidad de los cristianos, de acuerdo con los diversos tipos de faltas, se manifiesten múltiples formas, a través de las cuales el pecador arrepentido se encuentre con la palabra perdonadora de Dios que se halla presente en la Iglesia, y obtenga el perdón divino (que en sí mismo no es múltiple, sino *uno*) y, en la medida en que sea necesario y posible, la reconciliación con la Iglesia.

[39] Cf. K. Rahner-H Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, en torno al término «Erlösung».

De hecho tales formas han existido en la Iglesia; aquí enumeraremos algunas sin pretensiones de exhaustividad y sin intentar una sistematización teológica.

a) Formas no sacramentales de reconciliación.

1. *Reconciliación por la escucha de la palabra de Dios.* En la proclamación del evangelio de Jesús (independientemente de que quien lo proclama sea un predicador en misión ministerial, un carismático, un amigo, pariente, etc., e independientemente de la forma de su predicación: catequesis, parénesis, celebración litúrgica[40] o meditación de un texto de la Escritura), sale siempre al encuentro, por pura iniciativa divina, la palabra de gracia y reconciliación de Dios[41], ofrecida a *todo* oyente que de verdad reconozca su pecado y se arrepienta. Quien escucha esa palabra de gracia y la acoge, obtiene el perdón de su culpa ante Dios[42]. Este encuentro con la palabra perdonadora de Dios representa el aspecto fundamental de *todas* las formas del perdón de los pecados, por diversas que sean sus modalidades, incluso en los casos en que el encuentro con la palabra de Dios es sólo implícito. Anticipándonos a exposiciones posteriores podemos afirmar que la palabra de Dios que el pecador acoge en su corazón no es diferente (en el hombre convertido o en el proceso de reconciliación) ni menos segura y eficaz que la que posee, por ejemplo, un acto sacramental. El acto sacramental es «la explicitación eclesial de la palabra» (Karl Rahner), necesaria en ciertas circunstancias, pero no una intensificación objetiva (y no digamos ya automática o mágica) de lo que, por lo demás, sucedería «únicamente» en la palabra de Dios. Este encuentro con la palabra reconciliadora de Dios se expresa en forma dialogal en la oración[43].

2. *Reconciliación por la reparación.* La palabra de Dios acogida por el hombre tiende en sí misma a ser «eficaz». Orienta al hombre a «recuperar» y «verificar», en las diversas formas cotidianas de actuación, la decisión fundamental, mediante la cual la palabra de Dios es aceptada. El pecador arrepentido que la acoge es inducido a reparar los daños ocasionados al prójimo con su pecado y a reconciliarse con él.

[40] La tradición cristiana utilizaba diversas formas litúrgicas para expresar el encuentro con la palabra perdonadora de Dios, algunas de las cuales se convirtieron con el tiempo en mera costumbre (baste recordar el ritual de la imposición de la ceniza el Miércoles de Ceniza); para la interpretación teológica de estos elementos litúrgicos, cf. M. Löhrer, *Sakramentalien*, en LThK IX, 233-236.

[41] La liturgia romana era consciente de ello: «Per evangelica dicta deleantur nostra delicta», se decía al fin de la lectura del evangelio. Aquí damos por supuesta la actual teología de la palabra de Dios, la cual posee un dinamismo interno que posibilita su expresión visible; cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* X, 378-381, con bibliografía sobre el desarrollo de la teología de la palabra de Dios desde el inicio de los años 50.

[42] Para estudiar las conexiones con la doctrina del magisterio eclesiástico se ha de tener en cuenta la sección sobre la historia de los dogmas.

[43] Cf. K. Rahner, *Tesis sobre la oración «en nombre de la Iglesia»*, en *Escritos de Teología* V, 459-480.

Según la palabra de Jesús transmitida en el Nuevo Testamento, la reconciliación de quien se siente ofendido es un presupuesto indispensable para el encuentro religioso con Dios (Mt 5,23s).

3. *Reconciliación por el diálogo.* Para que la reconciliación garantizada por la palabra de Dios pueda realizarse concretamente se requiere también una disposición de someter al diálogo y, por tanto, a la crítica y autocrítica las actitudes y comportamientos equivocados. Las exhortaciones neotestamentarias al diálogo y la corrección mutua muestran la clara convicción de que «la palabra persuasiva y consoladora del cristiano es de gran importancia para una *metánoia* y *parresia* de los hermanos, sin las cuales la misma palabra sacramental del sacerdote perdería su eficacia»[44]. Pero el hombre que es movido dialogalmente a aceptar la palabra de Dios, que en ciertos casos le llega precisamente a través del diálogo, puede estar seguro del perdón de Dios, que se le ofrece independientemente de la distinción entre el perdón sacramental y el no sacramental.

4. *Reconciliación por un amor operante.* Cuando un hombre abandona su ambiguo y endurecido egoísmo y la esterilidad que de él deriva, cuando se compromete realmente en favor de los demás, mediante la ayuda individual o la actividad social, en la diaconía eclesial o en la beneficiencia oficial, en la política o en la ciencia, en el ejercicio competente y desinteresado de su profesión, en la medida en que todo ello expresa el amor (que, desde luego, es obra de Dios), consigue el perdón de sus pecados. La razón dogmática que explica esta posibilidad, sin una referencia explícita a Dios y a su palabra de perdón, es la unidad que existe entre amor de Dios y del hombre.

5. *Reconciliación por el morir con Jesús.* También puede tener la certeza del perdón quien, por diversos motivos (falta de impulsos vitales y de energía, un destino trágico, enemistades, enfermedad, etc.), no puede aducir ninguna «realización» personal (también éstas se deben a Dios). Cuando un hombre, sumergido en el dolor, solamente logra emitir un grito de queja y acusación, se tiene por irremisiblemente inútil, tiene la sensación de no valer nada, siente su vida frustrada e incluso completamente carente de sentido, y cuando, aunque no se dé este fracaso dramático, choca continuamente con sus limitaciones, puede, por la gracia de Dios, comprender y vivir esta situación como un morir del hombre y de su culpa con Jesús[45].

[44] K. Rahner, *Laienbeichte,* en LThK VI, 741s, espec. 742. Es evidente que este tipo de perdón de los pecados tiene especial importancia donde existen vínculos estables de convivencia y, consiguientemente, es más necesario recurrir al perdón recíproco, como en el matrimonio, en comunidades religiosas o en comunidades de base, así como en el caso de personas que, por su experiencia espiritual, gozan de una confianza especial (independientemente de que sean sacerdotes o no).

[45] Cf. las reflexiones de K. Rahner (en el presente volumen) sobre la muerte, así como D. Sölle, *Leiden* (Stuttgart 1971).

b) La reconciliación sacramental.

Si un sacramento, bajo ciertas condiciones, es la explicitación eclesial de la palabra de Dios, se comprende sin dificultad que el perdón de los pecados por la aceptación creyente de la palabra de Dios sea efecto de varios sacramentos de la Iglesia.

1. En primer lugar, hay que mencionar aquí el bautismo[46]. La consecución del perdón de los pecados por la escucha fiel de la palabra de Dios no entra en colisión con el bautismo y normalmente no constituye una auténtica alternativa a éste. El bautismo «no es sino la necesaria explicitación eclesial de la palabra del evangelio que justifica en cuanto produce la fe[47].

2. Entre los sacramentos de la reconciliación de los bautizados hay que poner en primer plano la eucaristía[48]. Los tres aspectos fundamentales de la eucaristía: la muerte de Jesús en conexión con el contenido central de su predicación, la anticipación del gozo de la nueva vida en el reino de Dios y la realización de la comunión de los fieles, implican la reconciliación de todos entre sí y con Dios. El cuerpo de Jesucristo en cuanto tal, es decir, en cuanto comunión, se hace presente en la eucaristía bajo el signo de la reconciliación[49]; la κοινωνία eucarística produce siempre y es un amor que perdona sin reservas[50]. La comprensión de estas implicaciones del carácter perdonador de la eucaristía se reflejó desde los comienzos de la praxis comunitaria cristiana en la exigencia paulina de una recepción «digna» de la eucaristía (1 Cor 11,28s). La tradición oriental y una antigua tradición occidental llegaron así a configurar una confesión general de los pecados y a introducir la absolución dentro de la celebración eucarística[51]. En la reflexión teológica se produjeron ulteriores aclaraciones sobre el tema, por lo que ya Tomás de Aquino afirmaba: En sí, *(secundum se)*, este sacramento tiene el poder de perdonar todos los pecados, y lo tiene en virtud de la pasión de Cristo, que es la fuente y el fundamento del perdón de los pecados» (*S. Th.* III, q. 79 a. 3). Así en la teología que se inspira en Santo Tomás, la penitencia sacramental no fue considerada como el camino único ni el más importante para conseguir el perdón de los pecados. Teniendo en

[46] Nos remitimos a la exposición de R. Schulte (en este volumen) sobre el bautismo.

[47] K. Rahner, en HPTh IV (Friburgo 1969) 106.

[48] Cf. las afirmaciones, que necesitan ser ampliadas de acuerdo con nuestra perspectiva, de J. Betz sobre la eucaristía (MS IV/2,186-310). Sobre el perdón de los pecados mediante la eucaristía o durante la celebración de la misma, cf. L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient:* OrChrP 29 (1963) 5-78; J. M. Tillard, *Pénitence et Eucharistie:* «La Maison-Dieu» 50 (1967) 103-131 (espec. sobre Trento); íd., *El pan y el cáliz de la reconciliación:* «Concilium» 61 (1971) 35-51; F. Nikolasch, *La liturgia penitencial en las Iglesias orientales y su significación:* «Concilium» 61 (1971) 63-73; L. Braeckmans, *Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente* (Gembloux 1971); C. M. Berti, *Preghiera eucaristica penitenziale nella luce biblica e patristica* (Roma 1971).

[49] Cf. J. M. Tillard, *El pan y el cáliz de la reconciliación,* op. cit.

[50] *Ibíd.,* 35-36.

[51] Sobre el Oriente, L. Ligier y F. Nikolasch, *ibíd.,* 47.

cuenta especialmente la eucaristía, esta teología elaboró la doctrina de que un «votum paenitentiae» (que no es lo mismo que el propósito de acercarse lo antes posible al sacramento de la penitencia) bastaría, incluso cuando existe conciencia de pecado grave, como preparación para la celebración y recepción de la eucaristía[52]. De hecho, esta posibilidad de un perdón de los pecados por medio de la eucaristía no llegó a adquirir vigencia en la praxis eclesial. Durante mucho tiempo, el problema siguió sin ser objeto de una regulación aplicable a toda la Iglesia. Históricamente, a partir del siglo IV, se puede constatar la posibilidad de que quienes tenían conciencia de haber cometido un pecado grave y se arrepentían de él fueran admitidos a la eucaristía, incluso sin una reconciliación sacramental precedente[53]. La praxis no carecía de contradicciones; pecadores notorios que quizá habían llegado a una contrición interior, pero no daban pruebas de corregir su conducta, recibían la eucaristía, la cual les habría sido negada de haber pasado por el proceso penitencial de la Iglesia; ésta les habría sometido a un largo período de prueba antes de obtener la reconciliación[54]. La legislación eclesiástica sobre la obligatoriedad general de confesar los pecados graves antes de la recepción de la eucaristía se inicia con el Concilio Lateranense IV en 1215. El capítulo 21 (DS 812) no estableció una doctrina dogmática obligatoria, pero reforzó en la práctica la conexión entre la penitencia sacramental y la comunión pascual, con el fin de garantizar una recepción respetuosa de la eucaristía.

El Concilio de Trento, en 1551, creyó oportuno tratar el tema de la preparación para recibir este sacramento en el marco de su doctrina sobre la eucaristía[55]. El canon 11 enseña que la *sola fides* no es una preparación suficiente para la recepción de la eucaristía, que el pecador arrepentido que tiene conciencia de un pecado subjetivamente grave, si encuentra confesor, debe practicar la confesión sacramental antes de la recepción de la eucaristía (DS 1661). El correspondiente capítulo 7, que fue añadido en el último momento, para garantizar una recepción de la eucaristía «con gran respeto y santidad», se apoya en 1 Cor 11,28, pero funda el precepto de la confesión en una *ecclesiastica consuetudo* (DS 1646ss). La historia de la elaboración de este texto conciliar muestra que el canon 11 es sólo una norma disciplinar establecida para salvaguardar una verdad doctrinal universalmente admitida[56], pero no contiene una definición dogmática; en todo caso no constituiría un obstáculo para

[52] J. M. Tillard, *op. cit.*, 49-50.

[53] J. Ramos-Regidor, *La «reconciliación» en la Iglesia primitiva:* «Concilium» 61 (1971) 74-87.

[54] C. Vogel, *Penitencia y excomunión en la Iglesia antigua y en la alta Edad Media:* «Concilium» 107 (1975) 9-21.

[55] El desarrollo de estas ideas fue estudiado detalladamente por L. Braeckmans (cf. nota 48). Sobre esta doctrina del Concilio de Trento, cf. también J. M. Tillard, *Pénitence et Eucharistie:* «La Maison-Dieu» 50 (1967) 103-131.

[56] L. Braeckmans, *ibíd.*, 195. La mención explícita, pretendida por algunos, de un *ius divinum* fue consciente y deliberadamente omitida.

la configuración y aplicación práctica del *votum paenitentiae*. La praxis eclesial mantiene, sin embargo, todavía hoy que quien es consciente de un pecado subjetivamente grave y se arrepiente de él debe pasar por la reconciliación sacramental *antes* de recibir la eucaristía. La doctrina de Trento de que, en la eucaristía en cuanto sacrificio de expiación, Dios otorga el don de la penitencia y perdona incluso los pecados más graves (capítulo 2 de la doctrina sobre el sacrificio de la misa; DS 1743) no produjo frutos en la praxis eclesial hasta nuestros días, debido a que se estableció como dogmáticamente vinculante la obligación de confesar los pecados graves independientemente de la recepción de la eucaristía (como expondremos más adelante al hablar del sacramento de la penitencia). Las «normas pastorales para impartir la absolución general sacramental», establecidas por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 16 de junio de 1972,[57] prevén que, bajo ciertas condiciones, puede impartirse la absolución general sacramental después de una confesión sólo general de los pecados y que a continuación se puede recibir la eucaristía. Sin embargo, la absolución es necesaria si existe un pecado subjetivamente grave. En tal caso se requiere además la confesión individual en el tiempo oportuno, pues la confesión individual de pecados subjetivamente graves es el «unicus modus ordinarius» de obtener el perdón[58]. El propósito de la penitencia al que aquí nos referimos es distinto del «votum paenitentiae», que permite con más facilidad omitir la confesión sacramental. La praxis eclesiástica insiste en que el fiel debe acercarse a la eucaristía «dignificado» y «santificado» sacramentalmente, y no contempla las posibilidades ofrecidas por la gracia, de un perdón extrasacramental de los pecados que permita al cristiano participar, mediante la eucaristía, de la plena eficacia que la vida y muerte de Jesús poseen para el perdón de los pecados; el acceso al sacramento no se realizará de aquel modo «indigno» y superficial a que aludía Pablo en un contexto totalmente distinto (1 Cor 11,28s). En este estado de cosas, la eucaristía es reconocida oficialmente como un medio de perdón únicamente de los pecados menos graves.

3. En la doctrina y la praxis eclesiástica de la reconciliación, el sacramento de la penitencia ocupa un primer lugar. Por él, el pecador arrepentido retorna a la «paz con la Iglesia» y, precisamente en este proceso, por medio del símbolo material del sacramento, se pronuncia el juicio de gracia de Dios sobre el pecado y el pecador, aniquilando al primero por el poder de la muerte de Jesús y absolviendo al segundo de

[57] AAS 64 (1972) 510-514.

[58] Sobre estas normas puede verse el comentario crítico de K. Rahner, *Busssakrament und Einzelbeichte:* StdZ 190 (1972) 363-372. En este contexto nos podríamos preguntar si no sería conveniente que la Iglesia estableciera un rito eucarístico más marcadamente orientado al perdón y la reconciliación; la eucaristía, desde los mismos indicios que encontramos en Jesús, no puede ser entendida como algo exclusivamente retrospectivo (acción de gracias), sino que se orienta también a la eliminación de estructuras y relaciones de irreconciliación y a abrir camino al futuro. Cf. J. McCue, *La penitencia como signo sacramental independiente:* «Concilium» 61 (1971) 52-62; además H. Manders, *ibíd.*, 54.

toda culpa. Pero sobre este sacramento es preciso que nos detengamos a reflexionar más concretamente.

4. La concepción católica reconoce una posibilidad de reconciliación sacramental también al sacramento de la unción de los enfermos, mediante el cual se concede al creyente que se halla en peligro de muerte por enfermedad grave el auxilio de intercesión y bendición de la comunidad eclesial[59].

5. *Obstáculos para la reconciliación eclesial*

Según lo que hemos dicho hasta ahora, el pecado y la culpa incluyen un aspecto esencialmente social y eclesial, y, de acuerdo con una tradición ininterrumpida que parte de los testimonios bíblicos, la Iglesia se considera mediadora esencial (ámbito y sacramento) de la reconciliación del hombre con Dios, con ella misma y con los demás hombres. Esa pretensión se concreta en las múltiples formas del perdón de los pecados en la Iglesia, pero choca con diversos obstáculos que no sólo conciernen al procedimiento de la penitencia sacramental ni deben ser atribuidos sencillamente a la resistencia del hombre a afrontar la realidad de la propia miseria moral. Expondremos aquí a grandes rasgos los de mayor importancia.

a) Aspectos más concretos de la estructura del mal.

No se trata de minimizar o banalizar los fenómenos del mal, de la culpa y de la experiencia de la culpa. Reconocer la culpa como un fenómeno complejo, imposible de analizar por una sola ciencia, la teoría del comportamiento, la psicología profunda o la sociología, las cuales intentan expresar su realidad por medio de modelos, no es banalizar la culpa[60]. Tampoco lo es el interés de estas ciencias (incompetentes para

[59] Cf. el trabajo de J. Feiner en este volumen.

[60] Entre las nuevas publicaciones que estudian el problema de la culpa desde puntos de vista interdisciplinares, cf. K. Rahner, *Culpa-responsabilidad-castigo en la visión de la teología católica*, en *Escritos de teología* VI, 233-254; P. Tournier, *Echtes und falsches Schuldgefuhl* (Friburgo 1967); en «Concilium» 56 (1970), los trabajos siguientes: P. Ricoeur, *Culpa, ética y religión*, 329-346; W.-D. Marsch, *¿Conciencia del pecado como «falsa conciencia»?*, 347-363;L. Beirnaert, *La teoría psicoanalítica y el mal moral*, 364-375; N. Schiffers, *El concepto teológico de culpa y la explicación del mal moral a la luz de la investigación de la conducta*, 376-389; W. Korff, *Aporías de una «moral sin culpa»*, 390-410; J.-M. Pohier, *La hermenéutica del pecado ante la ciencia, la técnica y la ética*, 411-424; W. Post, *Teorías filosóficas sobre el mal*, 425-432; C. E. Benda, *Gewissen und Schuld. Die psychiatrische, religiose und politische Interpretation des Schuldig-Seins* (Stuttgart 1970); J. Bommer-G. Condrau, *Schuld und Suhne* (Zurich 1970); F. Schlederer, *Schuld, Reue und Krankheit. Analyse und Deutung aus dem Denken S Freuds* (Munich 1970); J. Blank (ed.), *Der Mensch am Ende der Moral* (Dusseldorf 1971); T. Brocher, *Schuld und Trauer Zur Psychoanalyse der Beichte* (Dusseldorf 1971); J. Remy, *La culpa y la culpabilidad en la perspectiva del análisis sociológico*. «Concilium» 61 (1971) 7-22; P. Ricoeur, *Phanomenologie der Schuld*, 2 vols. (Friburgo 1971); D. Sölle, *Das Recht, ein*

penetrar en una dimensión más profunda de la culpa) por descubrir las motivaciones instintivas y la posibilidad de que ciertas actividades biológicas repercutan en las formas de conducta que bloquean nuestra agresividad. Tales constataciones dificultan la reflexión teológica, que no puede procede tranquilamente desde una supuesta capacidad intacta de decisión humana y un concepto autónomo de libertad. Al mismo tiempo ofrecen materia de serias críticas de la praxis penitencial de la Iglesia (cuestionando, por ejemplo, las cualidades de los «confesores» o poniendo en duda las normas morales de la Iglesia oficial). Por otra parte, cuando desde el punto de vista de estas ciencias se considera que la moral eclesiástica del magisterio y la teología se estructuran unilateralmente como una moral de la culpa, nos hallamos ante una objeción de peso contra la comprensión eclesial del pecado y del perdón de los pecados. Con ello no se niega la función positiva que el temor al castigo puede tener en la regulación de la conducta (como lo muestran, por ejemplo, los discursos bíblicos del juicio)[61].

A la moral eclesiástica se le hace, sin embargo, el reproche de que pone toda la vida del cristiano bajo la presión de las sanciones. En otras palabras: cuando se considera al hombre como personalmente responsable ante Dios, y cuando se incluye la relación con los demás en la concepción de la culpa, aparece ésta fundamentalmente en la perspectiva de la relación juez-acusado[62]. La moral resultante somete al hombre a una actitud fundamentalmente de temor. Los impulsos vitales quedan neutralizados y se frustran importantes fuentes de energía. La consiguiente interiorización de las faltas conduce a autoacusaciones que revelan un estado permanente de mala conciencia. No se podrá decir que semejante sentimiento de culpabilidad carezca de fundamento desde el punto de vista de una dogmática eclesiológica que resalta el aspecto voluntarista de la doctrina de la gracia y el pecado. La moral secularizada, sin suprimir el fenómeno de la culpa ni pretender eliminar por completo el sentimiento de la misma, ofrece algunas alternativas a

anderer zu werden (Neuwied 1971); W. Lauer, *Schuld - das komplexe Phanomen* (Kevelaer 1972); P. Kurz, *Das Bose und die Schuld in der zeitgenossischen Literatur:* StdZ 190 (1972) 20-34; W. Zauner, H. Erharter (ed.), *Freiheit-Schuld-Vergebung* (Viena 1972); St. Andreae, *Kritischer Vergleich der kirchlichen Busspraxis und der psychoanalytischen Methode:* «Diakonia» 4 (1973) 376-387; W. Korff, *Norm und Sittlichkeit* (Maguncia 1973); K. Rahner, *Verharmlosung der Schuld in der traditionellen Theologie?* en *Schriften zur Theologie* X, 145-163; R. Béraudy, *Réflexions sur le pardon et la culpabilite.* NRTh 96 (1974) 20-31 (sobre las posiciones de Hesnard y Ricoeur en torno a una moral secularizada y los problemas que de ella se siguen para la penitencia); R. A. Duffy, *Die Feier der Busse und ein therapeutisches Modell.* «Theologie der Gegenwart» 17 (1974) 18197; A. Hertz, *Uber magische, mythische und rationaler Schuldbegrundung:* ThQ 155 (1975) 17-30 (con bibliografía sobre la evolución del concepto de culpa); L. Honnefelder, *Zur Philosophie der Schuld,* ibíd., 31-48; J. Bommer, *Befreiung von Schuld* (Zurich 1976), R. Goetschi, *Der Mensch und seine Schuld* (Zurich 1976).

[61] Cf. especialmente N. Schiffers, *ibíd*

[62] Cf. un resumen de las críticas contra la moral eclesiástica, en W. Korff, *Aporías,* art. cit., 390-410.

la moral eclesial: la que se inspira en Nietzsche se caracteriza por la búsqueda de una conciencia moral individual[63] que se emancipa de la normatividad común; la de Freud (que por su parte se limita a la investigación de las situaciones premorales) se esfuerza por alcanzar una «racionalidad libidinosa» (H. Marcuse), es decir, una autosublimación (no represiva) que es atribuida a la capacidad del sujeto consciente racional; la que se apoya en Marx concibe la moral como lucha contra el mal estructural.

En nuestro tiempo, la autocomprensión cristiana recibe nuevos impulsos sobre todo de Marx[64]. No se niega la responsabilidad del hombre frente al mal, sino que la moral cristiana recibe de un *ethos* secularizado nuevos impulsos para no acomodarse al dominio de los poderes y seductores[65], exigiendo, por el contrario, que se luche decididamente contra ellos[66]. Después de que el psicoanálisis y la teoría de la conducta han mostrado hasta qué punto puede ser cuestionable la fundamentación de un *sentimiento* individual de culpa y después de que la teología se ha encontrado ante la barrera infranqueable de la conciencia y de la convicción subjetiva a la hora de constatar la verdadera existencia de una *culpa* ante Dios, los sistemas de valores y la conciencia de culpa que habían caracterizado a los cristianos han sufrido transformaciones bastante notables. La atención a la microestructura (que de manera poco adecuada podría denominarse esfera privada) pasa a centrarse en la macroesfera o macroestructura del mal, sin que por ello se ponga en duda la responsabilidad y posibilidad de una culpa objetivamente grave.

[63] Después de la segunda guerra mundial, la consecuencia del encuentro de la moral de la Iglesia con una moral secularizada fue una mística del pecado e incluso la concepción de una ética de situación; ambas hallaron la incomprensión de las instancias oficiales de la Iglesia y fueron condenadas sin que se llegara siquiera a entender cuáles eran sus auténticas intenciones. La ética de situación pretendía reaccionar ante el hecho de que las normas generales forman parte de una determinada concepción del mundo temporalmente condicionada y frecuentemente son utilizadas como instrumento ideológico. Todavía está por hacer una crítica de la ideología del llamado derecho natural.

[64] Dada la amplitud de la bibliografía, nos limitamos a citar el material recogido por H. Rolfes (ed.), *Marxismus - Christentum* (Maguncia 1974).

[65] Los estudios de P. Ricoeur muestran una nueva sensibilidad ante el tema del diablo después de que algunos teólogos lo habían sacrificado en aras de un racionalismo superficial. Tal posición podría justificarse en cuanto desmitifica una figura mítica, pero en modo alguno como banalización de unas potencias supraindividuales del mal, de hecho existentes y amenazadoras.

[66] A partir de aquí, y precisamente en conexión con la penitencia cristiana entendida como conversión permanente y activa, se debería plantear la cuestión de si el exorcismo eclesiástico contra los poderes del mal, del que habla D. Zähringer en MS II, 768-784, no sigue siendo un equívoco. Si analizamos con realismo las situaciones actuales, podremos, sin duda, llamar por su nombre a los respectivos demonios (militarismo, racismo, terrorismo, consumo, lucro, etc.) y mostrar cómo la lucha necesaria contra esas potencias no puede traducirse únicamente en la oración; no porque la oración no consiga nada, sino porque Dios espera ante todo que el hombre colabore activamente para liberar al mundo del mal.

Un buen ejemplo de este cambio es la teología política. Para ella[67], pecado y perdón han de ser contemplados bajo el aspecto de la transformación práctica. «Jesús consideraba que el mundo era cambiable y que los hombres eran capaces de conversión. Creer en el evangelio significa creer en la conversión y no entender la penitencia como algo impuesto desde fuera como sucedía en las penas eclesiásticas medievales, pero tampoco como una simple reflexión prolongada que no puede tener consecuencias prácticas precisamente porque destruye la posibilidad de estructuración, la capacidad de autoexpresión, la fantasía creadora[68]. La teología política no tiende en modo alguno a eliminar las categorías de pecado y de culpa. Se trata, por el contrario, de lograr una «nueva sensibilidad»[69], por cuanto el cristianismo, al establecer como criterio de la culpa humana una exigencia incondicional e infinita de amor, agudiza el concepto (y la realidad) de la culpa. Como muestra claramente el evangelio, el concepto cristiano del pecado implica la idea «de que nosotros somos culpables también de cosas que no hemos hecho y de sufrimientos humanos que no hemos ocasionado»[70], pero que tampoco hemos impedido.

Según la teología política, la relación entre el sufrimiento ajeno y la culpa propia aparece únicamente cuando la conciencia se ha hecho cristiana, es decir, se ha politizado. Se mantiene la doctrina tradicional cristiana de que, según el concepto bíblico, el pecado está intrínsecamente ligado a la concepción del hombre como persona inconfundible y de su vida no como un destino fatal, sino como una historia que depende de las propias decisiones y de la propia responsabilidad. Pero, con la nueva situación del hombre y del mundo surge el convencimiento de que la autodeterminación del hombre aumenta y, por consiguiente, también la culpa, ya que, cuanto más planificable es el mundo, mayor es la responsabilidad y objetivamente menor el número de las circunstancias atenuantes[71].

La teología política no piensa que se pueda suprimir el pecado mediante el simple cambio de las relaciones sociales, pero alimenta la esperanza «de que, por medio de ciertas transformaciones de las estructuras, puede disminuir el número de las actuales situaciones de pecado»[72]. La comprensión politizada del pecado ve al pecador en su relación con la macroestructura, como un hombre imbuido de «neocapitalismo» (en

[67] Aquí nos referimos sobre todo al análisis, extremadamente concreto, de D. Sölle. A este respecto se puede ver la exposición sistemático-crítica de S. Loersch (cf. nota 13). Debemos especialmente a Metz el esclarecimiento de la actual sensibilidad ante la culpa y el sufrimiento; cf. J. B. Metz, *Erinnerung des Leidens als Kritik eines theologisch-technologischen Zukunfts-begriffes:* EvTh 32 (1972) 338-352.

[68] D. Sölle, *Das Recht ein anderer zu werden*, 18.

[69] Cf. F. Menne (ed.), *Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten* (Darmstadt 1974).

[70] D. Sölle, *ibíd.*, 27.

[71] *Ibíd.*, 33s.

[72] D. Sölle, *Politische Theologie* (Stuttgart 1971) 106.

una sociedad todavía impregnada de las ideas cristiano-occidentales): «él odia a Dios, de acuerdo con la expresión tradicional, por cuanto considera el interés del lucro y la agresividad como rasgos inmutables del hombre». Acepta el mundo como un dato y los valores fundamentales de la sociedad como normas; no tiene sensibilidad alguna para cuanto está más allá del productivismo y el consumismo[73].

En esta concepción la culpa acontece cuando el hombre —cuya culpabilidad no podemos desconocer— participa en la injusticia (por ejemplo, mediante un lucro conseguido por la explotación) y acepta pasivamente la situación de injusticia como un destino inevitable[74]. El pecador es «cómplice de una injusticia estructural que las más de las veces es anónima»[75]. Esta concepción se remite fuertemente al Antiguo Testamento, el cual no haría distinción entre la rebeldía contra Dios y las conductas inadecuadas en el ámbito socio-político, y lamenta, ya en Pablo, una despolitización del concepto de pecado. Esta culpa política, que puede ser de omisión, de complicidad y de acción, debe ser combatida y eliminada. Por otra parte, según la postura radical de la teología política, no podemos recurrir a una expiación sustitutoria de Jesús, ya que transferir el pecado a otro para que éste lo elimine no es una idea operativa[76]. La culpa no puede ser eliminada como se elimina un objeto, pero sí es posible abrirle un nuevo futuro al culpable[77]. Aquí el constitutivo esencial del perdón de los pecados es el nuevo comienzo. «Sólo puede darse *perdón de los pecados* cuando se suprime la impotencia que esclaviza al hombre, de modo que éste sea realmente liberado, no por ninguna clase de promesa mágica —por una transferencia de nivel—, sino haciendo posible que los hombres crean en su liberación y trabajen juntos para realizarla»[78]. Independientemente de la renovación del comportamiento humano, ni Dios mismo puede perdonar; la idea de un perdón venido «de lo alto» o «directamente» de Dios constituiría un desprecio al hombre, puesto que priva a quien ha sufrido la injusticia del derecho a perdonarla por sí mismo[79]. De igual modo, el culpable que desea la conversión debe someterse «al penoso rodeo» del mundo y del prójimo, no pudiendo conformarse con el recurso inmediato a Dios[80]. De acuerdo con esta concepción política, el perdón de los pecados asume un carácter social; exige un grupo que critique al pecador, lo acoja y le conceda posibilidad de conversión; precisamente en esta ayuda de la comunidad descansa la «absolución». Por el contrario, un perdón que se apoye básicamente en el ministro eclesiástico carece de

[73] *Ibíd.*, 108s.
[74] *Ibíd.*, 109s.
[75] *Ibíd.*, 112s; cf. S. Loersch, *loc. cit.*, 143s.
[76] D. Sölle, *Stellvertretung*, en *Praktisches Bibellexikon* (Friburgo 1969) 1042; cf. S. Loersch, *loc. cit.*, 144ss.
[77] D. Sölle, *ibíd.*, 1043.
[78] D. Sölle, *Politische Theologie*, 120.
[79] *Ibíd.*, 125.
[80] *Ibíd.*, 130.

relevancia: la conciencia del pecado es tan seria que no puede ser superada con ciertas «formas incomprometidas» de vida eclesial[81].

Siguiendo la dirección trazada por la teología política, se plantea un problema todavía más radical (porque no se limita a criticar la insuficiencia de ciertas formas de vida eclesiales) respecto de la Iglesia. Cabría preguntar si las Iglesias no toleran y practican el equívoco de considerar el mensaje de Jesús sobre la reconciliación como una invitación a someterse silenciosamente a las autoridades económicas y eclesiásticas establecidas[82]. No puede ponerse en duda que Dios quiere la paz (¡y la justicia!) para todos y que, por medio de la predicación de Jesús, invita a todos los hombres a asumir esa voluntad salvífica universal de un modo consecuente. Pero precisamente por ello no se puede olvidar que Dios se pone de parte de toda clase de víctimas de la historia y de las situaciones sociales. Si Dios ha de ser también un Dios de los ricos, de los privilegiados y de los poderosos, deberán éstos, mediante una conversión radical, identificarse con los pobres, los desposeídos y los desvalidos; es decir, deberán hacer algo por su parte para suprimir los antagonismos de clase.

El mensaje de ambos Testamentos no permite dudar de que la oferta de la reconciliación no se dirige de igual manera y sin condiciones a toda clase de cristianos. Jesús ciertamente pretende superar las contradicciones, pero su comportamiento no es en modo alguno imparcial y neutral. No supone que todos sean ya una sola cosa, sino que actúa para que todos puedan llegar a serlo. Cuando refuta las contradicciones sociales y religiosas, expresa en alta voz los deseos reprimidos, libera de los temores ocultos y de los falsos dioses, practica una solidaridad

[81] *Ibíd.*, 131s. La doctrina de la Iglesia sobre los sacramentos necesita ser renovada en un sentido más realista, no únicamente mediante la exigencia de una actuación más personal, sino mediante una teoría del arrepentimiento que manifieste con toda claridad que su validez depende intrínsecamente de la reparación. La teología política ha llamado justamente la atención sobre este punto, aunque a veces critique unilateralmente, la vida «intraeclesial». El reproche que, como era de esperar, la parte evangélica hace a la teología política de defender una «justificación por las obras», afecta también a su forma de entender la penitencia; cf. H. Gollwitzer, *Von der Stellvertretung Gottes* (Munich 1974) 34; O. Reidinger, *Gottes Tod und Hegels Auferstehung* (Berlín 1969) 138, 144, y también J. Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca 1975), espec. nota 50. Lo que no nos parece lógico es que tal reproche se alce contra la teología política precisamente por parte católica, pues la nueva teología católica de la gracia debería decir algo sobre la capacidad para una acción liberadora desde una libertad liberada por la gracia: O. H. Pesch, en MS IV/2, 859 y nota 243; D. Berdesinski, *Die Praxis. Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?* (Munich 1973) 90.

[82] Es el problema de la vinculación de la Iglesia a una clase que, en el ámbito de la macroestructura del pecado, conduce a una concepción unilateral de la reconciliación. Cf. los planteamientos del problema, en Y. Spiegel (ed.), *Kirche und Klassenbindung* (Francfort 1974); K. Füssel/H. Vorgrimler, *Kirche und Klassenkampf:* «Vorgänge» 14 (1975) 66-74; «Concilium» 109 (1975), que contiene varios trabajos sobre lucha de clases y reconciliación cristiana; además, los documentos de la Asamblea plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Nairobi, 1975.

abierta con los marginados, planteando así alternativas globales que ponen en peligro el *statu quo*, sabe muy bien que con ello no implanta directamente la paz eterna, sino que provoca nuevos conflictos con quienes detentan el poder. Por eso, la Iglesia, seguidora de Jesús, no podrá ponerse indiscriminadamente del lado de todos. En realidad, nunca lo ha hecho, sino que en la práctica ha estado generalmente de parte de los dominadores. Su predicación de la reconciliación y su oferta del perdón sacramental, lo mismo que su negación verbal de la lucha de clases[83], tuvieron necesariamente un efecto de apaciguamiento y contención de las clases sistemáticamente despreciadas y vilipendiadas.

En este contexto aparecen claramente los aspectos problemáticos de la doctrina y la praxis eclesiales de la reconciliación. ¿No predica la Iglesia un «Cristo dulce como la miel» (Thomas Müntzer), en el cual todos los sufrimientos y las luchas para conseguir la salvación se habrían «cumplido», habrían llegado a su fin[84], una «gracia barata» (D. Bonhoeffer) que sólo requiere que esta salvación prefabricada sea aceptada en la fe? Y cuando la Iglesia proclama que hay que sacar consecuencias prácticas de la reconciliación concedida por Dios, ¿no omite el poner socialmente al alcance de todos esas «virtudes» que tanto encarece? Con demasiada frecuencia, la Iglesia propone sus directrices en una perspectiva exclusivamente jurídico-formal[85]. ¿No exige precisamente la institucionalización de la Iglesia la renuncia al compromiso social, porque la Iglesia estima más importante la «paz» dentro de la institución que una actitud crítica y comprometida en la lucha, que cuestionarían su propia instalación? La Iglesia ha sucumbido casi siempre al peligro de hacer del mensaje de la reconciliación un mensaje de conformismo[86].

A partir de aquí se ha de plantear la cuestión de si la realización simbólico-sacramental de la reconciliación en las Iglesias y por las Iglesias no sirve como coartada para negar la fuerza revolucionaria del mensaje de Jesús. El medio sacramental puede ser utilizado por la Iglesia para reprimir la fuerza de contradición y resistencia y devaluar el potencial realista del mensaje bíblico. La consecuencia es que el sacramento eclesial de la reconciliación a muchos cristianos comprometidos les parece carente de eficacia para la humanización de la sociedad, una exigencia también cristiana[87]. A ello se añade que el sacramento de la reconciliación, debido a una praxis secular de «confesión individual», reduce los conflictos al ámbito de la intimidad y al pasado (con una

[83] Esa negación no se da en los papas del siglo XX, pero sí, prácticamente hasta nuestros días, en los obispos de las Iglesias centroeuropeas, vinculadas a la clase media.

[84] D. Sölle, *Leiden* (Stuttgart 1971) 159ss.

[85] Cf. J. Remy, *loc. cit.*, 17.

[86] *Ibíd.*, 20-21.

[87] Ch. Duquoc, *Reconciliación real y reconciliación sacramental:* «Concilium» 61 (1971) 23-24.

concentración innegablemente fuerte sobre la sexualidad)[88]; de este modo, la confesión, por una parte, es rechazada como irrelevante, por otra, acogida favorablemente por muchos cristianos practicantes como una terapia de apaciguamiento psíquico, como parte de un mecanismo de exculpación[89].

Es fácil de entender que muchos cristianos críticos y comprometidos, que todavía aprecian el sentido profundo de las acciones sacramentales, acepten con mucha más facilidad la eucaristía[90], ya que ésta expresa la conversión en forma de un nuevo comienzo decisivo, recuerda la fraternidad cristiana en el sufrimiento y en la lucha, testimonia la amplia esperanza de una unidad y una reconciliación que todavía no hemos logrado alcanzar.

b) La Iglesia pecadora.

De lo que se ha dicho hasta ahora se deduce que numerosas dificultades para la reconciliación en la Iglesia y para una comprensión del aspecto eclesial del pecado y del perdón proceden de la doctrina y de la praxis de la misma Iglesia y no solamente de la obcecación y endurecimiento de los hombres. Si intentamos explicar esta situación no sólo desde un punto de vista socio-crítico de la Iglesia, sino también teológico, se podría formular diciendo que la misma Iglesia es pecadora y, en ese sentido, crea obstáculos a la reconciliación.

No disponemos de ninguna forma de expresión sobre la dimensión esencialmente eclesial del pecado y del perdón que dé cuenta exacta del hecho de que la Iglesia es *al mismo tiempo* santa y pecadora. Aunque nos veamos obligados a presentar separadamente estas dos situaciones (y así, por ejemplo, nos referíamos más arriba únicamente a que el pecador ofende la santidad de la Iglesia), en una reflexión teológica de conjunto no deben disociarse los temas de la santidad y de la pecaminosidad. En los textos oficiales de la Iglesia, hasta el Vaticano II inclusive, existe sin duda la tendencia a identificar a «la Iglesia» como santa y, en este sentido, contraponerla al Pueblo de Dios, al cual, sin embargo, es idéntica. Así, los sujetos se distinguen con demasiada facilidad: «la Iglesia» sería el sujeto de la santidad, mientras los pecados se atribuirían (sólo) a los miembros de la Iglesia[91].

Otra distinción semejante es que la Iglesia posee una santidad subjetiva y objetiva, mientras que su pecaminosidad es sólo subjetiva. Por

[88] Una crítica todavía más dura podría indicar que la excesiva atención que la moral y la praxis penitencial de la Iglesia dedican al tema de la sexualidad no sólo ha impedido ver los conflictos macroestructurales, sino que ha favorecido la consolidación del poder eclesiástico mediante el dominio de las conciencias y de la intimidad.

[89] Ch. Duquoc, *loc. cit.*, 24; J. Remy, *loc. cit.*, 20-21.

[90] Cf. Ch. Duquoc, *ibid.*, 24.

[91] K. Rahner ha mostrado que esa tendencia no aparece hasta la teología escolástica tardía y postridentina y fue reforzada por la apologética desde el Vaticano I: *Iglesia pecadora*, art. cit., espec. 320.

otra parte, las instituciones de la Iglesia, su doctrina, sus sacramentos y su derecho, únicamente pueden poseer una santidad objetiva[92]. A este propósito es preciso tener presente que los elementos «objetivos» de la Iglesia nunca se dan en su pureza abstracta y que en su realización concreta se ven necesariamente afectados por las deficiencias de los hombres que los llevan a cabo en la Iglesia[93]. De ello se deduce que la misma Iglesia es sujeto de pecado y de culpa[94]. Sin embargo, también es preciso admitir que la Iglesia es sujeto de la santidad ya aquí y ahora y no solamente en la consumación final; esta santidad es obra del mismo Dios y consiste en que él «preserva a la totalidad de la Iglesia, previniendo el comportamiento real de sus miembros de caer en una infidelidad básica y esencial a la gracia y a la promesa», mientras que, desde el punto de vista de sus posibilidades puramente humanas, «es totalmente incapaz de vivir en santidad y justicia»[95].

Este carácter simultáneo de la santidad y pecaminosidad de la Iglesia afecta también al servicio de la reconciliación. La Iglesia es, como dijimos al comienzo, el instrumento histórico de la gracia de Dios, la presencia histórica de la inquebrantable fidelidad de la palabra divina del perdón, un motivo de credibilidad en virtud de la santidad que Dios opera en ella. Es, al mismo tiempo —sin que por ello pueda hacer fracasar la victoria decisiva de Dios—, una fuente de intranquilidad y conflicto, un obstáculo para la fe y la reconciliación, un escándalo en cuanto que da a otros ocasión de pecado, una coartada al pecador para permanecer en su culpa, una institución que, durante mucho tiempo ha convertido la penitencia, el sacramento de la reconciliación, en una carga pesada e inhumana que hace llevar en contra de la misericordiosa voluntad divina (cf. Mt 23,4). Este carácter pecador de la Iglesia debe ser tenido en cuenta en la doctrina, la historia y la praxis del sacramento de la reconciliación eclesial.

[92] K. Rahner indica (*ibíd*, 321) algunos autores que sostienen esa distinción.

[93] *Ibíd.*

[94] *Ibíd.*, 328. En la nota 1, Rahner observa que, en sentido estricto, sujeto de culpa sólo puede ser un sujeto físico que goce de libertad. Pero, si nos atenemos a la costumbre de atribuir predicados al sujeto «Iglesia», ésta debe ser considerada, al mismo tiempo, como sujeto de santidad y de pecado.

[95] *Ibíd.*, 331s.

SECCION SEGUNDA

LA VISIBILIDAD SACRAMENTAL DEL PERDON DE LOS PECADOS

1. *Teología bíblica del sacramento de la penitencia*

Al tratar el problema del pecado y de su perdón es preciso tener en cuenta ante todo los intereses de sus dos protagonistas: el hombre individual, que, consciente de sus faltas y deficiencias, busca una posibilidad de perdón, y la Iglesia, que está llamada a «encarnar» la promesa divina de una santidad escatológica, por lo que no puede en modo alguno aceptar el pecado en su seno y, como instrumento histórico de la gracia de Dios, tampoco le está permitido tratar al pecador con excesiva dureza, sino que debe posibilitarle con su ayuda solidaria un nuevo comienzo.

El primer aspecto, que se refiere a la situación del pecador y a su *conversión, se trata explícitamente en tres lugares de la dogmática.* La antropología teológica debe reflexionar sobre el misterio del pecado, en cuanto la libertad creatural no solamente proviene de Dios, sino que es también una libertad ante Dios e incluso contra él, sin que ello comprometa su omnipotencia creadora y su providencia universal[1]. La doctrina de la gracia y de la justificación trata el tema de un amor divino que no abandona al pecador y sale a su encuentro no sólo manteniendo fielmente su oferta de perdón, sino otorgándole también el deseo y la posibilidad de convertirse, de modo que incluso el inicio del reconocimiento de la culpa es ya un efecto de la revelación redentora y de la gracia de Dios[2]. La escatología —aunque en cuanto disciplina cristiana espera que esto no suceda— considera cómo un pecado, por el que el hombre hiciera realmente una última opción sobre su vida, quedando sellado por la muerte, significaría el fracaso definitivo del hombre ante Dios[3].

El segundo aspecto del problema concierne a la Iglesia. En cuanto presencia histórica de la palabra de gracia y de perdón de Dios, ella es un no permanente al pecado. No contradice su ministerio de reconciliación, sino que es un presupuesto del mismo, el que ella revele la esencia teológica del pecado (que puede ocultarse a la pura consideración empírica) para, así, situar al hombre ante su pecado. Como comunidad verdaderamente humana, como testigo del Espíritu de Jesús y también como Iglesia pecadora puede realizar ese servicio de negación del pe-

[1] Cf. P. Schoonenberg, MS II 658ss; además los trabajos de K. Rahner sobre la culpa (cf. sección primera, nota 60), así como K. Rahner, *Pastoraltheologie des Busssakramentes:* HPTh IV (Friburgo 1969) 128-144.

[2] Cf. P. Fransen, MS IV/2, 910-936.

[3] Cf. W. Breuning en este volumen.

cado, mediante el dolor y la aplicación, en la más radical solidaridad con el pecador, pero nunca con la dureza que suele caracterizar al inocente. Su servicio a la palabra de la reconciliación se realizará además en una incesante exhortación a todos los pecadores para que se dejen reconciliar con Dios (2 Cor 5,18ss). Al pecador que, por la gracia de Dios, se dispone a la conversión le muestra las diversas posibilidades de alcanzar el perdón de los pecados por el arrepentimiento interior y en el ámbito público de la comunidad eclesial (cf. *supra*, sección primera, 4: Formas concretas del perdón de los pecados en la Iglesia). Todas estas posibilidades coinciden en la razón fundamental del perdón: el hombre dispuesto a la conversión acepta la palabra perdonadora de Dios (que es siempre la única e inmutable palabra de su amor); su diferencia consiste en la forma concreta de acoger esa palabra. *Una* de estas formas concretas es el sacramento de la penitencia cuya historia y características teológicas expondremos a continuación.

a) Elementos judeo-veterotestamentarios en el procedimiento penitencial de la Iglesia.

El sacramento de la penitencia, sobre todo en el desarrollo concreto que ha conocido en la Iglesia latina, no proviene tanto de la predicación de la reconciliación cuanto de la resistencia de la Iglesia al pecado. Su origen se remonta, por tanto, a aquellos textos neotestamentarios en los cuales se habla de una Iglesia que debe apartarse del pecador, o bien tiene la posibilidad de restablecer de nuevo la comunión con él si está dispuesto a la conversión. La comunidad neotestamentaria no ha creado espontáneamente tal prodecimiento de distanciamiento o de recuperación del pecador, sino que ha recurrido a elementos que ya existían en el ámbito judío-veterotestamentario de la Iglesia.

En la prehistoria del procedimiento sacramental de la penitencia se perfilan tres estadios sucesivos: el anatema veterotestamentario, el anatema de la sinagoga y el procedimiento que las comunidades de hermanos del tiempo de Jesús usaban con los pecadores.

El anatema veterotestamentario, cuya complicada historia no podemos reseñar aquí, se presenta en dos formas distintas: *la más antigua* se apoya en la concepción de que la tierra está dividida en una zona de santidad y otra sometida a la cólera de Dios. El pueblo de Israel y su tierra son santos; malditos y, por tanto separados del pueblo de Israel y expuestos a la cólera de Yahvé, los miembros del pueblo que introducen elementos extraños en el pueblo, se relacionan con los paganos o se comportan prácticamente como ellos[4].

Al principio, el anatema comportaba la condena a muerte por lapidación (Jos 7). Veamos algunos de los motivos que explican esta prác-

[4] Cf. los abundantes datos reunidos en RAC I, 427-430 (Anathema); RGG I, 907s (Bann); LThK I, 494s (Anathema) y 1224-1227 (Bann); ThW I, 356s; además, la monografía de H. H. Hunzinger, *Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter* (Tesis, Gotinga 1954) 8s.

tica: el pueblo, todavía no consolidado y expuesto a toda clase de peligros exteriores, necesitaba mantenerse a toda costa como una entidad cerrada; según él, el favor de Yahvé, Señor de la alianza, se perdía por no observar las normas de pureza; ciertos casos de muerte prematura se explicaban etiológicamente como condenas a muerte por Yahvé, de donde se dedujo la legitimidad de la implantación de la pena de muerte. Desde los tiempos más antiguos observamos casos de expulsión «del campamento» por un tiempo determinado, con la posibilidad de una readmisión (por ejemplo, a causa de la lepra o de síntomas similares: Lv 13, y de «impureza» sexual: Dt 23,11s). Esa praxis todavía no constituye propiamente un «anatema» *(ḥērem)*, pero indica la significación no salvífica que asume el espacio existente «fuera del campamento».

La línea *más reciente* del anatema veterotestamentario introduce la costumbre de poner los bienes del anatema a disposición de los sacerdotes consagrados a Yahvé, como una donación sagrada (en los LXX ἀνάθεμα); de este modo comienza a caer en desuso la ejecución rigurosa de la pena de muerte (Jue 21,12-14; 1 Re 9,20s). En la reforma de Esdras encontramos un vínculo de unión entre el «anatema», como confiscación de los bienes anatematizados, y la exclusión del culpable del pueblo de Israel (Esd 10,8)[5].

La *sinagoga* institucionalizó el anatema en un proceso gradual de exclusión que preveía una duración limitada y una posibilidad de readmisión en la comunidad. Los motivos por los que las sinagogas, dirigidas por los escribas, anatematizaban a sus miembros abarcan prácticamente todos los pecados que, según atestiguaba la historia de Israel, perturbaban más seriamente la realización de la comunidad de salvación del pueblo de la alianza: los pecados contra el honor de Dios, contra la tradición doctrinal y contra el prójimo (dar escándalo). Este procedimiento no se identificaba con el del *ḥērem*, que era una exclusión total y tenía lugar únicamente en caso de apostasía total, sino que significaba un distanciamiento con implicaciones deshonrosas. El condenado permanecía en una especie de «estado de penitente», como un individuo que «está de luto» o «como un leproso». Los fieles tenían el deber de orar por él y de amonestarle para que se convirtiera[6]. Indicios de ana-

[5] En E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1955) se encuentran testimonios sobre la supresión de la práctica de lapidar y sobre la fe en el perdón de los pecados por la muerte (pp. 26s, 38) y en la idea de que los condenados viven en el mundo futuro (pp. 50,52).

[6] Hunzinger tiene el mérito de haber clarificado la cuestión sobre el influjo de la exclusión sinagogal en la excomunión cristiana. Si bien es cierto que la literatura rabínica reproduce tradiciones más antiguas, este juicio debe ser aplicado con cautela al desarrollo de la praxis de excomunión. Hunzinger constata que, de los casos de excomunión que conocemos, sólo dos son anteriores al año 70 d.C. Este autor demuestra, *ibíd.*, 22s, que Billerbeck, en su exposición del anatema sinagogal, se aleja tanto de la época de Jesús que su material no puede aplicarse al tiempo neotestamentario. Lo publicado después de Billerbeck depende de él y de sus aprioris sin ningún rigor científico. Lo mismo se puede decir de los exegetas, que toman de Billerbeck la interpretación del «atar y desatar», sin

tema de la sinagoga, contra los seguidores de Jesús, pueden verse todavía en Lc 6,22; Jn 9,22-34s; 12,42; 16,2.

Más detalladas y en su conjunto más antiguas que los testimonios escritos sobre el anatema de la sinagoga, al tiempo que más elaboradas teológicamente, son las normas de exclusión contenidas en el libro de las Reglas de la Comunidad esenia de *Qumrán* (1QS VI, 24-VII,25). Faltas graves contra la fe de la fraternidad, contra la autoridad del «vigilante» o del consejo y contra el amor fraterno eran castigadas con una exclusión relativamente prolongada (hasta dos años) o con la expulsión total; en el primer caso era posible la readmisión del pecador arrepentido. El procedimiento admitía una forma elemental de comunión de vida con el pecador, pero le excluía de los actos comunitarios de significación religiosa. Puesto que la salvación de los miembros de la comunidad dependía fundamentalmente de la participación en tales actos, el distanciamiento y la readmisión entran en una dimensión más profunda que entraña consecuencias de orden religioso. Para quien ha sido expulsado definitivamente de la comunidad no existe posibilidad alguna de salvación ante Dios. Existen evidentes analogías entre la constitución de esta fraternidad[7], de su praxis penitencial, sobre todo por lo que se refiere a las amonestaciones y correcciones[8], y la estructura y praxis de las primeras comunidades cristianas. Lo decisivo en relación con el procedimiento penitencial de la Iglesia es que el proceso de exclusión de la comunidad de Qumrán denota una conciencia escatológica elitista (cf. 1QS II, 11-18; VII, 1s; XVII, 22ss; Dam 8, 1s; 1QH IV, 6-19) que no intenta primariamente la salvación del pecador y la reconciliación con el arrepentido[9]. Una comunidad que es fiel al espíritu de Jesús deberá, por el contrario, no obstante su legítima preocupación por la propia pureza, interesarse en primer lugar por el pecador e intentar abrirle el camino de la salvación.

b) Origen del procedimiento penitencial de la Iglesia en el NT.

El judaísmo contemporáneo de la Iglesia, y también el anterior a ella, ya usaba bien definidas formas de distanciamiento de un pecador, colocándolo en una especie de «estado de penitente», en el cual, aunque mantenía una elemental conexión con la comunidad, el pecador quedaba excluido de la auténtica (santa) actuación comunitaria. Después de la conversión y de un período de prueba existía la posibilidad de volver

advertir que este autor adopta una postura unilateral en favor de la autoridad magisterial. Sobre la praxis del anatema, cf. Billerbeck IV/1, 293ss.

[7] Cf. H. Thyen, *Studien* (citado en nota 3 de p. 350) 77-98; también W. G. Kümmel, en *La teología en el siglo XX*, II (ed. por H. Vorgrimler y R. Vander Gucht; Madrid 1973), 277ss.

[8] Estas analogías han sido señaladas en particular por H. Braun, *Qumran und das Neue Testament*, 2 vols. (Tubinga 1966).

[9] Cf. J. Gnilka, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumran:* BZ NF 7 (1963) 43-63.

a reconciliarse. Pero también se daba la exclusión total como manifestación de la apostasía del pecador. Para una praxis análoga en la Iglesia se suele recurrir, desde Tertuliano (antes del 205, en el *De paenitentia*), a la palabra de Jesús del «atar y desatar» (Mt 16,19 y 18,18). A continuación vamos a exponer el verdadero alcance de estas dos palabras.

1. *Atar y desatar.* En el siglo XX se dan cuatro interpretaciones diferentes de esta expresión:

a) Una interpretación, típicamente católica y ampliamente difundida en los manuales de teología, que podríamos denominar «explicación jurídica», afirma que el «poder de las llaves» que Mt 16 aplica a Pedro y Mt 18 a los demás apóstoles (no vamos a detenernos ahora a precisar el sentido de esta diferencia) implica un poder «de la misma naturaleza», el de perdonar los pecados. La concepción tradicional conoce, pues, un poder religioso omnímodo y general (*potestas universalis*), el poder de las llaves, que coincide con el de atar y desatar, del que se deriva (como *potestas specialis*) el poder de perdonar los pecados. No suele explicarse cómo se deduce tal poder de Mt 16 y 18, dado que allí no se habla de perdón de los pecados, y se admite abiertamente que esta deducción se apoya en Jn 20, que menciona el poder de perdonar los pecados, practicado por la Iglesia en el sacramento de la penitencia[10].

b) La explicación filológica se funda en la investigación de los paralelismos entre la doctrina rabínica y el Nuevo Testamento. Del binomio «atar y desatar» se ocuparon en el siglo XX particularmente (después de algunos predecesores más antiguos, como J. Lightfoot y C. Schoettgen en los siglos XVII y XVIII) P. Billerbeck y Karl Adam; sobre todo Billerbeck ejerció un influjo notable a través de su difundido comentario al Nuevo Testamento. Sus conclusiones pueden reseñarse de la siguiente manera: el poder de las llaves, es decir, el poder de atar y desatar, no es otra cosa que una aplicación a la Iglesia de la potestad rabínica de permitir o prohibir y de anatematizar al pecador o levantar de nuevo el anatema. Ambos significados se expresan en el binomio «atar y desatar», y es probable que se trate de una especificación del poder de las «llaves»[11]. En la concepción tradicional católica se utiliza esta interpretación para apoyar la explicación «jurídica», mientras que una explicación de marcado acento evangélico la entiende, sobre todo, como potestad de enseñar unida a una «promesa de perdón» que no es posible

[10] Sostienen esta opinión autores de conocidos manuales, como B. Bartmann, L. Billot, Ch. Pesch, J. Pohle-J. Gierens, T. Zapelena, S. González (en la S. Theol. Summa de los jesuitas españoles), etc.

[11] K. Adam, *Zum kanonischen und ausserkanonischen Sprachgebrauch von* «Binden und Lösen», en *Gesammelte Aufsätze* (Ausburgo 1936) 17-52 (aparecido por primera vez, *antes* que la obra de Billerbeck, en ThQ 1914); (H. Strack)-P. Billerbeck (en 1922), en el comentario a los respectivos textos.

determinar con más exactitud, y tambien como potestad de excomulgar, en cuanto medida disciplinar eclesiástica puramente extrínseca[12].

c) Una tercera interpretación podría llamarse «eclesiológica». Se distingue de las dos anteriores, sobre todo, en el hecho de que se reflexiona más decididamente sobre el pecado *en la Iglesia*, y se tienen en cuenta el distanciamiento de la Iglesia del pecador y el efecto de salvación o de ruina que entraña tal distanciamiento. La explicación «jurídica» no pasa de una consideración abstracta de «poderes» reales (o presuntos), que luego divide en un *forum externum* y un *forum internum*, con lo cual la «exclusión» sigue siendo una cuestión de mera disciplina eclesiástica; la interpretación filológica no penetra en una dimensión más profunda, aunque tendría la posibilidad de hacerlo y prácticamente se limita a la división tradicional de los «poderes»; sin embargo, la explicación eclesiológica parte de que la Iglesia es la presencia histórica de la gracia de Dios en el mundo y llega a la conclusión de que todo distanciamiento del pecador por parte de la Iglesia encierra para éste un significado de no-salvación y, a su vez, la readmisión en la Iglesia del pecador arrepentido significa salvación. Desde la manera concreta de actuar la Iglesia se llega a la afirmación de la unidad de ambos «fueros»; ya no es necesario admitir dos «poderes» originariamente distintos que se remontarían a las palabras «atar y desatar» (el sacramento de la penitencia y la excomunión no difieren, por tanto, en su origen y alcance)[13] Un punto débil de esta interpretación eclesiológica es que se apoya demasiado exclusivamente en el material rabínico reunido por Billerbeck y, por ello, no es en realidad sensible al significado del «desatar» como perdón de los pecados; así, se ve obligada a deducir el perdón de principios eclesiológicos

d) Aun aceptando su planteamiento básico, la interpretacion eclesiológica puede ser entendida en clave «demonologica». Tal interpretacion aparece a inicios de siglo con la investigación de las ciencias de la religión[14] «Atar y desatar», en todo el Oriente antiguo y en el ámbito

[12] Solamente podemos citar aqui a modo de ejemplo algunos de los numerosos defen sores de esta concepcion entre los sistematicos, F Diekamp, A Lang, L Ott, entre los historiadores y exegetas, J Jeremias (que influyo sensiblemente con su exposicion en ThW III, 751), H von Campenhausen, W G Kummel, O Cullmann, M J Lagrange, A Vogtle (LThK II, 480ss), H Thyen (cf nota 3 de p 329 y G Bornkamm, *Die Binde- und Losegewalt in der Kirche des Matthaus*, en G Bornkamm K Rahner (eds), *Die Zeit Jesu* (Friburgo 1970) 93-107

[13] Los primeros representantes de esta concepcion en la dogmatica fueron B Posch mann (estimulado por B Xiberta), sus principales obras se mencionan *infra*, nota 133), K Rahner antes de 1958 (cf por ejemplo, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia*, en *Escritos de Teologia* II, 141 180), P Galtier, *De paenitentia* (Roma, ed nova 1950) n 270, p 224, id , *Aux origines du sacrement de Penitence* (Roma 1951) 49, 55, M Schmaus, *Dogmatica catolica* VI (Madrid ^{2}1963) 483-496

[14] La interpretacion demonologica fue tratada primeramente por W Kohler, A Dell, W Bousset, W Heitmuller, mas tarde aceptaron la posibilidad de un significado demo nologico K Adam, V Brander, F Heiler (1937) y R Bohren (1952) El material fue reco

mediterraneo hasta Roma, tenia el significado de «anatematizar por artes de magia» o «desligar del anatema mágico» En el Nuevo Testamento estas palabras no tendrian el significado primitivo magico-popular, sino que serian una expresion inmediatamente accesible a cualquier auditorio y apta para designar un aspecto de la mision de los discípulos de Jesús, la lucha contra las potencias del mal. Vamos a ocuparnos con algún detalle de esta interpretacion

La discusion sobre el significado de «atar y desatar» ha llegado a un punto muerto, sobre todo, porque este binomio se examinó demasiado unilateralmente desde el punto de vista de su aparición en el lenguaje rabínico (y sólo en su forma aramea) Pero se puede preguntar con razón si el trasfondo de ambas palabras en el Nuevo Testamento (dejando de momento a un lado si fueron utilizadas por el mismo Jesus o no) hay que buscarlo únicamente en la fórmula técnica rabínica Desde el momento en que se concede que desde un punto de vista linguístico pudiera referirse también a la condena demonologica[15], cosa que no permite el contexto, o bien se sospecha la probabilidad de que en Mateo esta condenación haya de entenderse como exclusión de la comunidad, se empieza a abandonar el recurso a una fórmula aramea ya consagrada y se admite la posibilidad de otras fuentes hebreas[16]. Pero si se atiende a la situación de los oyentes, a quienes Mateo dirige estas palabras sin ulterior explicación, existe la posibilidad de entenderlas en conexión con otros tipos de fórmulas usadas a lo largo de todo el Antiguo Testamento para caracterizar al pueblo en situación de pecado: está «encadenado» por sus enemigos (hombres o demonios). Este encadenamiento se explica mediante la figura de una cárcel de puertas cerradas con cerrojos o bien como un estar atado con «cadenas», «sogas», «lazos» o «redes» (cf. en especial por lo que se refiere a los pecadores, Sal 69,6 34; 79, 9 11; 102, 20ss; 107, 10-19, 146,7, Sab 17,2s 14ss 18, Job 36,7s.12s; 40, 11ss; Tob 8,3, Is 47,9 12; Ez 13,18 20s; Jr 15,11 21, etc).

gido y sistematizado en una argumentacion eclesiologico demonologica por H Worgrim ler, *Bibeltheologische und exegesegeschichtliche Studien* (1957) 172 214 K Rahner adopto esta interpretacion en LThK II (1958) 830 Fue recogida, sin apenas referencias, por H Vorgrimler, *Penitencia* CFT II (Madrid ²1979) 342 355, id , *Mathieu 16,18s et le Sacrement de Penitence,* en *L'homme devant Dieu* I (Melanges H de Lubac, Paris 1963) 51 61 La subsiguiente discusion no ha sido muy fecunda A raiz de la publicacion del articulo en el homenaje a H de Lubac, esta interpretacion fue aceptada por J Murphy O'Connor en 1967 (cf nota 3 de p 329, posteriormente fue rechazada por J Galot, *Qu'il soit pour toi comme le paien et le publicain* NRTh 96 (1974) 1009 1030, espec 1025 Al parecer, Galot no ha captado el alcance de la argumentacion, pues opina que el contexto «magico» no corresponde a la reconciliacion fraterna a que se refiere Mt 18 (asi, ya en los anos 20, Bultmann contra Dell, y recientemente Thyen) En realidad no se trata simplemente de adoptar en sentido mitologico la interpretacion demonologica, sino de introducir una di mension mas profunda en el argumento eclesiologico

[15] Asi, en ThW II, 60

[16] De ser asi, habria que tener en cuenta ademas textos como Job 40,13, Dt 18,11, Sal 58,6, Is 47,9 12

Un análisis detallado de ese uso lingüístico permite concluir que, aplicado a los hombres, «atar» no significa en el Antiguo Testamento sino la entrega o el estar entregado a los poderes del mal: aplicado a los demonios, «atar» significa expulsarlos, hacerlos ineficaces, aniquilarlos. La liberación de los hombres se produce «rompiendo las ataduras», «desencadenando». El trasfondo demonológico, a pesar de la identidad terminológica, se diferencia radicalmente en el Antiguo Testamento de la brujería popular, prohibida en Israel. Abundantes ejemplos de utilización demonológica de «atar y desatar» pueden ser aducidos partiendo de la apocalíptica del judaísmo rabínico y, con una significación supersticiosa, también del entorno pagano del Antiguo y Nuevo Testamento[17].

Por lo que respecta al Nuevo Testamento es conveniente llamar la atención sobre los siguientes lugares en los que el «atar» tiene un trasfondo demonológico: Mt 12,22.24-29, cf. par.; Mc 7,35; Lc 13,12.16; Hch 2,24; Jn 3,9; Ap 9,14s; 20,1ss.7. Mayor atención merecería el trasfondo de «desatar» en Mt 5,19; Jn 5,18; 7,23;10,35. Si analizamos más detalladamente este uso lingüístico, obtenemos el siguiente significado de «atar y desatar»: el Maligno, o bien «ata» a los hombres, que quedarían así en su área de poder, y Dios los «desata», o bien «desata» las obras de Dios, la Torá, o «desata» a Jesús; él no puede dominarlos, pero sí combatirlos. Desde el punto de vista del Maligno, «atar» sería entrar en posesión, mientras que «desatar» entrañaría la maldición de lo que de suyo no puede ser poseído. Por supuesto, en los lugares en que se habla de un «desatar» la Torá cabe pensar también en un «declarar indiferente, insignificante, carente de importancia para la salvación», lo que se aproxima al significado rabínico de «declarar»; lo permitido no es lo que se exige positivamente, sino más bien lo *adiaphoron*. Pero quien «desata» algo verdaderamente importante lo trivializa y en la práctica lo refuta. Si «atar y desatar» se dice de alguien que lucha contra los poderes del mal, el sentido de tal locución sería: «atar», el delimitar con precisión el ámbito de acción del Maligno; «desatar», la liberación de su influjo. Este proceso supone que alguien ha caído ya en poder del Maligno, de manera que, con su «atar», la autoridad competente se limita a ratificar la situación del culpable.

Lo mismo sucede con el «desatar»: si el hombre en realidad ya está «desatado» (sea quien fuere el que se lo posibilita), el «desatar» de la autoridad es una simple constatación de lo que en el fondo ya ha sucedido. La interpretación demonológica del «atar y desatar» supone que este binomio tendría en Mt 16,19 y 18,18 un significado demonológico que sería preciso entender en el contexto de la lucha que el círculo ín-

[17] Además de los materiales reunidos por H. Vorgrimler (cf. nota 14) hallamos otros —no aplicados directamente al sacramento de la penitencia— en A. Grillmeier, *Der Gottessohn im Totenreich:* ZkTh 71 (1949) 1-53,184-203.

timo de discípulos o la antigua «comunidad de Mateo» tienen que sostener contra el Mal (personificado en el diablo). «Desatar» significaba, pues, una liberación oficial del Maligno cuando la persona ya se ha sustraído a su influjo. Y «atar», en expresión paulina, sería declarar oficialmente en poder del Maligno a una persona que se le ha entregado ya por sí misma. Ahora bien, si entendemos la Iglesia como el ámbito en el cual, aunque el Maligno esté activo, no puede desarrollar su poder, dado que ella es el medio histórico de la gracia de Dios, entonces «atar» significa un distanciamiento por parte de la Iglesia de este hombre que se ha atado a sí mismo. «Desatar» significa la plena rehabilitación de quien ha sido arrebatado del poder del Maligno.

Sería, pues, posible formular una propuesta de interpretación del «atar y desatar» que reuniese la interpretación «demonológica» y la «eclesiológica» en una síntesis teológica y que, por otra parte, se pudiera conciliar también con las interpretaciones filológicas que hemos mencionado. Desde nuestro punto de vista, puede incluir tanto la significación del anatema como la de su absolución. Que Mt 16 y 18 contemple la declaración rabínica de permisión o prohibición de algo no se puede probar por los testimonios aducidos, pero no se excluye, sobre todo si consideramos más de cerca su estrecha relación con el Maligno. La adición «en el cielo» explicaría lo que en el fondo ya se deduce de la interpretación eclesiológica de la excomunión y la rehabilitación: el hecho de que alguien se entregue al Maligno y la Iglesia ratifique esta decisión, o bien se libere de él, con la consiguiente ratificación de la Iglesia, tiene la significación de expresar la presencia o ausencia del pecado ante Dios.

La llamada «instrucción comunitaria» de Mt 18 presenta la palabra «atar y desatar» como palabra que Jesús dirige a los oyentes[18] en un contexto distinto de la que en Mt 16 va dirigida a Pedro. La regla consignada en Mt 18,15-18 se sitúa en un contexto más amplio, en el que se acentúa, ante todo, que el perdón de la culpa viene de Dios, aunque se inculque también que la comunidad de Jesús tiene el deber de perdonar (cf. la parábola del siervo infiel: 18,23-24). Cuando el culpable se niega a escuchar al hermano, es preciso observar un procedimiento que se apoya en prescripciones veterotestamentarias (Lv 19,17; Dt 19,15). Si el culpable tampoco escucha a la «Iglesia» tendrá que ser tratado como «pagano y publicano», es decir, como quien no pertenece (ya) al pueblo de la alianza. Así se determina la distancia que deben mantener los fieles

[18] Cf. A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23* par.: BZ NF 1 (1957) 252-272; 2 (1958) 85-103; W. Pesch, *Die sogennante Gemeindeordnung Mt 18:* BZ NF 7 (1963) 220-235; además, las monografías sobre la Iglesia de Mateo y su organización, en W. Trilling, *Das wahre Israel* (Leipzig 1959); id., *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18* (Düsseldorf 1960); G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Gotinga ²1966); R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (Munich 1963).

respecto de quienes no pertenecen al pueblo santo de Dios, precisamente en la medida en que éste es «santo». El culpable no puede ser comparado con los publicanos y pecadores que se acercaban a Jesús (Lc 15,1s); para la comunidad tiene que ser simplemente «como» un publicano o un pagano: ya no pertenece en sentido pleno a la comunidad. Las palabras «pagano y publicano» no tienen primariamente un sentido técnico-administrativo que determinaría la forma de «evitar» a tal culpable; su intención primaria es, más bien, de orden teológico e histórico-salvífico.

No vemos motivo alguno para concluir que el «atar y desatar» de Mt 18,18 se refiera a algo distinto del «atar y desatar» de Mt 16,19. La peculiaridad del mandato de Pedro (según la actual dogmática católica y el derecho canónico se trataría del primado de jurisdicción del papa) no puede, por tanto, ser entendida como una concesión del «poder de atar y desatar». En el contexto de Mt 18 tampoco hay razones que nos obliguen a pensar que el «atar y desatar» se refieren exclusivamente al pequeño grupo de discípulos que más tarde recibiría el nombre de «los Doce» o también «los apóstoles». De los «discípulos», a los cuales, según 18,1, se dirigía todo el discurso, no debe ser excluido ninguno de los que creen en Jesús. La Iglesia posterior sin duda ha tenido sus razones para limitar el ejercicio del «atar y desatar» en su sentido sacramental a los ministros consagrados y para afirmar que, en todo caso, esto no se opone a la intención de Jesús, pero no se puede deducir de Mt 18 la concesión (quizás prepascual) a un grupo de ministros jerárquicos de los poderes de «atar y desatar». Para evitar equívocos nos limitamos a recordar que la situación especial de Pedro en el evangelio de Mateo no se caracteriza por la promesa del «atar y desatar», sino que proviene más bien de su función de fundamento y de la promesa de las llaves[19].

Dado que era Jesús quien personificaba la totalidad del perdón y de la autoridad (cf. Mc 2,5ss par.), se comprende sin dificultad que la misión conferida a sus discípulos con las palabras «atar y desatar» les daba ciertos poderes contra los demonios y constituía un mandato concreto y limitado. Es muy posible que estas palabras sean del mismo Jesús, ya que aparecen raramente en la tradición y con un significado poco claro; por otra parte, la lucha contra los demonios es también para Jesús un signo de la irrupción del reino de Dios; además, una asociación semejante del grupo de los discípulos a su misión es mencionada también en otros lugares (cf. Mc 6,7 par; Lc 10,1). Por otra parte, en esa situación «prepascual» no cabe hablar de una promesa de edificación de la Iglesia (Mt 16) ni de instrucción de la comunidad (Mt 18) ni siquiera de una

[19] Cf. H. Vorgrimler-L. Hödl, *Schlüsselgewalt*, en LThK IX, 422-425. Hödl prueba documentalmente cómo, debido a un equívoco exegético, desde Tertuliano el poder de las llaves fue confundido con el poder de absolver o de atar y desatar. Tal confusión aparece hasta hoy en el lenguaje oficial de la Iglesia (por ejemplo, en el CIC).

fundación de la Iglesia en el sentido usual de la expresión[20]. No podemos dirimir aquí la cuestión de si estas palabras constituyen un «mandato eclesiológico del Resucitado» (A. Vögtle), cosa verosímil si el Resucitado ejerció una actividad fundacional de la Iglesia (cf. Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, art. 5: Jesús resucitado ha fundado la Iglesia antes de su ascensión al cielo), o bien la comunidad de los creyentes de Jesús, constituida Iglesia bajo el impulso del Espíritu divino, formuló estas palabras como expresión legítima de su autocomprensión de asociada a la misión universal de Jesús (teniendo también en cuenta el contexto demonológico de Mt 16: el ataque de las puertas del infierno y la existencia real de pecadores obstinados en la comunidad, Mt 18). La discusión exegética más reciente ha hecho, por otra parte, completamente inverosímil la postura dogmática tradicional, según la cual Jesús habría hablado dos veces antes de Pascua sobre el poder de «atar y desatar» y habría prometido este poder primero a Pedro (Mt 16), después a los otros apóstoles (Mt 18) y, más tarde, después de Pascua (Jn 20), esta potestad prometida la habría conferido de hecho al grupo de los apóstoles.

2. *Remitir y retener.* El texto Jn 20,21-23: «De nuevo les dijo Jesús: paz con vosotros; como el Padre me ha enviado, os envío yo también. A continuación sopló sobre ellos y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; a quienes les remitáis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis les serán imputados», es situado por el evangelista en el «segundo estadio de la obra de salvación», en el estadio de la actuación del Paráclito que continúa la obra reveladora de Jesús[21]. En esta fase, los portadores del Espíritu son los discípulos de Jesús, y a ellos les toca comunicarlo. Que ello implique el perdón de los pecados no ofrece duda alguna en la concepción del Evangelio de Juan. El don salvífico de Jesús otorga vida y expía los pecados[22], y los discípulos reciben la misión de comunicar ese don salvífico.

En nuestro texto se trata especialmente de un poder en relación con los pecados. La formulación se asemeja, por la elección de un binomio de palabras, al «atar y desatar» de Mateo. Sin embargo, el orden de las palabras joaneas es inverso: «remitir, retener». Y no se añade la ratificación «en el cielo». Su objeto no se queda sin precisar, sino que se refieren a los pecados y sólo a ellos. De todos modos, la mención «en el cielo» no es necesaria en este lugar, pues, según la teología joanea, el pecado no es nunca sólo una infracción disciplinar, sino que siempre

[20] Cf. A. Vögtle, *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, en *Sacra Pagina* II (París-Gembloux 1959) 290-294; íd., *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf 1971) 243-252; íd., *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, en *Sentire Ecclesiam* (ed. por J. Daninlou-H. Vorgrimler, (Friburgo 1961) 50-91, espec. 77-91.

[21] H. Klos, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, 81.

[22] *Ibíd.*, 82.

llega «al cielo» (cf. 1 Jn 3,8.15; 5,16, etc.). Puesto que se habla de los pecados, no se requiere una ulterior explicación del efecto que este remitir y retener tiene ante Dios[23]. «Remitir y retener no aparecen como fórmula en la literatura judía de la época. Sin embargo, el uso lingüístico de «retener» se aproxima allí mucho a «atar» y el de «remitir» a «desatar»[24]. La significación originaria de «remitir» es la de «soltar», «dejar libre». Puede aplicarse al pecado en cuanto éste siempre supone una atadura, un vínculo. Si respecto del pecado sólo se considerase su aspecto de culpa, el término adecuado debería ser «perdonar» y no «desatar». Por ello, nos hallamos aquí ante el mismo concepto que en el «desatar» de Mateo: *porque* el pecado es desatado, queda perdonado. «Remitir y retener» coincide, pues, con «atar y desatar», al menos en la medida en que «retener», según el uso judío, no significa un nuevo «no remitir», sino la realización de algo que requiere un acto positivo y unos determinados poderes. Ni la teología, sobre todo la del pecado, ni el relato lingüístico aportan razones convincentes para considerar el «atar y desatar» y el «remitir y retener» como algo diferente. Por ello, la exégesis más reciente tiende a ver en el *logion* Jn 20,23 «una variante prejoanea de Mt 18,18» y el «remitir y retener» como una «variante de tradición que especifica la expresión «atar y desatar»[25].

La discusión más reciente intenta esclarecer si la palabra de Jn 20,23 se refiere a una función y poder especial. Según la opinión de muchos exegetas[26], la comunidad joanea conoce un ministerio eclesial del Espíritu con una especial autoridad también para el perdón de los pecados mediante la absolución. Esa concepción es a su vez susceptible de ulteriores matices. ¿Es el «remitir y retener» una función institucional en el sentido de que estuviera reservada a un determinado grupo de personas o, más bien, todos los creyentes en Jesús gozarían de estos poderes y los discípulos serían representantes de la comunidad cristiana o, en definitiva, tal ejercicio estaría reservado a la autoridad ministerial, dado que esta potestad se concedió sólo a los once, más exactamente a los diez apóstoles, puesto que faltaban Judas y Tomás? La cuestión de si el Evangelio de Juan se refiere a la autoridad ministerial no puede ser tratada aquí. Lo que el texto afirma con seguridad es: cuando el Resucitado comunica su Espíritu a los discípulos queda constituida la Iglesia. En último término, la Iglesia es la que detenta el poder del perdón de

[23] Además, en las lenguas semíticas el nombre de Dios es sustituido por la pasiva: ThW III, 752, nota 86.

[24] Cf. las pruebas, en ThW III, 910s para «retener» y en ThW I 506-509 para «perdonar».

[25] Así, A. Vögtle en LThK II, 481s citando a C. H. Dodd. No es preciso detenerse en demostrar que esa tendencia exegética no contradice al Tridentino, el cual encuentra el sacramento de la penitencia *praecipue* en Jn 20,22 (DS 1670). De acuerdo con el estado actual de la discusión exegética, la especificación aclaratoria no puede ser atribuida al Jesús histórico.

[26] E. Käsemann, J. Blank, R. Schnackenburg, W. Thüsing: datos en H. Klos, *loc. cit.*, 83.

los pecados[27]. El modo de concretarse el ejercicio de este poder y, en cierto sentido, restringirse a la autoridad ministerial pudo quedar remitido a una ulterior decisión en el Espíritu.

3. *Síntesis.* «Atar y desatar», según el uso lingüístico del Antiguo Testamento y del judaísmo del tiempo, es la actualización por la cual la Iglesia de Jesús pone en acto sus poderes contra el mal. Incluso cuando éste es designado como demonio o diablo, es doctrina inequívoca del Nuevo Testamento que sólo tiene poder sobre los hombres si éstos se le entregan libremente. La Iglesia únicamente reacciona con la excomunión contra los pecadores cuya apostasía es definitiva. En tal caso, su respuesta es una simple constatación del carácter decisivo de tal apostasía. En los casos graves el pecador debía ser alejado de la Iglesia, privado de la participación en sus actos vitales, ya que el no distanciamiento podría significar aceptación del pecado. Este distanciamiento se efectuaba mediante un elemento objetivo, una especie de «estado penitencial», que también existía en las sinagogas y en las hermandades del judaísmo, y mediante un procedimiento lingüístico, en cuanto «atar» a veces significaba «excomulgar». Quien es separado del instrumento histórico de la gracia de Dios y entregado al poder del Maligno queda de suyo (si se abstrae de la misericordia siempre presente de Dios y de la intercesión de la comunidad, también pecadora) entregado a la muerte eterna. En la medida en que la situación de pecado y la sentencia de la Iglesia coinciden, la salvación definitiva del pecador depende también de la decisión de la Iglesia. Cuando el pecador por la gracia de Dios deja de ser pecador, es decir, cuando se convierte de su acción o de su actitud, y la Iglesia se reconcilia con él, elementos ambos que constituyen el proceso «normal» del perdón posbautismal de los pecados, su culpa queda perdonada ante Dios y él es «desatado», liberado del Maligno y aceptado de nuevo. El procedimiento puede concebirse también como un proceso temporal, en el que la exclusión o distanciamiento comienzan en el pecador mismo, en cuanto se entrega a las fuerzas del mal. Cuando el pecado llega a conocimiento de la Iglesia, ella ratifica la exclusión. Del mismo modo, el acto por el cual el pecador se aparta del mal, y la «absolución» por la que la Iglesia lo reconcilia pueden ser considerados también como dos momentos de un mismo proceso.

[27] H. Klos, *ibíd.*, 84.

Digresión histórico-dogmática

FUNDAMENTACION BIBLICA DEL PROCEDIMIENTO ECLESIAL DE LA PENITENCIA EN LA ERA PATRISTICA

En el tiempo patrístico más antiguo, el procedimiento penitencial en la Iglesia no se apoyaba en argumentos escriturísticos. Tal legitimación sólo empezó a ser necesaria cuando una determinada forma de actuación eclesial había suscitado alguna discusión en el interior de la misma Iglesia. Es significativo que la primera argumentación bíblica propiamente dicha en relación con la praxis eclesial de la penitencia comenzara ya con Mateo cuando en el Occidente romano (en Africa en tiempos de Tertuliano) estaba en peligro la unidad de la Iglesia. No se discutía que la Iglesia pudiera perdonar los pecados, sino qué tipo de Iglesia lo hacía válidamente ante Dios y por qué procedimiento. Así, ya desde una época muy antigua, el tema del perdón de los pecados es visto en estrecha relación con la unidad de la Iglesia. Si un auténtico perdón de los pecados sólo se da en la «verdadera» Iglesia, el aspecto fundamentalmente eclesiológico del pecado y del perdón de los pecados es evidente. La «verdadera» Iglesia, según la opinión de los santos Padres, era la Iglesia local que, en comunión con las otras Iglesias locales conservaba la sucesión apostólica. Desde este punto de vista, la argumentación tenía que apoyarse en Mt 16 *y* 18 juntamente. A los Padres no les bastaba la sola autoridad de Pedro (según Mt 18, el poder de «atar y desatar» es concedido a todos). Así, la figura de Pedro de Mt 16 viene a ser «tipo» de la Iglesia; se decía que «en Pedro» todos los apóstoles habían recibido el poder de «atar y desatar». Esta potestad, a causa de Mt 18,17, se aplicó en primer término a la actuación de la Iglesia oficial contra los pecadores, actuación que, antes de reflejarse en la argumentación escriturística, ya hacía tiempo que había adquirido una configuración estable. También se identificó el poder de las llaves con el de «atar y desatar» y se reconoció a los demás apóstoles todos los poderes petrinos, precisamente en razón de la tipología Pedro-Iglesia.

No mucho más tarde encontramos, con Firmiliano, la primera combinación de los textos de Mateo y de Juan para legitimar la actuación de la Iglesia contra los pecadores; también aquí la argumentación se mueve en la misma línea que la que parte de Mateo solo. No se ponía en discusión que la Iglesia, afectada por el pecado, tuviera que reaccionar oficialmente contra él y pudiera impartir el perdón del pecado ante Dios, ni que el procedimiento practicado de hecho fuera el correcto; se trataba de si una Iglesia sin dirección «apostólica» podía usar tal procedimiento. No se recurre al texto de Juan porque hable con mayor claridad de un perdón directo (en ciertos casos, por tanto, más secreto) de los pecados, sino porque allí se dice expresamente que a los apóstoles se les concede el Espíritu y la potestad de perdonar los

pecados. Junto a la tipología de Pedro se presenta ahora la alegoría de la paloma, en la cual se unen, de una manera difícil de definir, el simbolismo del Espíritu del bautismo de Jesús (Mt 3,16), el de la esposa en el *Cantar de los Cantares* (6,8) y la afirmación de la recepción del Espíritu en Jn 20.

La tipología de Pedro y la alegoría de la paloma no aparecen como independientes o simplemente yuxtapuestas, sino que ésta última se apoya en la primera: se llama paloma sólo a la Iglesia cuyos dirigentes forman parte de la sucesión apostólica. Esto nos permite comprender mejor la concepción de los Padres sobre el aspecto eclesiológico del perdón de los pecados. El pecador que se ha distanciado de la Iglesia ya no está en la paloma (que representa el Espíritu Santo conferido a los apóstoles). La recepción en la paloma es el perdón de los pecados. En la reflexión de los Padres, el texto de Juan se aplicó ocasionalmente al bautismo; pero el perdón de los pecados está íntimamente ligado a la comunicación del Espíritu, la cual *sólo* concernía a los apóstoles (es decir, solamente a la Iglesia «auténtica»), de ahí que pudiera establecerse un paralelismo entre la reconciliación de un pecador y el bautismo. La idea de que Dios conceda al pecador arrepentido su Espíritu prescindiendo por completo de la mediación eclesial resulta completamente extraña a la mentalidad de los Padres. El uso que ellos hacen de los textos de Mateo y Juan sólo puede explicarse de un modo: Dios perdona al pecador cuando la Iglesia que se mantiene en la sucesión de los apóstoles (y solamente ella) le comunica (de nuevo) el Espíritu Santo que habita en ella. Es al menos a partir de aquí cuando los Padres interpretan expresamente el «atar y desatar» como un retener y perdonar los pecados, más allá de su interpretación habitual referida al distanciamiento y reconciliación (que, de hecho, expresan lo mismo desde el punto de vista de la esencia de la Iglesia).

En concreto, respecto del procedimiento penitencial, podemos constatar los siguientes aspectos de la argumentación patrística:

a) Ellos conocen y utilizan la significación demonológica de «atar y desatar» (cf. Ignacio, *Ef* 13,1; 19,3; Justino, *Apol.* II, 6.45A; *Dial.* 41; *Carta* a las Iglesias de Lyon y Viena sobre la persecución de 177-178, en Eusebio, HE V 1,45s; 2,5s; Hipólito, en *Dix* 5; Clemente de Alejandría, *Protrept.* I 1,3; *Didascalia* II 14,7; 21,1; 34,7; 35,1; VI 12,11; 16,1.6; 17,1.6; 19,3; etc. *Constituciones apostólicas* II 21,6; 33,3; VIII 5,7; otros ejemplos en Melitón de Sardes, en el *Prefacio* a la reglamentación eclesiástica egipcia; espec. en los numerosos significativos testimonios de la *pistis sophia* gnóstica; Efrén el Sirio, *Paraen.* III; *Afraates*, 6, *Hom.* 14 y 22; Agustín, *Sermón 197*, etc.).

De un análisis más detallado de estos textos resulta lo siguiente: los mejores testigos de la tradición, los sirios, muestran el «atar y desatar» en su significado demonológico; éste aparece también, aunque menos explícito, en el Occidente romano; y así fue entendido hasta entrado el siglo IV sin otras añadiduras o interpretaciones. Especial

importancia, desde el punto de vista de la historia de los dogmas, adquieren aquellos textos patrísticos que, aunque hablan de un «atar y desatar» a los pecadores, comprenden el poder de perdonar los pecados a partir del relato del «atar y desatar» el cuerpo de Lázaro, en Jn 11. (cf. Orígenes, *In Jo* 28,7 y 6; Agustín, *Enn. in Ps 118 = Serm.* 7,3; *Serm. 125; Serm. 67,* 1ss; *Serm. 98,* 4ss; 128, 12ss; 295,3; 352,3; *In Jo* 22,7; 49,3.24 etc.).

b) Los Padres conocen también un «atar y desatar» en su significación de distanciamiento (exclusión) y reconciliación (cf. Tertuliano, *De paenit.* 18,3, texto que fundamenta el concepto de «absolución»; Orígenes, *In Iudic. hom.* 2,5; *In Mt* X 98, 30s; *In Mt* XII 14; *In Lv* 14,2; *Didascalia* II 12,1; 16,4; 18,2.7; 41,2; 43,1; II 34,4; Efrem, *Serm. ad Noct. Dom. resurrect.* c. 6; Agustín, *Ep. 228,8 ad Honorat.; De bapt. contra Don.* III 18,23; *In Jo* 50,12; uno de los testimonios textuales más importantes es la colección de cánones de *Maruta de Maifercat,* hacia el 400, can. 15 y 70). No se trata de una medida meramente disciplinar. Los Padres conocen el pensamiento (y la imagen) de que fuera de la comunión con la Iglesia se encuentra el Maligno. (Cf. Orígenes, *In Iudic. hom.* 2 n.5; Basilio, *Ep 288;* Agustín, *De bapt.* 4,9 y muchos otros lugares.)

c) Mateo 16, Mateo 18 y Juan 20 proporcionan un nuevo argumento escriturístico. Tertuliano no solamente recurre a Mt 16,18s para legitimar el sacramento de la penitencia (*De pud.* 21; *De praesc.* 22; *De monogam,* 8; *Scorpiace* 10); también se debe a él la consideración de Pedro como tipo de toda la Iglesia (*Scorpiace* 10). La combinación de Mt 16 y Jn 20 en un único argumento es clara en Firmiliano de Cesarea (según testimonio de Cipriano, *Ep. 75,* 16). Cipriano une la tipología de Pedro con el argumento combinado de Mt 16 y Jn 20: «Él les dijo: recibid el Espíritu Santo...». Aquí vemos que únicamente dirigentes designados por la Iglesia, en virtud de la ley evangélica y del mandato del Señor, están autorizados para bautizar y para impartir el perdón de los pecados, mientras que fuera de la Iglesia, donde nadie puede atar y desatar, no se logra ni atar ni desatar nada (*Ep* 73,7; cf. 75,16; aunque el argumento se emplee aquí ante todo respecto del bautismo, no se puede excluir en modo alguno su aplicación al procedimiento penitencial). Una combinación similar, exclusivamente referida a la penitencia, la hallamos en la *Didascalia* (II 41,2; igualmente II 32,3; 33,2; VI 7,2; cf. la unión de Jn 20 con Mt 18, en II 18,2). También ofrecen ejemplos de argumentación combinada: Efrén *(Serm. ad. Nocturn. Dom. resurrect.* c. 6), Jerónimo (*Dial. ctr. Lucif.* 5), Ambrosio (*In ps.* 38 n.37), Agustín .(Jn 30 124,5.7); en este último observamos sobre todo la conexión de la alegoría de la paloma con Jo 20, por ejemplo, en *De bapt.* VI 3,5, y con Mt 16, en *Serm. 295,* 25 (cf. también *De bapt.* III 18, 23, etc.).

Las diversas combinaciones que se dan a partir de la eclesiología patrística hacen especialmente transparente la forma de argumentación

de los Padres respecto de la fundamentación bíblica del sacramento de la penitencia. Se trata de una corriente de tradición relativamente amplia que, desde un punto de vista cualificativo, es incomparablemente mejor que el uso aislado de lugares bíblicos a favor del sacramento de la penitencia. Resulta evidente si comparamos los argumentos bíblicos ahora expuestos con otros, por ejemplo, la interpretación declaratoria del «atar y desatar», que presenta Jerónimo (*In Mt* III 16,19); él la funda alegóricamente en la declaración de salud que hallamos en Mt 8,4 y Lv 14,2.

Aunque esta interpretación del «atar y desatar», tan claramente conocida en la época patrística, llegó casi a desaparecer en el transcurso de la teología penitencial escolástica[28], nunca se perdió del todo y fue conocida también en la teología postridentina desde el siglo XVI hasta el XX[29], para ser tenida en cuenta de nuevo en la investigación llevada a cabo por las ciencias de la religión.

4. *La praxis del «atar y desatar» en el NT.* Una cuestión previa, que debe ser aclarada antes de exponer los primeros intentos de praxis neotestamentaria de la penitencia, se refiere a la existencia de una exclusión definitiva. En nuestro contexto se relaciona de cerca con la cuestión de si el Nuevo Testamento conoce pecados que no pueden ser perdonados. Veamos en primer lugar el tema del «pecado contra el Espíritu Santo» (Mc 3,28s; Lc 12,10; Mt 12,31s). Se trata de una palabra de amenaza y de juicio que no pretende ser una declaración doctrinal, sino invitar a la reflexión a quienes desprecian la fuerza de Dios que actúa en Jesús[30]. Independientemente de la exégesis concreta sobre el alcance y significación del Hijo del hombre, de este *logion* no se puede deducir que exista un pecado de suyo imperdonable, si el pecador desea verdaderamente obtener el perdón. Quien peca contra el Espíritu Santo no desea convertirse; en eso consiste precisamente el pecado contra el Espíritu Santo, y, por eso, quien peca contra el Espíritu, ni quiere el perdón ni lo obtiene. Tampoco se deduce de este *logion* que un pecador no pueda arrepentirse nunca de su pecado; se refiere claramente al pecador obstinado. No es posible, por tanto, extraer de aquí conclusiones para una praxis penitencial en la Iglesia.

También se discuten las expresiones de Hebreos, según las cuales para los iniciados que después han perdido la fe ya no hay posibilidad de renovación de la penitencia (6,4 ss). La apostasía de la fe es sin duda el pecado más grave según el Nuevo Testamento, pero tampoco se dice que tales pecados no tengan perdón. Aquí se expresa el punto de vista del predicador, quien, en lo humano, ve imposible la nueva

[28] Cf. un conjunto de materiales patrísticos y escolásticos en H. Vorgrimler (nota 14 p.367); muy abundante material sobre la escolástica en P. Anciaux, *La théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e. siècle* (Lovaina 1949).

[29] Cf. H. Vorgrimler, *Das «Binden und Lösen» in der Exegese nach dem Tridentinum bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts:* ZkTh 85 (1963) 460-477.

[30] A. Vögtle, *Sünde wider den Hl. Geist,* en LThK IX, 1187s.

conversión de tal individuo. Para el autor de la carta a los Hebreos no existe posibilidad de que quien se ha entregado premeditadamente al pecado ofrezca sacrificios (10,26). La mención del sacrificio indica que aquí el discurso se refiere al judío bautizado que, después de una culpa cometida conscientemente, no puede contar ya con las víctimas veterotestamentarias y tampoco con la muerte sacrificial de Jesucristo a quien ha ofendido con su pecado. Tampoco aquí se habla de un pecado imperdonable. Finalmente, tampoco se puede citar en este sentido a Heb 12,16s. Este texto habla de que el único ámbito de conversión que nos ha sido dado es el sacrificio expiatorio de Jesucristo. Quien por voluntad propia renuncia a este sacrificio no puede encontrar en ningún otro sitio un ámbito de perdón. Los tres textos de Heb deben ser interpretados a partir de la psicología del cristianismo primitivo: una vez conocida la verdad parece imposible un pecado deliberado; nada dicen los mencionados textos sobre la imperdonabilidad de un pecado en quien está dispuesto a la conversión[31].

Tampoco es imperdonable el pecado del que 1 Jn 5,16 dice: «Hay un pecado que acarrea la muerte; no me refiero a éste cuando digo que rece.» Aquí no se prohíbe orar por el pecador; lo único que aparece es que tal asunto queda en manos de Dios. Tampoco parece tratarse del pecado más grave en la teología joanea, la apostasía de la fe, pues en este «pecado para muerte» subsiste todavía, según el contexto, una comunión con el hermano pecador, mientras que en el caso del apóstata no existe tal comunión (1 Jn 2,19; 4,4s; 5,12)[32]. Teniendo en cuenta lo que se afirma de los apóstatas (y de los falsos maestros) y lo que respecta a una exclusión de los pecadores de la comunidad, que parece implicar la «maldición» (como en 1 Cor 5 y 1 Tim 20), se plantea la pregunta de si esta exclusión por tiempo ilimitado no constituiría una afirmación de la imperdonabilidad de determinados pecados.

Esta cuestión debe ser respondida con un no rotundo. Según el testimonio de las parábolas de Jesús (por ejemplo, Mt 13, 47ss; 22,11ss; 25,1ss; 24,45ss), la separación por la que los pecadores quedan definitivamente fuera de la «Iglesia» no sucede sino al fin de los tiempos. El juicio definitivo sobre la salvación de un hombre pertenece, según el Nuevo Testamento y la ininterrumpida tradición de la Iglesia, a sólo Dios. De ello se deduce que la Iglesia con una exclusión de los pecadores de su seno no adopta ni puede adoptar una decisión definitiva sobre la salvación de los mismos. Naturalmente se da el caso de una exclusión por tiempo prácticamente indefinido y una inverosimilitud psicológica de que ciertos pecadores se conviertan. Si a la constatación de la pérdida de la fe se la denomina «exclusión total», es precisamente para distinguir entre distanciamiento completo y «ordinario» en el procedimiento penitencial de la Iglesia.

[31] Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XI, 54-57; B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 39 ss; A. Kirchgässner, *loc. cit.*, 181ss; H. von Campenhausen, *loc. cit.*, 245.

[32] R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe* (Friburgo ²1963) 277s.

PERTENENCIA A LA IGLESIA DE UN HOMBRE EN ESTADO DE CULPA GRAVE

Desde estas perspectivas parece surgir una contradicción de la doctrina eclesiástica actual con las afirmaciones del Nuevo Testamento o, mejor dicho, con su silencio. En ninguna parte dice el Nuevo Testamento que el pecador «ordinario», incluso el que peca gravemente pero no ha apostatado de la fe, deje de ser cristiano[33], tampoco se dice que el pecador no esté ya «en Cristo» o que ya no tenga el *Pneuma*[34]. ¿Cómo conciliar esto con la doctrina de la Iglesia, que observamos ya en la época más antigua y según la cual todo pecado que según los criterios tradicionales pueda ser llamado «grave» hace perder la gracia, el Espíritu de Dios? El problema no es tan difícil como parece a primera vista. Ante todo: según la doctrina del Tridentino, únicamente el cristiano que ha apostatado de la fe es desposeído de todas las virtudes infusas (DS 1578) y (según el lenguaje bíblico) totalmente abandonado por el Espíritu Santo. La oposición radical y total contra el Espíritu de Dios (como ocurre en el caso de una apostasía total de la fe, absolutamente culpable desde un punto de vista subjetivo) separa al hombre por completo de la vida de Dios, de su Espíritu, le priva totalmente del *Pneuma*. Existe, por tanto, también según la doctrina eclesiástica, una correspondencia exacta entre la culpa subjetiva del hombre y el grado de privación del Espíritu. Las diversas posibilidades que podemos enumerar en este sentido dependen de los diversos grados de alejamiento subjetivo del hombre y (por expresarnos de forma antropológica) de la objetiva separación que se produce por parte de Dios. Cuando el hombre se aparta realmente de Dios (lo que acontece con *todo* pecado grave del que el hombre sea subjetivamente responsable), Dios deja de estar (completamente) inclinado hacia el hombre; éste ya no es un «justificado», un hombre en estado de gracia santificante y de inhabitación del Espíritu Santo. Esta formulación habitual de la Iglesia no contradice en modo alguno la (doctrina explícita de la) Escritura, sino que más bien responde a sus premisas (implícitas). Pero también se podría decir que solamente cuando el hombre se aparta por completo y radicalmente de Dios (lo que *no* sucede en todo pecado grave) queda del todo abandonado por Dios y, por consiguiente, mientras tal separación radical no se produce, siempre puede contar con la cercanía de un Dios que lo impulsa y de un Espíritu divino que no lo abandona enteramente. Esta segunda perspectiva es la que de hecho encontramos en la Escritura.

El modo de pertenencia a la Iglesia dependerá, pues, de estas di-

[33] A. Kirchgässner, *loc. cit.*, 140.
[34] *Ibid.*, 142, 146, 310.

versas perspectivas. Aquí no podemos exponer el aspecto histórico-dogmático de la cuestión; nos limitaremos a recordar que las declaraciones oficiales del magisterio eclesiástico, al menos a partir de la disputa con los donatistas, consideran como miembros de la Iglesia a quienes han incurrido en pecados «ordinarios» (e incluso graves)[35]. Esto no significa, como lo muestra precisamente la praxis penitencial de la Iglesia, que la pérdida de la gracia justificante de Dios deje de afectar a la pertenencia a la Iglesia. La reflexión teológica abordó este problema sirviéndose de diversos modelos conceptuales. La Iglesia primitiva, especialmente desde Agustín, distinguía la pertenencia a la Iglesia en el plano de la comunión visible en la fe y la pertenencia invisible en la cáritas, en el Espíritu Santo[36]. Los pecados graves «ordinarios» no destruían la pertenencia a la Iglesia visible; sólo cuando un individuo, a pesar de las repetidas amonestaciones, rehusaba corregir su conducta y aceptar la penitencia eclesial, tenía lugar la exclusión completa de la Iglesia (cf. Agustín, *De correptione* 15,46), y también en el caso de apostasía de la fe. Con Tomás de Aquino se abrió camino una perspectiva en la que la dimensión visible de la Iglesia pasó a segundo plano: la pertenencia a la Iglesia depende de la participación en la gracia de Cristo en cuanto cabeza del cuerpo. Por el contrario, en la teología de la Contrarreforma después de Trento se acentúa casi de modo exclusivo la dimensión visible de la Iglesia. El triple vínculo de Belarmino (simbólico, litúrgico, jerárgico) permite que quienes han apostatado de la fe en el ámbito jurídico externo, así como los herejes y cismáticos (en el sentido que entonces tenían «herejía» y «cisma»), sean considerados como no pertenecientes a la Iglesia (cf. ya el Concilio de Florencia: DS 1351). El Vaticano I no llegó a promulgar la doctrina de un esquema en el que se hablaba de una pertenencia gradual a la Iglesia: los justificados por la gracia pueden «ser designados como pertenecientes a la Iglesia de una manera más perfecta, ya que no sólo se insertan en ella como miembros del cuerpo, sino que están también animados por el Espíritu»[37]. La encíclica *Mystici Corporis* (1943) hablaba de una pertenencia «real» *(reapse)* a la Iglesia por el bautismo, la confesión de la fe católica y la unión con la Iglesia y su jerarquía, desencadenando una amplia discusión sobre el significado exacto del «reapse»[38]. La encíclica hablaba, además, de una doble posibilidad de perder por completo esta pertenencia a la Iglesia: que uno mismo se separe voluntariamente de ella o que, a causa de faltas muy graves sea expulsado por la autoridad de la Iglesia» (DS 3802). Quienes incurren en pecados (graves) son denominados, en la terminología de esta encíclica, miembros «enfermos» (pero verdaderos miembros) del cuerpo de la Iglesia.

[35] Cf. K. Rahner, *Kirchengliedschaft*, en LThK VI, 223ss.
[36] A. Grillmeier, en LThK, *Das zweite Vatikanische Konzil* I (1966) 196.
[37] Mansi 53, 311; A. Grillmeier, *loc. cit.*, 197.
[38] A. Grillmeier, *ibid.*, con bibliografía.

Los esquemas de lo que más tarde fue la *Constitución dogmática sobre la Iglesia* del Vaticano II querían distinguir de nuevo una pertenencia real, verdadera (1962: *vere et proprie;* 1963: *reapse et simpliciter loquendo*) de una incorporación menos propia. Pero el texto definitivo dice: «A esta sociedad de la Iglesia están incorporados quienes, poseyendo el Espíritu de Cristo, aceptan la totalidad de su organización y todos los medios de salvación establecidos en ella, y en su cuerpo visible están unidos con Cristo, el cual la rige mediante el Sumo Pontífice y los obispos, por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos, del gobierno y comunión eclesiástica. No se salva, sin embargo, aunque esté incorporado a la Iglesia, quien, no perseverando en la caridad, permanece en el seno de la Iglesia «en cuerpo», pero no «en corazón» (*Lumen gentium,* 14). En la incorporación «plena» no están incluidos quienes se hallan en pecado (grave) pues la explicación de este lugar dice: «Quia *peccatores* Ecclesiae non *plene* incorporantur, etsi ad Ecclesiam pertinent, commissio statuit adiungere secundum Romanos 8,9: 'Spiritum Christi habentes'»[39]. Por consiguiente, el elemento primario de la pertenencia a la Iglesia es la posesión del Espíritu de Cristo; así, por el pecado (grave) se daría una disminución de esa pertenencia «interior espiritual» (A. Grillmeier), que podría llegar hasta la destrucción total de la misma por la pérdida del amor; subsistiría una pertenencia «según el cuerpo», como dice el concilio citando a Agustín. Con ello se entiende que los pecadores pueden seguir perteneciendo plenamente a la Iglesia en un sentido extrínseco visible si no han infringido expresamente alguno de los tres vínculos[40].

Esta evolución doctrinal tiene también sus consecuencias para la teología de la penitencia. Es plenamente legítimo hablar de una «exclusión» del pecador, que ya aparece en el NT, y de una «excomunión penitencial». En la investigación sobre la historia de la penitencia se distingue entre una excomunión real y otra litúrgica[41]. Este uso lingüístico está justificado porque el concepto «excomunión» expresa adecuadamente el alejamiento voluntario del pecador de la vida cultual y social de la Iglesia y, al mismo tiempo, la distancia que la Iglesia adopta ante él. Esta terminología puede y debe ser mantenida; aunque en ocasiones se la confunda con la excomunión canónica, que poco a poco (observamos indicios en Tertuliano y Cipriano)[42] se separó de la penitencia sacramental de la Iglesia y que en el vigente derecho canónico constituye la máxima pena coercitiva.

La excomunión penitencial es más antigua[43] y posee una dimensión

[39] *Schema Constitutionis de Ecclesia* (Ciudad del Vaticano 1964) 50.

[40] A. Grillmeier, *loc. cit.*, 199.

[41] Esta distinción fue introducida por K. Rahner en 1950: *Schriften zur Theologie* XI, 333-340.

[42] Cf. K. Rahner, *Schriften zur Theologie* XI, 337, nota 28.

[43] Sobre la discusión, cf. A. Gommenginger, *Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?:* ZkTh 73 (1951) 1-71 (sigue siendo fundamental); W. Doskocil.

más profunda, por lo que debe tener prioridad sobre la del derecho canónico. Pero estos aspectos no deben hacer perder de vista que quienes incurren habitualmente en faltas graves no deben ser considerados fuera de la Iglesia en el sentido estricto de la expresión. Solamente quedan verdaderamente fuera de la Iglesia quienes, habiéndose alejado conscientemente de ella, ya no quieren volver a su seno. Los demás pecadores, aunque hayan incurrido en culpas graves, siguen perteneciendo a la Iglesia. La terminología de la exclusión, ya desde el NT, podría crear confusiones y hacer pensar que el procedimiento penitencial de la Iglesia pretendía una Iglesia históricamente pura y sin pecado, cuando en realidad se trataba de mantener a toda la Iglesia en un permanente proceso de conversión. Hay que reconocer que el lenguaje de Pablo no siempre ayuda a recordar la solidaridad de todos, también en el pecado.

No es correcta, según el *Nuevo Testamento*, la distinción entre exclusión temporal y permanente[44]. La Escritura distingue adecuadamente entre exclusión sencilla y exclusión acompañada de maldición[45]. Lo podemos constatar tanto en las directrices generales como en casos concretos.

a) En recomendaciones generales hallamos testimonios de una exclusión sencilla en Rom 16,17; 1 Cor 5,9ss (fundándose en Dt 17,7; 19,19 etc.); 2 Cor 13,2 (el «no tener contemplaciones» ha de ser comparado, por el paralelismo de los pecados, con la exclusión de 1 Cor 5,9.11; aquí se apela a Dt 19,5); 2 Tim 3,5; Tit 3,10 y Jud 23. La *exclusión con maldición* se insinúa únicamente en Gál 1,7s.

b) Respecto de casos concretos también existen testimonios de ambas clases de exclusión. La *exclusión sencilla* aparece indirectamente en 2 Cor 2,6 (ruego a la comunidad de que vuelva a recibir a un excluido); directamente, en 2 Tes 3,6ss. 14s (exclusión para persuadir a uno); Ap 2,2. Hablamos de *exclusión acompañada de maldición* porque en el término «maldición» es perceptible una dimensión del mal que está implícita en el significado demonológico del procedimiento de excomunión. Exclusiones de este tipo se encuentran en Hch 5,3-

Der Bann in der Urkirche (Munich 1958); K. Mörsdorf, *Excomunión*, en CFT I (Madrid 1966) 96-105; K. Hein, *Eucharist and Excommunication* (Berna 1973); C. Vogel, *Penitencia y excomunión en la Iglesia antigua y en la alta Edad Media:* «Concilium» 107 (1975) 9-21; Ch. Munier, *Disciplina penitencial y derecho penal eclesial*, ibíd., 22-33. La constatación de una mayor antigüedad de la excomunión penitencial se mantiene en pie aun cuando, como ha señalado C. Vogel, no se haya esclarecido todavía la historia de la excomunión meramente canónica. La cuestión teológica subyacente es también la razón de que no resulte satisfactorio el concepto usual de disciplina eclesiástica, sobre todo en la bibliografía no católica. Aunque Bohren y von Campenhausen tienen muy en cuenta este concepto en su intento de llegar a una dimensión más profunda, excluyen de él el perdón de los pecados, debido a un *apriori* fácilmente explicable.

[44] R. Bohre, *Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament* (Zollikon 1952) 97ss, 102ss.

[45] Cf. una división ligeramente diversa en J. Jeremias, en ThW III, 752 y nota 84.

6.10s (Ananías ha mentido al Espíritu Santo de la Iglesia; Satanás ha llenado su corazón; Pedro inicia un proceso de excomunión que de hecho concluye en un milagro punitivo de Dios); Hch 8,20ss (maldición de Simón, que, según el v. 23 está «atado», pero con posibilidad de conversión, v. 22).

Uno de los casos más claros de una exclusión con maldición es narrado en 1 Cor 5,1-5. Al delito de alguien que ha tenido una relación sexual con su madrastra (según el derecho vigente, algo estrictamente prohibido) se añade el «engreimiento» de la comunidad cristiana. Pablo trata el caso según la Torá (cf. vv. 5,2.5.7.13 con Dt 17,7; 19,19; 22,24)[46]: él promulga una sentencia que la comunidad como tal tiene que ejecutar. Ella debe «entregar al pecador a Satán para ruina de la carne, a fin de que su espíritu se salve el día del Señor» (v. 5). «Entregar a Satán» es en el judaísmo del tiempo y en el ámbito del mundo antiguo una fórmula usual que supone la concepción de dos poderes, uno de salvación y otro de condenación[47]. La exclusión de la comunidad se agudiza con la declaración oficial de una entrega al Maligno.

Lo que se discute exegéticamente no es el contenido de la exclusión de la comunidad (vv. 2 y 5), sino qué significa «ruina de la carne» y «salvación del espíritu». No hay que leer en la primera expresión ni una condena a muerte temporal, ni una enfermedad, ni la muerte eterna, pues, para Pablo, *sarx* es el concepto por antonomasia del hombre viejo caído en el pecado. «Ruina de la carne» es, en consecuencia, el equivalente de morir al hombre viejo (cf. Rom 6,6s.11; 8,6; 2 Cor 4,10.16; 5,4.16; Ef 4,22). Naturalmente esta ruina del hombre tendrá también consecuencias corporales; pero lo esencial es lo que sucede interiormente con toda la persona, el quedar libre del pecado. En otras palabras, el «incestuoso» no puede seguir manteniéndose en su pecado con tolerancia y elogio de la comunidad, sino que debe ser suspendida toda relación con él (v. 9), debe ser alejado incluso de la comunidad de mesa y de la eucaristía (v. 11), abandonado a sí mismo; esto es lo que significa entregado al Maligno. En tal situación se le abre la esperanza de aceptar la «ruina de la carne», es decir, la conversión como condición del perdón, la conversión entendida en un sentido negativo como «muerte al pecado». Dado su paralelismo con *sarx* (referido al hombre total), *pneuma* podría referirse aquí también al hombre entero: el hombre como totalidad indivisa es quien debe ser renovado y salvado. Al pecador se le ofrece una posibilidad de conversión.

Otro lugar en que se habla de la entrega a Satán es 1 Tim 11,19s. Algunos, entre ellos Himeneo y Alejandro, se han desentendido de la buena conciencia y con ello han naufragado en la fe. Por ello, el autor de la carta «los entrega a Satanás para que aprendan a no ofender a Dios». Himeneo aparece en 2 Tim 2,17 como negador de la resurrec-

[46] A. Kirchgässner, *op. cit.*, 45; N. A. Dahl, *Das Volk Gottes* (Oslo 1941) 222.
[47] ThW II, 172.

ción. Si esta blasfemia tuviera que ser entendida en sentido literal, esto supondría, según Lv 24,10ss, Nm 15-30s, un pecado merecedor de la muerte y que ahora es tratado con medidas de tipo *disciplinar.* Según la tradición exegética, aquí se habla de una exclusión de la comunidad con maldición y entrega al Maligno, pero con posibilidad de conversión y perdón.

Resumiendo podríamos decir que la exclusión de la comunidad encierra un único sentido esencial (aunque formalizado un poco abstractamente): todo excluido es apartado de la actuación de la comunidad eclesial, separado de su mediación de gracia y entregado al Maligno[48]. La exclusión acompañada de maldición no añade «de suyo» nada nuevo, aunque hay que suponer que en la vida de las comunidades apostólicas era distinto que alguien fuera «solamente» excluido de la comunidad de mesa o que hubiera de ser «evitado» en todos los aspectos. Ni la exclusión sencilla ni la exclusión con maldición tienen relación alguna con la supuesta imperdonabilidad de un pecado.

Para concluir, es preciso constatar que la Iglesia no reacciona inmediatamente con la exclusión del pecador que ha incurrido en faltas graves. En Mt 18,15ss se prevé un *procedimiento gradual:* en primer lugar, el pecador debe ser amonestado a solas, después se debe repetir esa amonestación, pero, según Dt 19,15, ante dos o tres testigos, y si el pecador sigue obstinado se le amonestará por tercera vez ante la «Iglesia». Sólo así se puede, según Mt 18,17, proceder a su exclusión. De suyo el pecado cometido en la Iglesia puede ser reparado mediante un procedimiento fraterno sin necesidad de recurrir a graves sanciones. Una nueva claridad en este punto nos viene dada por los conceptos presentes en esta corrección.

«Amonestar» tiene un sentido más amplio y no se aplica únicamente a los pecados. Representa la forma más suave de actuación de la Iglesia contra los pecadores (1 Tes 5,14; 2 Tes 3,12; 1 Tim 5,1; quizá Jds 3, etc.). La «corrección» (influir en alguien corrigiéndole)[49] se relaciona más estrechamente, como muestra 2 Tes 3,15, con un proceso oficial. En la sinagoga es el paso previo al anatema,[50] y el Nuevo Testamento la adopta para faltas leves (por ejemplo Col 1,28; Tit 3,10, etc.). Pablo espera que todos estén dispuestos a aceptar la corrección (Rom 15,4). Por fin, la «reprensión» es el paso inmediatamente anterior a la exclusión (Mt 18,15). Consiste en poner ante alguien su situación de pecado e invitarle a conversión, de manera que ya no puede caber duda de la gravedad del estado en que se encuentra[51] (cf. 1 Tim 5,20; 2 Tim 4,2; Tit 1,9.13; Ap 3,19). Un sentido semejante al de la reprensión tiene el «castigo» (2 Cor 2,6; 2 Tim 4,2).

[48] Cf. las expresiones utilizadas todavía en el Tridentino, donde de cada pecado realmente grave se dice que es un «sese tradere in daemonis potestatem» (DS 1668).

[49] ThW IV, 1013s.

[50] C. H. Hunzinger, *op. cit.*, 111 y nota 388.

[51] Cf. ThW II, 471 nota 9.

Por último haremos una breve referencia a la readmisión según los testimonios del Nuevo Testamento. En 2 Cor 2,6ss aparece no ya la posibilidad de readmisión y perdón, sino la reintegración efectiva de un pecador arrepentido. Se trata de una sentencia expresa del apóstol, por la que un pecador excluido (por poco tiempo) debe ser recibido de nuevo. La tradición exegética solía considerar que este pecador era el mismo que aparece en 1 Cor 5, cosa que ya no es aceptada por la exégesis reciente. Según 2 Tes 3,14s, Pablo amenaza con excluir a quienes no le obedecen: los hermanos deben evitar todo trato con ellos, pero éstos no deben ser totalmente excluidos, tratados como enemigos, sino más bien reconvenidos como hermanos. Tal reconvención se orienta hacia la conversión, la cual implica a su vez una posibilidad de readmisión. Un lugar debatido en la exégesis y en la dogmática es 1 Tim 5,22: «A ninguno le impongas las manos a la ligera ni te hagas cómplice de pecados ajenos.» Siguiendo una antigua tradición, hay quienes todavía hoy piensan que aquí se trata del rito de la readmisión y la imposición de las manos, mientras que otros refieren este texto a la ordenación[52].

El dato bíblico, que en ningún caso excluye totalmente la posibilidad del perdón, muestra que la predicación de Jesús no se dirige sólo a no bautizados, sino también a aquellos cristianos que después de su bautismo se han apartado del «camino» cristiano. También para ellos Dios sigue siendo un Padre que nunca niega al pecador su amor y se complace en perdonar a quien se convierte (Lc 15,1-32). Según el Nuevo Testamento, deben procurar tal conversión los cristianos individuales, la comunidad en cuanto tal y sus ministros. Los caminos del perdón son muy diversos y no se hallan sistematizados en el Nuevo Testamento, aunque se insinúe una cierta distinción, según se trate de la preocupación del pecador por el modo de obtener el perdón o de la reflexión de la comunidad, o su jefe (Pablo), acerca de la propia purificación del mal. En el último caso se perfila un procedimiento que se remonta a una palabra quizá auténtica de Jesús (Mt 18,18) o por lo menos acorde con su espíritu, y que sigue el esquema sencillo de distanciamiento y reconciliación. Ya en el Nuevo Testamento este proceso toca dimensiones muy profundas; no se limita a una «disciplina eclesial» extrinsecista y jurídica, según la cual, la actuación de la Iglesia podría ser entendida como un procedimiento oficial ejecutado rigurosamente y mediante métodos inquisitoriales, sino que se funda en una preocupación por el pecador que lleve a su conversión y tenga para él consecuencias «en el cielo». Fundamentalmente encontramos ya en el Nuevo Tes-

[52] Desde la antigüedad el texto fue aplicado a la readmisión: Tertuliano (*De pud.* 18,9); Paciano (*Ep.* 3,19, etc.); Aurelio de Utica en el Sínodo de Cartago de 256 (*Sentent. episc.* 41, cf. *Testimonia* 76s). En el mismo sentido lo interpretaron en los siglos XVI y XVII Laínez, Salmerón, Estio, Cornelio a Lápide; asimismo la exégesis evangélica antigua. Hoy las opiniones están divididas. Encuentran testificada aquí la readmisión de un pecador, entre otros, M. Thurian, R. Bohren, H. von Campenhausen; se manifiestan en contra J. Coppens, J. Jeremias, C. Spicq, E. Lohse, N. Adler y otros.

tamento aquellos elementos que más tarde se considerarán const tutivos del concepto eclesial de «sacramento».

2. *El sacramento de la penitencia en la historia de los dogmas*

a) De la antigua excomunión penitencial a la «confesión».

Es natural que al comienzo del tiempo posapostólico no exista todavía una sistematización teológica de la penitencia eclesial. La tendencia a reservar a la autoridad ministerial las funciones doctrinal y litúrgica, en cuanto decisivas para la salvación, se perfila relativamente pronto. Su desarrollo no es idéntico en todas partes, pero se impone la concepción de que la *potestas* de perdonar los pecados, según expresión de Hipólito a inicios del siglo III, corresponde únicamente a los obispos[53]. Esto no significa que el ejercicio de tal poder debiera consistir y consistiera de hecho en una actuación solitaria del ministro. Mientras perdura el procedimiento penitencial de la Iglesia antigua, se conserva la conciencia de la participación activa de toda la comunidad. Que tal procedimiento no sea una mera cuestión extrínseca y disciplinar se deduce de la eclesiología de aquel tiempo: en ningún sitio está ausente la conciencia de que la separación de un hombre, entendida en sentido teológico, su alejamiento de las actuaciones eclesiales, lleve consigo su exclusión de la salvación, paralelamente a la significación salvífica de la reconciliación con la Iglesia[54]. La historia de la penitencia muestra con la mayor claridad

[53] Es imposible exponer aquí, aunque sea brevemente, el origen de los ministerios y la delimitación de competencias de los ministros de la Iglesia. Cf. J. Martin, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche* (Friburgo 1972) espec. 98-108; sobre el tema en general, E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament* (Zurich ^{2}1962); P. Stockmeier, *Bischofsamt und Kircheneinheit bei den apostolischen Vatern:* TThZ 73 (1964) 321-335; N. Brox, *Ministerio, Iglesia y teología en la época postapostólica,* J. Schreiner (ed.), *Forma y propósito del Nuevo Testamento* (Barcelona 1973) 145-160; B. Kötting, *Amt und Verfassung in der Alten Kirche. Zum Thema Priesteramt* (Stuttgart 1970) 25-53; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* (Munich 1972).

[54] La investigación de la primitiva historia del sacramento de la penitencia es tan pormenorizada que apenas podemos añadir algo nuevo. Nos limitamos, pues, a ofrecer un resumen de la investigación de K. Rahner, tal como aparece en el tomo XI de sus *Schriften* y en su trabajo ciclostilado *De paenitentia.* En razón de la brevedad omitimos muchas comprobaciones de detalle y, sobre todo, la mención de citas de suyo ilustrativas, que pueden verse en los escritos de Rahner. Igualmente, en sus *Schriften* XI ofrece un elenco bibliográfico de K. H. Neufeld, en el que por cierto faltan importantes títulos, entre otros, G. d'Ercole, *Penitenza canonico-sacramentale dalle origini alla pace costantina* (Roma 1963); T. van Balen, *Das Sakrament der Beichte am Anfang des 13. Jahrhunderts.* «Studia moralia» 6 (Roma 1968); V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^{e} siècle* (Ciudad del Vaticano 1969); I. Oñatibia, *La doctrina de Teodoro de Mopsuestia sobre la penitencia eclesiástica,* en *Kiryakon* (Homenaje a J. Quasten), Münster 1970, 427-440; I. Ramos/Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II* (Turín 1970); K. Hein, *Eucharist and Excommunication. A study in early christian doctrine and discipline* (Berna 1973); F.

hasta qué punto un procedimiento que debería ser inspirado por el espíritu de amor de Jesús a los hombres y por el amor de Dios al pecador, se ha visto con frecuencia comprometido por culpa de la misma Iglesia.

Una praxis penitencial de la Iglesia, aunque no vaya todavía acompañada de una reflexión teológica en sentido estricto, puede verse ya en el siglo II, en Clemente de Roma[55] —en el paso del siglo I al II—, y posteriormente, en el Pastor de Hermas[56]. Las imágenes utilizadas en el Pastor de Hermas muestran la posibilidad de una penitencia que siempre[57] es comprendida eclesiológicamente como la reintegración del pecador en la torre que es la Iglesia. La penitencia iba siempre precedida de un detallado examen por parte de la Iglesia. El elemento doctrinal decisivo que encontramos en el Pastor de Hermas es la doctrina —de raíz escatológica—, según la cual, después del bautismo sólo se concede una oportunidad de penitencia. Si nos atenemos a los testimonios de que disponemos, hasta el año 589 (III Sínodo de Toledo, can. XI), las Iglesias occidentales y orientales no conocen sino esa *única* posibilidad de penitencia[58], aunque no den como razón de la misma el próximo fin del mundo. Sin embargo, no se conocen testimonios de que a un pecador que después de esa irrepetible realización de la penitencia hubiera vuelto a caer en pecado se le negara la posibilidad de la salvación eterna ante Dios. Tal pecador es dejado sencillamente en manos de Dios[59].

Tertuliano dice claramente que la reconciliación impartida tras una laboriosa penitencia y con intervención de la comunidad confiere al pecador arrepentido la *pax* con la Iglesia y la *venia* ante Dios. De la polémica del Tertuliano montanista contra la concepción católica se puede concluir que ésta entendía la relación de *pax* y *venia* en términos de causa y efecto: una penitencia sin reconciliación con la Iglesia carecía de sentido[60]. Tampoco existe razón para pensar que la Iglesia antigua considerara determinados pecados (o uno en concreto) del bautizado como

Mayr, *Die kanonische Busse des 5. Jahrhunderts im Wandel* (tesis doctoral, Innsbruck 1973). Sobre las herejías penitenciales del montanismo y novacianismo, que no pueden ser expuestas aquí, cf. W. Simonis, *Ecclesia visibilis et invisibilis Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (Francfort 1970) y J. J. Vogt, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (Bonn 1968).

[55] K. Rahner, *Schriften* XI, 26 nota 23.

[56] K. Rahner, *ibíd.*, 97-112. La bibliografía llega hasta 1969. Sobre la forma adecuada de entender la doctrina penitencial del Pastor de Hermas, Rahner polemiza con J. Grotz, P. Galtier, etc., y demuestra que la excomunión no precedía —en casos bien determinados— al verdadero (posteriormente será llamado sacramental) procedimiento penitencial, sino que siempre perteneció a éste con carácter de introducción.

[57] Como demuestran las investigaciones de Rahner frente a Grotz.

[58] ¿Excepto quizá la *Didascalia*? Cf. Rahner, *Schriften* XI, 351-355.

[59] Cf. K. Rahner, *Das Sakrament der Busse als Wiederversohnung mit der Kirche*, en *Schriften zur Theologie* VIII, 447-471, espec. 459s (a continuación citamos: K. Rahner VIII); K. Rahner XI, 218.

[60] Sobre Tertuliano: K. Rahner XI, 187-223, con bibliografía hasta 1972; sobre aspectos concretos: K. Rahner VIII, 460; XI, 218ss.

imperdonables. La polémica del montanista Tertuliano muestra que la Iglesia católica concedía la reconciliación incluso a los fornicarios, a quienes él consideraba una especie pésima de pecadores. Algunos testimonios podrían interpretarse en el sentido de que ciertas Iglesias procedían en casos aislados con extremo rigor y negaban la reconciliación[61]; pero en tales casos se trata evidentemente de decisiones de carácter disciplinar, no de principios dogmáticos.

En el siglo III, Cipriano formula explícitamente la relación causa-efecto de la *pax* eclesial y la reconciliación con Dios[62]. La paz con la Iglesia significa el don del Espíritu Santo y la esperanza de salvación. Las etapas de la excomunión penitencial quedan claramente fijadas: el pecador debe confesar el pecado y ser admitido graciosamente a la penitencia eclesial; durante algún tiempo tendrá que aceptar el humillante estado de penitente, mostrar su conversión y su perseverancia con obras de penitencia; queda excluido de la Iglesia en la medida en que es apartado de la comunidad y de la recepción de la eucaristía; finalmente, después de que la comunidad ha orado por él, obtiene la reconciliación, normalmente por la imposición de las manos del obispo [63]; y, en casos excepcionales (en la Iglesia de los mártires), también mediante los «confessores». Sin embargo, no se precisa el modo en que esa reconciliación procura el perdón de los pecados. Ciertos testimonios ponen el acento en que la oración es infaliblemente escuchada y en la expiación de la culpa por las obras penitenciales. Los pecados de la vida ordinaria, claramente distintos de los *graviora peccata*, deben ser objeto de una penitencia «privada»[64]. No aparecen indicios de una reflexión, en el plano de la teología de la gracia, sobre la iniciativa y ayuda de Dios en la conversión y en la penitencia. Las herejías penitenciales del montanismo y novacianismo serán las que obliguen a una reflexión teológica sobre la praxis penitencial; era preciso rechazar el rigorismo: todos los pecados graves, también los tres capitales (apostasía de la fe, homicidio y adulterio), pueden ser perdonados; y todos los pecados, también los secretos, deben ser sometidos a la penitencia eclesial.

La institución penitencial de la Iglesia oriental de la primera mitad del siglo III aparece con todo detalle en la *Didascalia*[65]. La liturgia penitencial y sus etapas, que van desde la excomunión real y litúrgica hasta la reconciliación, está configurada por completo[66]. La imposición de manos borra los pecados que exigen penitencia, es decir, los graves, y comunica el Espíritu de Dios. Una concepción estrictamente eclesial

[61] Rahner alude, en LThK II, 807, a Cipriano, *Ep.* 55,21, y a resoluciones de los sínodos de Elvira y Zaragoza (hacia 380).

[62] K. Rahner XI, 224-324, con bibliografía hasta 1971; aquí el autor acentúa su divergencia con Grotz.

[63] Sobre la liturgia penitencial, K. Rahner XI, 224-249.

[64] K. Rahner XI, 249-254 (pecados cotidianos), 254-262 (pecados graves).

[65] K. Rahner XI, 327-359, con bibliografía hasta 1968.

[66] *Ibid.*, 333-341.

del pecado puede verse en Orígenes[67]. El pecado grave (incluso secreto) se diferencia esencialmente de los pecados leves por el hecho de que aquél aparta al hombre de la Iglesia como medio de salvación. La «excomunión» pone de manifiesto que el pecador es entregado a los poderes del mal y está expuesto al juicio de Dios. Por el contrario, la «vuelta a la Iglesia» es vista por Orígenes como una reinserción en la Iglesia, causa de la reconciliación con Dios y de una nueva recepción del Espíritu Santo[68].

En Occidente, la teología penitencial de los Padres clásicos tiene un carácter marcadamente eclesiológico. El pecado perturba (pública o secretamente) la relación del cristiano con la Iglesia y, en casos graves, compromete la salvación; de ahí que se encuentre con frecuencia la recomendación de que, al menos antes de la muerte, se busque la *pax cum ecclesia*. La Iglesia participa en el proceso de conversión con sus oraciones, las cuales, expresadas en «fórmulas deprecatorias» (o deprecativas) de absolución, producen la reconciliación. Para Agustín, la reconciliación otorgada por el obispo confiere el Espíritu Santo en cuanto significa la incorporación a la Iglesia de los santos, de los *sancti spirituales;* en realidad, es la comunidad entera en cuando comunidad del Espíritu la que comunica el Espíritu Santo[69]. En la alta patrística, el procedimiento penitencial es regulado mediante disposiciones canónicas. La legislación eclesiástica se ocupa, de modo casuístico, de las diversas fases de la penitencia (entre las que también se encuentra una «amonestación» litúrgica), de los tiempos penitenciales, etc.[70]. Tampoco aquí se advierten rastros de una penitencia eclesial privada ni de que el procedimiento penitencial fuera en principio repetible.

En la Iglesia occidental, incluso *después de* la reconciliación del pecador, el pecado tiene consecuencias duraderas: continúa la penitencia por los viejos pecados, es preciso demostrar un comportamiento perseverante[71] y cumplir ciertas prescripciones de una crueldad apenas imaginable (prohibición del uso del matrimonio durante toda la vida, de tal manera que una vuelta a la vida matrimonial es considerada como apostasía de la fe, prohibición de determinadas profesiones, del ejercicio de cargos públicos, etc.). Este rigor entraña una doble consecuencia: *a*) la penitencia eclesial es aplazada hasta una edad avanzada o hasta el trance de muerte (en este sentido, cf. los sínodos de Agde, del 506, can. 15, o el de Orleans, del 538, can. 27-28: los fieles jóvenes o ya casados no

[67] K. Rahner XI, 360-495, con bibliografía hasta 1971.

[68] Cf. el esquema gráfico en Rahner XI, 481, que explica con notable claridad los tres aspectos del procedimiento penitencial según Orígenes: en ellos se perfila ya la teología posterior del sacramento de la penitencia.

[69] Cf. testimonios en K. Rahner VIII, 462. Por lo que respecta a Agustín, conserva su vigencia B. Poschmann, *Die kirchliche Sündenvergebung nach Augustinus:* ZkTh 45 (1921) 208-228, 405-432, 497-526.

[70] J. A. Jungmann, *Bussriten:* LThK II, 823-826; C. Vogel, *Penitencia y excomunión en la Iglesia antigua y en la Edad Media:* «Concilium» 107 (1975) 9-21, espec. 9ss.

[71] B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung* (Friburgo 1951) 55.

deben ser admitidos a la penitencia). *b*) La duración del tiempo propiamente penitencial se reduce en la Iglesia occidental a la Cuaresma (alusiones en Inocencio I y León I). En el caso de una recaída en pecados graves, la Iglesia ya no puede hacer nada por ese individuo (lo que no significa que deje de orar por él); tiene que entregarlo al juicio de Dios, pero nunca asegura que el pecador esté condenado por toda la eternidad. (Agustín, *Ep. 153 ad Maced.* III 7; León I, *Ep 167 ad Rustic. Inq.* 8). Todo juicio eclesiástico requiere una confirmación por Dios, también el de la reconciliación[72].

La penitencia de los clérigos es sometida a una regulación especial: «el clérigo es exluido de la penitencia, lo mismo que el penitente se ve excluido de la admisión en el estado eclesiástico[73]. La penitencia de los obispos y presbíteros consistía simplemente en dimitir y renunciar a su cargo; más tarde eran autorizados a recibir la comunión de los laicos. Otra forma especial de penitencia era la de los conversos y la de los monjes: el penitente asumía de por vida el estado manástico o de asceta. La consagración, la *benedictio paenitentiae*, se consideraba un equivalente de la reconciliación[74].

En las Iglesias orientales se observa desde 391 un debilitamiento en la práctica pública de la penitencia; en su lugar se afianza cada vez más la confesión con un monje[75]. Los motivos de esta nueva praxis eran: «la antigua doctrina de que el médico de las almas debe ser santo, el ejercicio de la dirección espiritual con el abad de un monasterio y, en general, con un monje, el deseo de obtener la seguridad de que los pecados han sido realmente perdonados y de que la penitencia ha sido adecuada»[76]. A partir del siglo VIII se generalizó la confesión con un monje (desde las disputas iconoclastas), sin que el hecho de que la mayoría de los monjes carecieran de la ordenación se considerara un obstáculo para la recepción válida del perdón de los pecados.

La antigua e irrepetible excomunión penitencial es atestiguada en Occidente hasta el siglo VI. En el mismo siglo, en el ámbito irlandés y anglosajón, se transforma conscientemente esa praxis: los fieles conocen un procedimiento penitencial más frecuente, en el cual se incluyen también pecados más leves. La reiterada absolución es impartida no sólo por el obispo, sino por un sacerdote en cualquier día del año. De la antigua regulación se conservaron los tiempos penitenciales entre la confesión (considerada importante para una correcta imposición de la penitencia) y la absolución, el propósito de la enmienda y la fórmula deprecativa de la absolución[77]. Más tarde, las exigencias de la penitencia se adaptaron al nuevo sistema de confesión frecuente (mediante conmu-

[72] Cf. A. Stuiber, *Refrigerium interim* (Bonn 1957) 7os.
[73] Cf. C. Vogel, *loc. cit.*, 11, con testimonios.
[74] K. Rahner, *Bussdizsplin*, en LThK, 813.
[75] K. Rahner, *Mönchsbeichte*, en LThK VII, 538s.
[76] K. Rahner, *Bussdisziplin*, art. cit., 811.
[77] *Ibíd.*, 813.

taciones: cierto número de días de ayuno se «suplen» con oraciones, disciplinas o estipendios de misa; se puede cumplir la penitencia con dinero o por medio de un sustituto, etc.); así se hacen necesarios detallados libros penitenciales; los primeros manuales de este género aparecen entre 650 y 740[78]. Esta nueva praxis penitencial, que en la investigación penitencial de la era románica recibe el nombre de «penitencia tarifaria», fue introducida en el contienente por los monjes y, a juzgar por los libros penitenciales en el siglo VIII se hallaba ya ampliamente difundida[79]. Todo el procedimiento penitencial, de suyo dividido en dos actos, recibía el nombre de *confessio*. Prescripciones respecto del tiempo o número de confesiones se encuentran en el siglo VII en ámbito anglosajón y a partir del IX en el continente. La ulterior evolución en este sentido podría resumirse en la normativa del Concilio Lateranense IV, de 1215, que, en el cap. 21 establece que todo fiel debe confesar «en los años de uso de razón» por lo menos una vez al año (formulación incomprensiblemente global), y por supuesto, *todos* los pecados (DS 812)[80].

b) Elementos principales de la teoría escolástica sobre la penitencia.

1. *El problema del sacramento.* Como es sabido, la cuestión de la sacramentalidad de un rito eclesiástico no puede ser planteada a la teología de la Iglesia antigua desde el punto de vista del concepto de sacramento. Del mismo modo que no cabe esperar que el Nuevo Testamento contenga todos los elementos del procedimiento penitencial considerados posteriormente como constitutivos de un sacramento, tampoco cabe esperar de la patrística y de la alta Edad Media una sistematización teológica de la sacramentalidad de la penitencia. En los comienzos de la reflexión escolástica sobre los sacramentos, la penitencia es enumerada siempre como uno de ellos. Por los datos de que disponemos, el primer escolástico que llama a la penitencia *sacramentum* es

[78] C. Vogel, *Bussbücher, en LThK II, 802-805, espec. 803; íd. Redemption in der Busspraxis,* ibíd. VIII, 1061s.

[79] Algunos sínodos eclesiásticos del siglo IX intentaron, como reacción frente al presunto laxismo de la nueva praxis penitencial, reavivar la *paenitentia publica,* hecha una sola vez con consecuencias para toda la vida, en caso de escándalos públicos. Esta perduró como *paenitentia solemnis* y *paenitentia publica (carena)* en algunos libros litúrgicos oficiales; cf. J. A. Jungmann, *Die lateinischen bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck 1932) 68s; W. Lentzen-Deis, *Busse als Bekenntnisvollzug* (Friburgo 1969) (sobre la liturgia penitencial del antiguo Pontifical romano).

[80] La evolución de esta obligación eclesiástica de confesar *todos* los pecados se inicia en el siglo VIII, por la sencilla razón de que se pensaba que esta obligación, tan estrictamente formulada, de confesarse en unos momentos determinados, permitiría «abarcar» pastoralmente a un gran número de fieles; J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten,* 176.

Algerio de Lüttich (hacia el 1121). En la escuela de Laón se le llamó incluso *sacramentum sacramentorum*[81].

Gregorio VII enumera cinco sacramentos y entre ellos cuenta la *potestas ligandi et solvendi*[82]. Tan pronto como se elaboró el concepto clásico de sacramento[83], la penitencia o confesión es incluida entre los sacramentos. Nunca se dudó seriamente de que los pecados graves debieran ser sometidos a este procedimiento. Pero sí surgió una discusión escolástica sobre la cuestión de si la absolución impartida por el sacerdote posee una eficacia causal sobre el perdón de los pecados (el «reatus culpae»). Hasta mediados del siglo XIII la respuesta fue siempre negativa[84]. El problema de la eficacia de la absolución impartida por el sacerdote da origen a dos teorías[85]. Según la teoría declaratoria, la esencia de la absolución del sacerdote es una declaración autorizada de que Dios *ya ha perdonado* su culpa al pecador arrepentido. Algunos representantes de esta teoría la completan y matizan su punto de vista: la absolución garantiza el perdón de las penas temporales merecidas por el pecado (influye por tanto en el *reatus poenae* temporal), posibilita la readmisión a los sacramentos, etc. Entre los ilustres representantes de la misma se cuentan Anselmo de Canterbury, Abelardo, Pedro Lombardo, Guillermo de Auxerre, Alejandro de Hales, Alberto Magno. La otra teoría defiende que la absolución del sacerdote tiene eficacia en el «más allá». No garantiza el perdón de la culpa, pero sí el perdón de las penas eternas merecidas por el pecado (el *reatus poenae* eterno), como dice Hugo de San Víctor, o hace que Dios transforme el perdón condicionado de la culpa (el *reatus culpae*) en un perdón absoluto, como sostienen Ricardo de San Víctor y Prepositino.

Como ha demostrado V. Heynck[86], la teoría clásica, en la cual se da desde la alta escolástica un consenso general de la teología católica, comienza ya con Guillermo de Auvernia, Hugo de San Caro y Guillermo de Melitona. Según esta teoría, defendida más tarde por Buenaventura y Tomás, el efecto de la absolución impartida por el sacerdote consiste en el perdón ante Dios. Desde la temprana Edad Media, antes de que se consolidara esa teoría, la confesión (en Pedro de Blois, *confessio sacramentalis*) era considerada como la parte más importante del sacramento de la penitencia. La teología escolástica nunca puso en duda el hecho de que la potestad de absolver sacramentalmente estuviera reservada al sacerdote. La doctrina del *votum sacramenti* (= deseo del sacramento, por el que se pueden alcanzar sus efectos cuando no es posible reci-

[81] P. Anciaux, *loc. cit.* (cf. *supra* nuestra nota 28) 139 nota 1.

[82] R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III (nueva ed. Darmstadt 1953) 283.

[83] La definición clásica se encuentra en Hugo de San Víctor: «Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam» (*De sacr.* I, 9,2).

[84] K. Rahner, *Busssakrament*, en LThK II, 833.

[85] *Ibíd.*, testimonios en favor de ambas teorías.

[86] V. Heynck, *Zur Busslehre des hl. Bonaventura:* FStud 36 (1954) 1-81.

birlo), que se remonta a Ambrosio, fue aplicada por la teología escolástica de los siglos XI y XII al sacramento de la penitencia en el sentido de que el verdadero arrepentimiento opera el perdón de los pecados cuando va unido al *votum sacramenti*. Desde el siglo XI hasta J. Duns Escoto se admitió que, en caso de no haber sacerdote, este «voto» se podía expresar mediante la confesión ante un laico[87], si bien a ésta (salvo algunas excepciones) no se le concedía el rango de sacramento, aunque sí unos efectos en el orden de la gracia.

2. *El problema del arrepentimiento*. Como sostiene por lo común la escolástica temprana, todo arrepentimiento verdaderamente religioso (llamado *contritio* de acuerdo con Sal 50 (51), 19 Vg.) va unido necesariamente al amor que justifica[88]. Entre todos los actos que concurren en el sacramento de la penitencia sólo al arrepentimiento se atribuye la capacidad de borrar los pecados. En la alta escolástica se mantiene básicamente esta concepción, pero se añade que en ciertas circunstancias el arrepentimiento es concedido al pecador a través de la absolución del sacerdote (Hugo de San Caro, Guillermo de Auvernia, Guillermo de Melitona, Buenaventura)[89]. Pero esta eficacia de gracia que la absolución confiere al arrepentimiento se explica de varias maneras. Tal variedad surge al afirmarse una reflexión teológica más precisa sobre el arrepentimiento. En el siglo XII (Escuela de Gilberto de Poitiers) aparece el concepto de *atritio* o «arrepentimiento» imperfecto[90]. Esta imperfección no se hacía depender todavía del motivo. A diferencia del verdadero arrepentimiento, el imperfecto se daba cuando el pecador no renunciaba por completo a su pecado, cuando su propósito de enmienda y satisfacción era ineficaz, cuando el arrepentimiento no era suficientemente intenso, etc.

La atrición se consideraba ordenada a la contrición, en la cual debía desembocar (en términos escolásticos, la «attritio» es un arrepentimiento «informe»; la contrición, un arrepentimiento «formado» mediante la gracia y el amor). El pecador debe acercarse al sacramento de la penitencia con contrición, es decir, ya justificado. Cuando, sin culpa suya esto no sucede, entonces —según santo Tomás— la gracia del sacramento (comunicada en la absolución) hace que la atrición se transforme en contrición. Según J. Duns Escoto, no se requiere la contrición para aproximarse al sacramento de la penitencia; basta la atrición. El pecado no se borra por el arrepentimiento, fruto de la gracia, sino solamente por la infusión de la gracia justificante. Con G. Biel, en el siglo XV, la atrición asume el carácter de un arrepentimiento meramente egocéntrico determinado primariamente por el temor al castigo.

Ambas teorías (la de santo Tomás y la de Duns Escoto) pueden ser

[87] K. Rahner, *Laienbeichte*, en LThK VI, 741s.

[88] V. Heynck, *Kontritionismus*, en LThK VI, 510.

[89] Esta cuestión iba unida a toda la problemática de la eficacia de los sacramentos (físico-dispositiva, intencional-dispositiva, efectiva), en la cual no podemos entrar ahora.

[90] V. Heynck, *Attritionismus*, en LThK I, 1019ss, también para lo que sigue.

defendidas libremente en la teología católica. El Concilio de Trento no quiso tomar postura por ninguna de ellas y enseñó que la atrición dispone al pecador para obtener la gracia en el sacramento de la penitencia (DS 1705)[91]. K. Rahner señala, sin embargo, que en santo Tomás el acto sacramental y el personal están todavía íntimamente relacionados, mientras que la teoría de Duns Escoto sacrifica el elemento personal en el sacramento[92].

3. *Materia y forma del sacramento de la penitencia*[93]. La escolástica fundándose en ciertas distinciones patrísticas (como la agustiniana entre *elementum* y *verbum*) concibe en sentido aristotélico (cosa que aparece por primera vez en Hugo de San Caro) los «elementos constitutivos» de un sacramento como materia y forma, como lo determinado y lo determinante. Desde el comienzo de la reflexión teológica sobre la penitencia resultó difícil determinar la materia de este sacramento. Se tendía a concretarla *también* en los actos del penitente, a los cuales se concede gran importancia en todas las reflexiones sobre la penitencia.

En la patrística, el elemento principal era la satisfacción, que borra el pecado. Esta idea se mantuvo en el período de la «penitencia tarifaria»: la función del sacerdote consistía precisamente en la imposición de la satisfacción, y la confesión era el presupuesto necesario para determinarla adecuadamente. En el siglo XI se inicia una fase (por influjo del tratado pseudoagustiniano *De vera et falsa Paenitentia*) en la que se atribuye a la confesión como tal la virtud de borrar los pecados. Entonces se subrayó la importancia de la contrición. En el intento de distinguir la materia y la forma de la penitencia, Hugo de San Caro habla ya de *quasi materia*, la cual consistiría en la confesión y la satisfacción, mientras que la forma sería la absolución y la imposición de una satisfacción.

Este punto de vista condujo a la concepción de santo Tomás, mientras que otros escolásticos precisaban de modo distinto la relación entre materia y forma en el sacramento de la penitencia[94]. Para santo Tomás, el signo sacramental de la penitencia consiste en los actos del penitente y del sacerdote que le absuelve. En dicho signo, los actos del penitente (contrición, confesión, satisfacción) son la materia; la absolución del sacerdote es la forma, y ambas forman una unidad moral, el *unum sacramentum*. A diferencia de lo que sucede en otros sacramentos, aquí no es el ministro quien aporta la materia, sino otra persona, pero no por sus propias fuerzas, sino en virtud de la gracia de Dios, que capacita al hombre para los tres actos de su *paenitentia exterior*[95].

[91] Sobre la disputa escolástica postridentina del atricionismo contra el contricionismso, cf. la información que ofrece V. Heynck en el correspondiente artículo de LThK.

[92] LThK II, 834.

[93] K. Rahner, *De Paenitentia*, tesis 11.

[94] V. Heynck: FStud 36 (1954) 65s. La doctrina de Tomás de Aquino fue integrada literalmente en el decreto de los armenios: DS 1323.

[95] Para la escolástica, la eficacia inmediata de este sacramento («res et sacramentum»)

Sin embargo, esta singularidad no es una idea original de santo Tomás, sino que procede de aquella tradición que reconocía a los actos del penitente la virtud de borrar los pecados. En cambio, para Duns Escoto, los actos del penitente son sólo un presupuesto indispensable del signo sacramental: no forman parte de él ni son considerados como materia. El sacramento, independientemente de la materia, consiste sólo en la sentencia judicial del sacerdote. Esta concepción fue defendida por la teología franciscana todavía después del Concilio de Trento, el cual, en el canon 4 sobre la penitencia, designa los tres actos del penitente como *quasi materia* y como las tres partes del sacramento o de la penitencia (DS 1704). En la doctrina según la cual el penitente y el sacerdote aportan conjuntamente «partes» del único sacramento, es decir, los elementos que significan y operan la gracia, podemos ver la base teológica para una reforma de la liturgia penitencial, en la que el sacerdote y penitente son considerados como verdaderos coliturgos de la única acción litúrgica y ambos se someten al juicio misericordioso de Dios que ya ha actuado sobre el penitente, dado que él no podría aportar tales actos sin la gracia divina.

4. *El aspecto eclesial del pecado y del perdón.* La idea de que el pecado perjudica a la Iglesia y modifica esencialmente la relación del pecador con ella es frecuente en la escolástica[96]. De ahí se sigue que la satisfacción debe tener lugar también con respecto a la Iglesia, y efecto de la absolución sacerdotal es también el *recipere in gremium ecclesiae, ecclesiae Christi consociari,* etc. La reconciliación del pecador con la Iglesia representa en Buenaventura un considerable papel: la parte indicativa de la fórmula de absolución se refiere a esa reconciliación, mientras que la parte deprecativa tiene que ver con la culpa ante Dios[97]. Según santo Tomás, el pecador pertenece a la Iglesia no *merito,* sino solamente *numero.* Si por medio de la potestad sacramental de la Iglesia se le comunica de nuevo la santificación, también se realiza de nuevo su plena integración en la Iglesia. A esto se orienta asimismo el *votum sacramenti*[98]. Sin embargo, la *pax cum ecclesia* no se define como *res et sacramentum* del sacramento de la penitencia, y ello porque ya Tomás se sitúa en una tradición teológica que considera la *paenitentia interior* como *res et sacramentum,* como efecto inmediato[99]. Por ello el aspecto eclesial del perdón de los pecados no radica en el mismo acontecimiento sacramental, sino que es un efecto ulterior del mismo. En la historia de

era la *paenitentia interior,* que sin embargo no se distinguía suficientemente de la *paenitentia exterior.*

[96] K. Rahner VIII, 464s. Abundantes testimonios en P. Anciaux, *loc. cit.*

[97] K. Rahner con V. Heynck, *ibíd.* El punto de vista de Buenaventura fue ampliamente difundido por el dominico Hugo Ripelin: K. Rahner, *ibíd.,* 467 con la nota 90 (bibl.).

[98] *Ibíd.,* 467ss, con testimonios.

[99] L. Hödl, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und Theologie der Schlüsselgewalt,* parte I (Münster 1960) 376-391; K. Rahner VIII, 463, 468s.

la teología, el aspecto eclesial del perdón de los pecados fue perdiendo terreno en favor de un individualismo que estaba interesado ante todo por la relación de Dios con el individuo. Siempre que se estudia la historia de la penitencia, se descubre de nuevo el aspecto eclesial, que nunca ha caído por completo en el olvido[100].

c) Doctrina penitencial del Concilio de Trento.

Frente al estado deplorable de la práctica penitencial a causa de las tensiones entre el clero secular y el regular, frente a una supervaloración del aspecto institucional de la Iglesia y frente a concepciones mágicas y mecanicistas del sacramento[101], era inevitable que surgiera un intento de reforma. Este intento, después de no pocos precursores, tomó forma en los reformadores del siglo XVI. Sus verdaderas intenciones eran poner de relieve la penitencia y el arrepentimiento, por medio de los cuales el hombre viejo debe «ser sumergido y morir a todos sus pecados y vicios para surgir de nuevo cada día y resucitar como hombre nuevo que vive eternamente en justicia y santidad ante Dios» (Lutero: *Pequeño Catecismo*). La «absolución privada» no debe, sin embargo, ser suprimida; aunque una confesión completa no es necesaria ni posible, y aunque la distinción entre pecados leves y graves induce a error, la absolución que se imparte, según Mt 16,19; 18,18 y Jn 20,22, es de gran importancia. No es «palabra o voz de un hombre, sino la palabra de Dios, el cual es quien perdona los pecados, ya que es pronunciada en su nombre y obedeciendo a su mandato» (*Confessio Augustana*, 25). Lo decisivo de la penitencia no son, por tanto, los tres actos clásicos que debe realizar el hombre, sino la fe que acoge la palabra misericordiosa del perdón de Dios. La confesión no tiene carácter judicial, «pues Dios es un juez que ha encomendado a los apóstoles no la misión de juzgar, sino la de perdonar. Por eso, la absolución es la voz consoladora del evangelio, y no un juicio o una ley» (*Apología*, 12). Lutero preconizaba una fórmula indicativa de absolución, del siguiente tenor: «Y yo por orden de Nuestro Señor Jesucristo te perdono tus pecados en nombre del Padre y del

[100] Este era el caso, por ejemplo, de Petavio y Tomasino: cf. D. Petau, *De la pénitence publique et de la préparation à la communion* (París 1644); cf. L. Karrer, *Die historischpositive Methode des Theologen D Petavius* (Munich 1970) 125s; L. de Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, etc., 3 vols. (París 1678s); *Traités historiques et dogmatiques sur divers points de la discipline de l'Eglise*, etc., 8 vols. (París 1681-1692); cf. P. Nordhues, *Der Kirchenbegriff des L. de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhangen und in seiner lebensmassigen Bedeutung* (Leipzig 1958) 220ss; entre los antiguos redescubridores del aspecto eclesial del procedimiento penitencial, cf. también J. Morin, *Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris Ecclesiae ordinationibus, etc*, 3 vols. (París 1655), y J. Sirmond, *Historia poenitentiae publicae* (París 1651).

[101] Aquí no podemos exponer los contextos socioculturales de esta crisis de la penitencia. Algunas referencias históricas, en A. Ziegenaus, *Umkehr-Versohnung-Friede* (Friburgo 1975) 100-103.

Hijo y del Espíritu Santo»[102]. A esta doctrina se unían diversos ataques contra la doctrina y praxis tradicional de la penitencia.

El Concilio de Trento reaccionó a la doctrina de los reformadores sobre la penitencia desde un punto de vista católico. Utilizó para ello una síntesis tomada de escritos de Lutero, Melanchton y Calvino[103]. Como era usual en tiempos del Tridentino, se mezclaban tesis dogmáticas con otras de carácter disciplinar-jurídico. Pero en esta síntesis, en general, los puntos de vista de los reformadores eran reflejados correctamente en cuanto a las palabras[104]: la penitencia no es un auténtico sacramento por el que se perdonen realmente los pecados del bautizado. El *penitentiae sacramentum* es el bautismo. El perdón de los pecados no consta de tres actos: contrición, confesión y satisfacción, sino solamente de dos: el temor que procede de la conciencia del pecado y la fe que se funda en el evangelio, es decir, la absolución. La *contritio* no es una preparación libre para la gracia, sino únicamente una compunción (conmoción). La absolución sacerdotal no es un acto judicial, sino que tiene la función declaratoria de manifestar al pecador que cree que sus pecados han sido perdonados, que efectivamente lo han sido. Por tanto, si se posee una fe firme no es necesaria la confesión: «optima paenitentia nova vita»[105]. La reconciliación con Dios no depende de «las obras». La satisfacción que fue introducida por la Iglesia antigua, especialmente por el Concilio de Nicea (según se creía, solamente por motivos disci-

[102] Los testimonios, en W. Bohme, en LThK II, 838s.

[103] Sobre los 14 artículos de 1547 elaborados en Bolonia, cf. CT VI/1,12ss; sobre los 12 artículos elaborados en 1551 en Trento, CT VII, 233; a este respecto, K. J. Becker, *Die Notwendigkeit des vollstandigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient.* «Theologie und Philosophie» 47 (1972) 161-228, espec. 164ss; H. Jedin, *La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente:* «La Maison-Dieu» 104 (1970) 88-115, espec. 91ss y 101ss; A. Ziegenaus, *op. cit.*, 121. Cf. además en torno a la doctrina del Tridentino sobre el sacramento de la penitencia, J.-M. Tillard, *Pénitence et Eucharistie:* «La Maison-Dieu» 50 (1967) 103-131; H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* III (Friburgo 1970) 53-87; J. L. Larrabe, *La confesión de los pecados según el Concilio de Trento,* en «XXX Semana Española de Teología» (Madrid 1970); W. A. Newman, *Ius divinum and the Sacrament of Penance in Tridentine Theologians: Melchor Cano and Ruard Tapper* (Tesis, The Catholic University of America 1970); L. Braeckmans, *Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente* (Gembloux 1971); F. Graef, *Die Lehre von richterlichen Charakter des Busssakraments, insbesondere der Absolution auf dem Konzil von Trient* (Tesis, Innsbruck 1971); J. Lang, *Die tridentinische Lehre vom Busssakrament angesichts der heutigen Diskussion um eine Neugestaltung dieses Sakraments:* «Wissenschaft und Weisheit» 34 (1971) 113-130; F. Nikolasch, *Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte:* LJ 21 (1971) 150-167; H. McSorley, *Lutero y Trento sobre la fe necesaria para el sacramento de la penitencia:* «Concilium» 61 (1971) 88-98; C. Peter, *La confesión íntegra y el concilio de Trento·* ibíd., 99-111; A. Amato, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV (25 novembre 1551)* (Roma 1974).

[104] Cf. también J.-J. von Allmen, *El perdón de los pecados como «sacramento» en las Iglesias de la Reforma* «Concilium» 61 (1971) 120-126.

[105] Lutero, *Sermo de poenitentia* (1518).

plinares), compromete la satisfacción única de Jesucristo. La culpa y la pena son expiadas por la fe.

La *confessio secreta* no se apoya en el derecho divino, sino que es una prescripción del Concilio IV Lateranense. La Iglesia antigua sólo conocía la penitencia pública e introdujo la confesión de los pecados únicamente para establecer una conveniente satisfacción. La confesión debe ser siempre libre, nunca necesaria: por tanto, no es preciso observar las prescripciones de confesarse en Cuaresma (con ello se alude al Concilio IV de Letrán) ni la de confesar todos los pecados incluyendo sus «circunstancias». Los pecados leves *(venialia)* no deben ser confesados, ni tampoco los pecados de concupiscencia (como se llamaba a los cometidos contra los mandamientos noveno y décimo). El poder de absolver, es decir, de confirmar en la fe, concierne a cualquier cristiano. La praxis de reservar ciertos pecados y de condicionar la absolución sacerdotal a unos límites jurisdiccionales no tiene fundamento jurídico[106]. En respuesta a estas doctrinas (en la medida en que por referirse a las obras no estaba ya incluida en la doctrina de la justificación), en noviembre de 1551 promulgó el Tridentino, después de una *relativamente breve* discusión, una *Doctrina de sacramento paenitentiae* (DS 1667-1693), que contenía un proemio y nueve capítulos, y además 15 cánones sobre el sacramento de la penitencia (DS 1701-1715). Pasando por alto los capítulos[107], vamos a exponer aquí los rasgos esenciales de lo que la doctrina penitencial del concilio dice en los cánones.

El canon 1 enseña que la penitencia es un verdadero sacramento fundado *(institutum)* por Cristo para reconciliar con Dios a los bautizados que hubieren incurrido en pecado. No existe en la teología católica un verdadero acuerdo sobre el significado exacto de la formulación «a Christo institutum»[108]. Para una teología que todavía no está acostumbrada a pensar desde un punto de vista rigurosamente histórico y en concreto para la del Tridentino, el concepto de fundación o institución se aplicaba al momento en el que un sacramento obtiene su eficacia en el orden de la gracia. Santo Tomás lo expresaba así: «Parece por tanto que un sacramento está instituido cuando recibe la fuerza de poner de manifiesto su eficacia» *(Summa Theologica,* III q. 66 a. 2). En Trento se distinguía entre causalidad condicional de un sacramento *(causatio in esse conditionato)* y la institución, en que se hacía efectiva la conexión causal entre la realización del rito sacramental y la comunica-

[106] Nadie niega situaciones deplorables en la praxis eclesiástica de la penitencia; la exigencia de reforma era legítima y estaba plenamente justificada. Era preciso acentuar la fe frente a una concepción mecanicista del sacramento y atacar la superstición y cierta praxis en materia de satisfacción. A este propósito es de notar que los reformadores no partían de un conjunto de dogmas definidos, sino de cuestiones discutibles, por lo que no tendrían la impresión de estar atacando una doctrina obligatoria de la Iglesia.

[107] Sobre estos capítulos, apresuradamente redactados, cf. H. Jedin, *La nécessité,* 111ss.

[108] Cf. la bibliografía en K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?,* en *Schriften zur Theologie* X, 377-404, espec. 388 nota 4.

ción de la gracia (de la eficacia condicional se pasaba a la absoluta)[109]. Según este punto de vista, la institución sólo podía consistir en un acto del Jesús elevado a los cielos, un acto que, por tanto, es inaccesible al historiador. En pocas palabras: la institución debe ser entendida como concepto teológico, y no en un sentido histórico.

El canon 2 acentúa la diferencia entre el bautismo y el sacramento de la penitencia.

Según el canon 3, las palabras de Jn 20,22s han de ser referidas al sacramento de la penitencia «tal como la Iglesia las ha entendido desde el principio»; no se refieren a la potestad de predicar el evangilio. Para una interpretación más exacta del canon hay que tener en cuenta el capítulo I de la *Doctrina*. Cristo instituyó el sacramento «sobre todo» *(praecipue)* cuando pronunció las palabras de Jn 20,22s (DS 1670)[110].

El canon 4 afirma que, como *quasi materia*, se requiren tres actos del penitente (en expresión del *Decreto de los Armenios*, DS 1323, que añade que no se trata de una materia en sentido realista), la contrición, la confesión y la satisfacción, para la consecución de un auténtico perdón de los pecados. La mención del «auténtico» perdón indica que el concilio quería mantener la concepción de que es posible un perdón no sacramental, pero que tal perdón no alcanza su perfecta expresión sino en el sacramento de la penitencia.

El canon 5 defiende la atrición[111] frente al ataque de Lutero, quien la califica de «arrepentimiento de patíbulo».

El canon 6 dice: *a*) la confesión sacramental ha sido instituida y es necesaria para la salvación por derecho divino *(iure divino); b*) la confesión secreta, solamente ante el sacerdote, que fue observada en la Iglesia católica desde el principio, corresponde (no es *alienum*) a una institución *(institutio)* y al encargo *(mandatum)* de Cristo, y no es una invención humana. Este canon emplea el concepto de *ius divinum* en el contexto de la institución del sacramento de la penitencia y de su necesidad para la salvación. El concepto se repite en el canon 7; al comentar este canon nos referiremos a él con más detenimiento. En el canon 6 establece el concilio una serie de constataciones históricas sobre la base de los conocimientos que poseían los peritos conciliares del siglo XVI. Puesto que no pocos obispos del Tridentino opinaban (400 años después de Trento todavía constituía el punto de vista ordinario de los manuales de dogmática católica) que la forma por ellos conocida del sacramento de la penitencia (el *modus secrete confitendi*) procedía de Jn

[109] F. Scholz, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales* (Breslau 1940), espec. 125s sobre el Tridentino; K. Rahner, *loc. cit.*

[110] Puesto que, como queda dicho en la sección bíblica, las palabras sobre «atar y desatar» en Mt 16 y 18, y sobre «remitir y retener» en Jn 20 proceden con gran probabilidad de una misma raíz, de esta constatación (no decisiva) no se derivan conflictos entre dogmática y exégesis.

[111] Cf., además de los datos históricos recogidos en el apartado anterior, las observaciones sistemáticas de 3b.

20,22s, es extraño que se omitiera la observación de que la confesión privada se funda en un mandato histórico de Cristo. El texto actual se limita a señalar la correspondencia o conformidad de esta forma de penitencia con la voluntad de Jesucristo y a negar que proceda de una «invención» puramente humano-jurídica. Este texto conserva su coherencia incluso a la luz de una exégesis histórico-crítica.

La opinión de que la Iglesia ha observado desde el principio *(ab initio)* la forma de confesión privada es seguramente una exageración. Se quería aludir con ello a que existían, respecto de esta forma, cánones de sínodos precedentes, varios cientos de años anteriores al Concilio IV de Letrán, contra el que protestaba Lutero; aquí se pretendía refutar la afirmación de que el Concilio de Letrán IV era el primero en introducir la «confesión auricular». Cuando en el canon 6 se dice que, en la Iglesia, la forma usual de la confesión tiene lugar ante el sacerdote solo (*soli sacerdoti*), esto puede significar que no se trata de confesión ante un laico, o bien, que no se trata de la excomunión penitencial que tenía lugar en la Iglesia primitiva con participación activa de la comunidad. Ambos sentidos constituían tomas de postura contra las concepciones reformadas, pero ninguno de ellos es una definición dogmática normativa[112]. Se trata, pues, de una constatación de hechos con relevancia jurídica.

El canon 7 enseña que según el derecho divino *(iure divino)*, para que sean perdonados, es necesario confesar individualmente todos los pecados mortales *(peccata mortalia)* de los que uno se reconoce culpable después de un examen de conciencia cuidadoso (también los pecados ocultos, los de deseo contra los dos últimos mandamientos del decálogo y las circunstancias que cambian la especie de pecado). Enseña además este canon que la confesión no sólo sirve para tranquilizar la conciencia, que originariamente tampoco se previó únicamente para poder aplicar una satisfacción adecuada y que no se debe opinar que con el esfuerzo por una confesión completa no se quiera dejar nada a la misericordia divina. También dice que es lícito confesar los pecados veniales *(peccata venialia)*.

El ataque de Lutero contra la obligación de la confesión estaba en cierto modo justificado en cuanto que las precedentes decisiones magisteriales del Concilio IV Lateranense (DS 812) y del Decreto de los Armenios (DS 1323) habían establecido simplemente el deber de confesar *todos* los pecados, poniendo así la causa de muchos sufrimientos en conciencias escrupulosas. La obligación de la confesión se había entendido con frecuencia en las discusiones anteriores como una disposición meramente eclesiástica. De ambos aspectos se deduce que Lutero estaba en su derecho al intentar nuevas propuestas. Frente a la solución radical de Lutero, el Concilio Tridentino buscó una solución viable desde un punto de vista pastoral, limitando la obligatoriedad de la confesión a los pecados mortales, declarando que no era preciso declarar todas las cir-

[112] Cf. K. J. Becker, *loc. cit.*, 187ss, 194ss; A. Ziegenaus, *loc. cit.*, 116s.

cunstancias de un pecado mortal, sino solamente aquéllas que modificaban su especie y exigiendo un examen razonable de conciencia que (como ya había dicho el Concilio de Florencia) no debe esforzarse en rebuscar lo que la memoria ya no conserva[113]. Sin embargo, los Padres de Trento no encontraron posibilidad alguna de sostener con Lutero la libertad y voluntariedad total del sacramento de la penitencia, puesto que existía la convicción de que la penitencia sacramental (prescindiendo de momento de su configuración concreta) es de derecho divino, y, como tal, plantea una exigencia al hombre (canon 6). Por ello establece el canon 7 que la penitencia sacramental es, por derecho divino, necesaria para el perdón de los pecados mortales de que se tiene conciencia. Pero se plantea la cuestión de qué quería decir exactamente el Tridentino en estos dos cánones con la expresión *ius divinum*.

En tiempos del Tridentino y en este concilio se distinguían diversos grados de *ius divinum*. El primer grado abarcaba todo lo que se contiene en la Escritura de ambos Testamentos. El segundo grado, lo que se contiene implícitamente en ellos o lo que en estricto rigor lógico puede deducirse de lo explícito. Un tercer grado del *ius divinum* comprendía: *a*) las resoluciones de la Iglesia y de los concilios; *b*) lo que en la Iglesia era tenido sin lugar a dudas como institución apostólica, aunque no se apoyara en la Escritura. En el caso 3*b* se distinguía todavía un cuarto grado del *ius divinum:* las conclusiones de los concilios universales. Los grados 1 y 2 se denominaban *ius divinum simpliciter,* los grados 3*b* y 4, *ius divinum secundum quid* o *ius humanum simpliciter*[114]. Lutero reconocía solamente el primer grado como *ius divinum* (y, por tanto, la confesión pública de los pecados). Cuando en Bolonia se preparaban los cánones del Tridentino reinaba unanimidad sobre el hecho de que la penitencia sacramental, en virtud de Jn 20,22s, es *ius divinum* de primer grado.

Por lo que respecta a la confesión, las opiniones oscilaban entre el primero y el segundo grado. En cualquier caso, los teólogos conciliares por «confesión» entendían la confesión individual de todos los pecados mortales[115]. El grado 3*a* o 4 del *ius divinum* comprendía las disposiciones disciplinares de los concilios, sobre todo las del de Letrán IV

[113] Cf. K. J. Becker, *ibíd.*, 204ss.

[114] Sobre el Tridentino: CT VI/1,70; VI/2,47; una división algo distinta de Laínez: CT VI/3,79ss; K. J. Becker, *ibíd.*, 172ss.

[115] Esta interpretación fue defendida en una discusión sobre las celebraciones por H. Vorgrimler, *Busssakrament-iuris divini?:* «Diakonia» 4 (1969) 257-266; disiente de esta interpretación, utilizando citas sacadas de contexto, G. Greshake, en A. Exeler y otros, *Zum Thema Busse und Bussfeier* (Stuttgart 1971) 102s. Pero la cuestión resulta perfectamente clara después de la certera exposición de K. J. Becker, quien parte de las fuentes (que no han consultado Greshake ni Nikolasch). Cf. también el debate de A. Ziegenaus, *loc. cit.*, 134-138, con F. Nikolasch (cf. *supra* nota 103). Sobre la declaración dogmática del Tridentino, en el sentido en que la entienden Becker y Vorgrimler, cf. K. Rahner, HPTh, 129s, y StdZ (1972) 365ss.

(confesión anual de todos los pecados y de sus circunstancias, etc.). De las actas conciliares se deduce que los obispos del Tridentino asumieron este punto de vista de los teólogos y, en los cánones 6 y 7, por *ius divinum* entendían un *ius divinum simpliciter*. El *ius divinum* de la existencia y necesidad salvífica del sacramento de la penitencia era evidente para el Concilio de Trento, a tenor de Jn 20,22s. El deber de la confesión individual de *todos* los pecados mortales recordados y de las circunstancias que afectaran a la especie de los mismos fue reconocido como *ius divinum* (canon 7), ya que se deducía necesariamente del perdonar o retener de Jn 20,23, aunque allí no se afirme expresamente. De lo dicho se concluye que el mencionado contenido de los cánones 6 y 7 constituye una definición dogmática. Así se deduce de que los Padres conciliares se preocuparan más de establecer el *ius divinum* que del anatema con que terminan los cánones[116]. Según el canon 7, es preciso confesar detalladamente todos los pecados mortales, de modo que una confesión general no respondería a este dogma. A tenor de dicho canon, en caso de verdaderos e indudables pecados mortales subjetivos, la Iglesia reconoce actualmente la posibilidad de que, además de la confesión individual privada (secreta), se introduzca también (según la praxis de la Iglesia antigua) una confesión pública[117] en la medida en que ello responda a una necesidad general. La posibilidad de que la Iglesia aplicara el «retener» únicamente en el ámbito de una excomunión extrasacramental, reservando el «perdonar» al sacramento de la penitencia, incluso sin confesión individual, era algo que ni siquiera se planteaba y consiguientemente no podía ser practicado.

El canon 8 afirma que esta forma de practicar la confesión es posible y no es ninguna invención humana que deba ser suprimida. Además, en

[116] P. Fransen ha mostrado que la intención del Tridentino de establecer definiciones dogmáticas propiamente dichas no se puede deducir del mero *anathema sit*, sino que tal intención ha de estar expresada en las palabras del mismo texto conciliar (por ejemplo, una proposición del *ius divinum* de primer o segundo grado). Cf. P. Fransen, *Réflexions sur l'Anthème au Concil de Trente:* EThL 29 (1953) 657-672 (donde se remite a publicaciones anteriores: «Scholastik» 1950, 1951 y 1952); cf. también P. Fransen, *Einige Bemerkungen zu den theologischen Qualifikationen*, en P. Schoonenberg (ed.), *Die Interpretation des Dogmas* (Düsseldorf 1969) 111-137. Es una lástima que todavía la 8ª edición del Neuner-Roos, de 1971, califique erróneamente, con riesgo de confundir al lector, todas las declaraciones del magisterio acompañadas de anatema como decisiones infalibles. Tal es el caso de los números 660-674, que contienen los 15 cánones sobre el sacramento de la penitencia.

[117] K. J. Becker, *loc. cit.*, 170, 215ss. Aquí se explica el hecho de que, de los 15 cánones sobre la penitencia, sólo estas proposiciones de los cánones 6 y 7 están definidas dogmáticamente. Una síntesis bibliográfica sobre los teólogos de lengua alemana que consideran estos cánones como dogmáticamente definidos (K. J. Becker, K. Rahner, W. Kasper, L. Scheffczyk, H. Vorgrimler) y sobre los que los consideran como decisiones disciplinares revisables (B. Häring, A. Kirchgässner, F. Nikolasch, A. Winklhofer) puede verse en K. Stadel, *Busse in Aufklärung und Gegenwart* (Paderborn 1974) 502 nota 136. A. Amato (cf. *supra* nota 103) se muestra escéptico sobre el carácter vinculante del canon 7.

este canon se defiende la disciplina establecida en el Concilio Lateranense IV.

Según el canon 9, la absolución sacramental del sacerdote *(absolutio sacramentalis)* es un acto judicial *(actus judicialis)*, no mero gesto cuya función es anunciar y declarar la condición de absuelto del penitente. Además, se rechaza la opinión de que el modo de actuar del sacerdote y la confesión del penitente sean irrelevantes para la absolución. Debido sobre todo al carácter judicial de la absolución, surgen aquí problemas de tipo dogmático e histórico-dogmático. Ya en la época patrística era corriente una terminología jurídica para caracterizar el procedimiento sacramental de la penitencia. Tertuliano y Cipriano hablaban con toda naturalidad de *iudicare, iudicium, praeiudicium* en vez del «juicio universal», de «causa», «censura divina», etc., lo mismo que la *Didascalia* de κρίνειν. Se podrían multiplicar fácilmente los ejemplos. Este lenguaje es asumido sin dificultad en la Edad Media. La teología escolástica ha mantenido *también* acríticamente que el sacramento de la penitencia tiene carácter judicial, sin que ello suscitara discusiones.

El cambio de orientación se inicia con Ricardo de Mediavilla (†1302-1308)[118] y se impone con J. Duns Escoto[119]. Especialmente relevante, por las consecuencias que tuvo, es la tesis de Escoto, la cual (a diferencia de la teoría de santo Tomás) afirma que los actos del penitente no son elementos constitutivos del sacramento. Esta concepción escolástica se apoya, por supuesto, en la fórmula indicativa de absolución (que sería poco afortunada para quienes la consideran una «sentencia judicial», ya que un veredicto judicial aplicado a unos cristianos, todos ellos pecadores, como palabra de gracia de Dios en Jesucristo, podría tener ciertamente una forma impetratoria). El modelo conceptual que con este cambio se impuso en todas partes tiene un carácter jurídico precientífico: el sacerdote debe conocer la «causa» (confesión) y pronunciar una sentencia «clara» sobre la culpa y el arrepentimiento, sentencia que no se traduce necesariamente en absolución, sino que puede ser también «retención». La imposición de la satisfacción también es un acto judicial. Este modelo conceptual es el que, con algunos matices, aparece en la teología del Tridentino[120]. Lutero y Melanchton lo rechazaron en virtud de su concepción del «simul iustus et pecator»; un conocimiento detallado y un juicio preciso de los pecados de un hombre que de todas maneras sigue siendo pecador no tiene en esta concepción ningún sentido.

[118] N. Krautwig, *Die Grundlagen der Busslehre des J. Duns Scotus* (Friburgo 1938) 132s.

[119] *Ibid.*, 133. El análisis de estos datos se remonta a Krautwig (no a V. Heynck en 1965, como afirma A. Ziegenaus, *loc. cit.*, 200).

[120] Cf. la bibliografía en nota 103. Documentación también en A. Ziegenaus, *loc. cit.*, 202.209. Este modelo conceptual se aplicaría también si la Iglesia tuviera una posibilidad de «retener» (solamente) antes del comienzo del *actual* procedimiento sacramental en la excomunión real. Cf. también canon 15.

Los teólogos del Concilio de Trento, que ya habían rechazado este enfoque de la justificación en 1547 y estaban convencidos de la eficacia de la absolución en el orden de la gracia, encontraron en la Vulgata y en el mismo Pablo una terminología judicial (por ejemplo en 1 Cor 5,3.12; 2 Cor 2,10; 10,6) y, en consecuencia, juzgaron la posibilidad reformada como herética, en cuanto se oponía a enunciados claramente bíblicos[121]. La idea de que el sacramento de la penitencia, desde un punto de vista cristológico, es una anticipación sacramental e histórico-salvífica del juicio definitivo de Dios, idea que después de santo Tomás entraba en el marco de las posibilidades teológicas y lingüísticas del Tridentino, no quedó reflejada en absoluto en los cánones sobre la penitencia. No hace falta estar de acuerdo con la interpretación reformada del «simul justus et pecator» para opinar que la terminología jurídica y no escatológica es completamente inadecuada para expresar el acontecimiento de gracia del sacramento de la penitencia[122].

No nos impide esta crítica el hecho de que el Tridentino adoptara este lenguaje sin concretarlo en un dogma formal ni declararlo la única forma adecuada de expresión. Con todo, es preciso reconocer que el acto judicial en el sentido en que lo interpreta el concilio no se asemeja en modo alguno al sistema judicial profano, en el que se requiere una investigación sobre la culpa del acusado. Si el sacramento de la penitencia ha degenerado con frecuencia en una especie de inquisición y ha sido utilizado abusivamente para curiosear las intimidades de penitentes de buena voluntad, esto se debe a una praxis clerical que no se puede imputar a la formulación del Concilio de Trento. Según este concilio, la obligación de la confesión se extiende a los pecados mortales subjetivos y a las circunstancias que cambian su especie, respetando siempre la libertad del individuo y sus convicciones personales. El sacramento de la penitencia tampoco es un tribunal en el que es rechazada la subjetividad de la conciencia (a no ser en el caso de quienes padecen escrúpulos) o se deba tender a ampliar el alcance de los pecados mortales utilizando la presión de prescripciones legalistas.

El canon 10 enseña que aunque el sacerdote se encuentre en pecado mortal tiene el poder de atar y desatar. Además afirma que las palabras de Mt 18 y Jn 20,23 no se refieren a *todos* los cristianos en el sentido de que *todos* puedan amonestar públicamente o absolver en privado. El canon tiene un evidente carácter de disciplina jurídica eclesial. Lo mismo debemos afirmar del canon 11, que defiende el derecho de los obispos a reservarse en determinados casos la absolución.

El canon 12 defiende la doctrina de las penas por los pecados y de la satisfacción: Con el perdón de la culpa no se extingue la pena; y la *sa-*

[121] Por ejemplo, CT VII/1:244, 250, 256ss, 264, 276, 293, 311.

[122] Sobre el intento de K. Morsdrof (1948) de ver en el canon 9 no un acto judicial, sino un «acto de soberanía», con lo cual el resultado no sería un juicio, sino una amnistía, y sobre la discusión subsiguiente, cf O Semmelroth, *Das Busssakrament als Gericht* «Scholastik» 37 (1962) 530-549; A Ziegenaus, *loc cit*, 191-199

tisfactio no consiste únicamente en la fe firme de que Cristo ya ha satisfecho por los penitentes[123].

El canon 13 subraya la satisfacción y expiación de las penas temporales de los pecados por medio del sufrimiento y las buenas «obras». Este canon debe ser leído a la luz de la doctrina de la justificación del Tridentino y de las decisiones anteriores del magisterio: Dios es quien da el querer y el poder, de tal manera que toda obra buena que Dios concede al justificado y éste realiza libremente desde la libertad de la gracia, debe ser atribuida con gratitud a Dios como a su verdadero origen (cf. DS 238-249, 375ss, 396, 1551-1583).

Según el canon 14, las obras no oscurecen la doctrina de la gracia, la verdadera alabanza debida a Dios y la eficacia salvífica de la muerte de Cristo.

El canon 15 enseña que el «poder de las llaves» ha sido otorgado a la Iglesia no sólo para desatar, sino también para atar; según la concepción del concilio, esto implica la imposición de una satisfacción (dado que ya no tiene lugar la excomunión penitencial, en el sentido de la Iglesia antigua).

El Concilio de Trento no tuvo suficientemente en cuenta los ataques que Lutero (desde un punto de vista fundamentalmente espiritual y práctico-canónico) dirigió contra la institución penitencial y los abusos de la confesión de su tiempo. Cuestiones que Lutero había planteado, como la del derecho exclusivo del sacerdote a escuchar confesiones, la del sentido de la confesión (que no consiste precisamente en imponer pesadas cargas, sino en la promesa efectiva del perdón de los pecados), la de la forma de confesión entonces usual, hubieran podido y debido ser afrontadas mucho más cuidadosamente. No debieron ser sencillamente ignorados los peligros denunciados por los reformadores en conexión con el sacramento de la penitencia, sobre todo el de la «esclavización de las almas» y el del desprecio del pueblo, aunque éste fuera pecador[124]. En la cuestión de si el sacramento de la penitencia procede de Jesús y en la que concierne a la distinción entre pecados graves y leves hubiera sido oportuno un diálogo más detallado con Lutero y Melanchton[125]. Distinta fue la actitud adoptada respecto de la doctrina

[123] Sobre la problemática de las penas por los pecados y su extinción hablaremos a continuación y en la sección tercera.

[124] Cf. J -J. von Allmen, *loc cit.*, 58, 62

[125] Cf. W. Bohme, en LThK II, 838-841. La presentación de los reformadores que hace A. Ziegenaus, *loc. cit* , 278-281, 283, no responde a las intenciones de éstos. La doctrina penitencial de las Iglesias surgidas de la Reforma contiene una rica experiencia cristiana que todavía no está suficientemente integrada en la teología católica. En la cuestión de la sacramentalidad del procedimiento penitencial y de la posibilidad de fundamentarlo en la Escritura, las posturas de ambas confesiones son más divergentes de lo que aparece en la actual discusión ecuménica. Cf. P. Meinhold, *Busswesen*, en RGG I, 1544-1554; Th C. Vriezen-K. Stendahl-R Hermann, *Sundenvergebung*, en RGG VI, 507-514; H Thyen-J. Heubach, *Schlusselgewalt*, V, 1449-1453; K. G. Steck, *Ablass*, en RGG I, 64-67. Sobre la doctrina protestante de la penitencia en su conjunto: W. Luthi-E. Thurneysen,

de Calvino y de los reformados, quienes acentuaban una penitencia que sólo se manifestaba ante Dios, privilegiaban la confesión general pública y (Calvino incluido) manifestaban su preferencia por una forma puramente disciplinar de entender la penitencia de la Iglesia[126]. En su defensa de la sacramentalidad, el concilio se vio precisado a entrar en una dimensión más profunda y en su aspecto eclesial.

Por lo que respecta al sacramento de la penitencia, las afirmaciones de Trento no dieron respuesta a la cuestión teológica fundamental de Lutero, la de la fe. La doctrina de Lutero afirmaba sustancialmente[127]: Nadie recibe (mecánicamente) la gracia de Dios *porque* sea absuelto; la recibe en la medida en que cree que *por medio de* esta absolución recibe la gracia. No basta una fe general en que Dios *puede* perdonar los pecados, sino que se requiere una fe absolutamente firme y cierta en que los pecados son perdonados. La seguridad del perdón sólo se obtiene mediante la sentencia del sacerdote y la fe en la promesa de Cristo[128]. Lo que realmente importa a Lutero es la afirmación de que para recibir la absolución sacramental es imprescindible que el fiel crea que obtendrá la gracia de Dios[129]. El canon 9 y el capítulo 6 del Tridentino sobre la penitencia no pueden afectar a estas afirmaciones de Lutero, ya que éste no opinaba que la absolución del sacerdote no fuera necesaria para el perdón de los pecados. Tampoco el canon 4, en el cual la fe no es incluida entre los «actos» o «partes» de la penitencia, se dirige contra la doctrina de Lutero, puesto que los teólogos conciliares consideraban la fe como el fundamento y presupuesto del sacramento. El enfrentamiento propiamente dicho con Lutero no se dio, como anota justamente McSorley, a propósito de la doctrina sobre la penitencia de 1551, sino con ocasión de la doctrina sobre los sacramentos de 1547. La condenación dogmáticamente vinculante recayó sobre la siguiente alternativa que Lutero no había defendido: la gracia (es concedida) *no* por el sacramento, sino por la fe[130]. La exigencia de Lutero de que quien re-

Abendmahl und Beichte (Zurich 1944); E. Roth, *Die Privatbeichte und Schlusselgewalt in der Theologie der Reformatoren* (Gütersloh 1952); M. Thurian, *Evangelische Beichte* (Munich 1958); L. Klein, *Evangelish-lutherische Beichte* (Paderborn 1961); W. Uhsadel, *Evangelische Beichte in Vergangenheit und Gegenwart* (Gütersloh 1961); M. Thurian, *La confesión en las Iglesias evangélicas:* «Concilium» 24 (1967) 28-35; B. Lohse, *Die Privatbeichte bei Luther:* KuD 14 (1968) 207-228; R. Schwarz, *Vorgeschichte der reformatorischen Busstheologie* (Berlín 1968); A. Bittlinger, *Evangelische Beichte* (Marburgo 1969); W. Böhme, *Zeichen der Versönung-Beichtlehre für evangelische Christen* (Munich 1970); F.-W. Künneth (ed.), *Beichte als Lebenshilfe. Zur Frage del Einzelbeichte heute. Studiendokument des Lutherischen Weltbundes* (Berlín 1970); J.-J. von Allmen (cf. nota 104); H. Höfliger, *Die Erneuerung der evangelischen Einzelbeichte* (Friburgo de Suiza 1971); S. Hausammann, *Busse als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft. Eine theologiegeschichtliche Studie zu einer Theologie der Busse* (Zurich 1975).

[126] Cf. J.J. von Allmen, *loc. cit.*, 59s.

[127] Cf. H. McSorley, *loc. cit.*, (cf. nota 103).

[128] *Ibid.*, 44.

[129] *Ibid.*, 45.

[130] *Ibid.*, 46. Cf. canon 8 sobre los sacramentos en general, DS 1608.

cibe el sacramento de la penitencia debe creer firmemente en el perdón, era defendida en Trento también por obispos y teólogos, y sigue siendo patrimonio de la concepción católica que la eficacia del sacramento no se da sin la fe[131]. Los sacramentos son *protestationes fidei* (santo Tomás).

d) La teología de la penitencia de la Edad Moderna.

En el ámbito de la Iglesia católica, la teología de la penitencia y su praxis han dependido de las decisiones de Trento hasta la actualidad. Ciertamente es posible registrar crisis del sacramento de la penitencia durante las cuales se plantearon continuamente las cuestiones sobre su procedencia y sobre la concepción originaria de ese sacramento. Esto sucedió especialmente durante el tiempo de la Ilustración[132] y en el llamado modernismo (cf. DS 3445s), pero en ambas ocasiones se impuso, como solución de la crisis, la postura tridentina.

El interés histórico y teológico con que en el siglo XX se estudió el sacramento de la penitencia tuvo notable importancia, dando lugar a una transformación decisiva de su praxis. Por lo que respecta a la investigación histórica es preciso citar ante todo —después de algunos precursores en el ámbito evangélico— a los siguientes autores: B. Poschmann[133], P. Galtier[134], E. Amann[135], J. A. Jungmann[136], P. Anciaux[137],

[131] Cf. Vaticano II, *Constitución sobre la sagrada Liturgia,* 59 a propósito de los sacramentos: «No sólo suponen la fe, sino que a la vez la alimentan, la rebustecen y la expresan por medio de palabras y cosas; por esto se llaman sacramentos de la fe».

[132] Cf. K. Stadel, *Busse in Aufklarung und Gegenwart* (Paderborn 1974). Stadel analiza con gran cuidado y competencia la interpretación antropológica de la penitencia y del sacramento de la penitencia en los manuales pastorales de F. Ch. Pittroff, F. Giftschutz, C. Schwarzel y J. Lauber. Habría que investigar con mayor exactitud el concepto y la praxis penitencial en el jansenismo, y su innegable influencia. Cf. el estudio sobre la situación en Canadá: G. Plante, *Le rigorisme au XVII^e siècle: Msgr. de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence* (Gembloux 1971). Sobre las cuestiones penitenciales de la época de la Ilustración cf. también A. Ziegenaus, *loc. cit.,* 147-158. Ziegenaus recoge una serie de breves trabajos de carácter liberal y josefinista en torno a la doctrina y la praxis de la penitencia, muchos de ellos anónimos, pertenecientes al período de 1785 a 1816.

[133] Trabajos más importantes de Poschmann: *Die kirchliche Vermittlung der Sündenvergebung nach Augustinus:* ZkTh 45 (1921) 208-228, 405-432, 497-526; *Die abendlandische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums* (Munich 1928); *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im altesten Christentum bis Cyprian und Origenes* (Bonn 1940); *Busse und Letzte Olung* (Friburgo 1951). Cf. una detallada valoración de los méritos históricos de Poschmann, en K. Rahner XI, 39-45.

[134] Principales obras de Galtier sobre la penitencia: *Tractatus dogmático-historicus de paenitentia* (París 1931, ed. nova Roma 1957); *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles* (París 1932); *Aux origines du Sacrement de Pénitence* (Roma 1951).

[135] El principal trabajo de Amann: *La pénitence primitive,* en DThC XII/1 (París 1933) 748-845.

[136] La obra clásica de Jungmann como investigación de la penitencia: *Die lateinischen Bussriten* (Innsbruck 1932).

[137] Obras más importantes de Anciaux sobre la penitencia: *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle* (Lovaina 1949); *Das Sakrament der Busse* (Maguncia 1961).

N. Krantwiz[138], C. Vogel[139], V. Heynck[140] y K. Rahner[141].

El logro principal de estas investigaciones consistió en caer en la cuenta de que —contra lo que todavía era mantenido a comienzos del siglo XX— nunca existió un tiempo en el que determinados pecados quedaran excluidos del procedimiento penitencial de la Iglesia[142], y en un conocimiento más preciso de los elementos de la doctrina y praxis penitencial de la Iglesia antigua (el apoyo que la penitencia subjetiva recibe de la oración intercesora de la Iglesia, formas y tipos de eficacia de las «absoluciones», naturaleza de la excomunión y de la reconciliación)[143]; también hay que resaltar un mejor conocimiento de la teología de la penitencia en la escolástica con sus ya olvidados comienzos, las doctrinas particulares de Buenaventura y J. Duns Escoto (determinación de los actos del penitente, eficacia de la absolución, etc.).

El fruto *teológico* más trascendental de todos estos estudios fue el redescubrimiento de la antigua doctrina de la reconciliación del pecador con la Iglesia en el sacramento de la penitencia y de la repercusión de esa reconciliación en el perdón de Dios. Tal redescubrimiento se debe a M. de la Taille (1872-1933), quien propuso el tema a Bartolomé Xiberta como tesis doctoral[144] y lo defendió personalmente[145]. Xiberta formuló esta cuestión en una tesis, utilizando la terminología sacramental de la escolástica: «reconciliatio cum ecclesia est res et sacramentum sacramenti paenitentiae»[146]. En consecuencia, la eficacia inmediata de la absolución es la reconciliación del pecador (arrepentido) con la Iglesia. A este punto de vista subyace la concepción de que la unión con Dios mediante la gracia santificante y la comunión eclesial *(pax cum ecclesia)*

[138] Publicaciones de Krautwig sobre la penitencia: *Die Grundlagen der Busslehre des J Duns Scotus* (Friburgo 1938).

[139] Obras principales y síntesis de textos de Vogel: *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siecle* (París 1952); *Le pecheur et la pénitence dans l'Église ancienne* (París 1966); *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise medievale* (París 1968); *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge* (París 1969).

[140] Heynck publicó sus investigaciones sobre la penitencia en diversos artículos, sobre todo, *Zur Busslehre des hl. Bonaventura* FStud 36 (1954) 1-81, y *Der richterliche Charakter des Busssakraments nach Joh. Duns Scotus* FStud 47 (1965) 339-414.

[141] K. Rahner XI y numerosas colaboraciones en los Escritos de la Teología y en el LThK.

[142] K. Rahner XI, 41.

[143] Sostuvieron violentas controversias, sobre todo Poschmann con K. Adam, y Rahner con J. Grotz a propósito de la tesis, según la cual se podría demostrar el carácter de «no pública» de la penitencia eclesial en los tiempos mas antiguos.

[144] B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia* (Roma 1922).

[145] M. de la Taille, *Mysterium fidei* (París ³1931) 581. En 1925, el teólogo belga G. Philips tuvo noticia de esta doctrina de M. de la Taille, y en 1964, en su calidad de secretario de la comisión teológica del Vaticano II, intentó integrarla en el texto conciliar de la *Lumen gentium*

[146] B. Xiberta, *l. cit.*, 12.

van esencialmente unidas, y de que el pecado atenta contra la esencia de la Iglesia, por lo que constituye también una falta contra Dios. En este contexto, Xiberta señaló que el perdón de la culpa ante Dios es la *res sacramenti*. Con ello se distanció de la tesis clásica en la alta escolástica de que *res et sacramentum* del sacramento de la penitencia es la *paenitentia interior*. Xiberta apoyó su punto de vista (o el de De la Taille) en algunas referencias bíblicas de escaso valor y otras escolásticas, y especialmente en material patrístico. La «nueva» doctrina ha sido seriamente discutida hasta el presente y con frecuencia rechazada[147]. Pero también encontró la aceptación de no pocos teólogos, entre los cuales nos limitaremos a mencionar aquí a H. de Lubac[148], E. Mersch[149], K. Rahner[150], O. Semmelroth[151] y E. Schillebeeckx[152]. En pocas palabras, se trata de aquellos teólogos que se preocupaban sobre todo por una profundización y renovación de la eclesiología[153]. Poschmann aceptó la tesis de Xiberta en cuanto descripción de la realidad histórica[154], pero no estaba dispuesto a reconocer la excomunión penitencial como un aspecto esencial permanente del sacramento de la penitencia[155].

Por consiguiente, estamos lejos de poder afirmar que en los 60 primeros años de este siglo se haya logrado un acuerdo respecto de la concepción del sacramento de la penitencia como reconciliación de la misma Iglesia con el pecador arrepentido.

De ahí que de algún modo sea sorprendente que el Concilio Vaticano II, al hablar del sacramento de la penitencia, al menos mencione el aspecto eclesial del pecado y del perdón de los pecados. Cuando el concilio, en 1964, pensó por primera vez en redactar una declaración teológica sobre todos los sacramentos, incluido el de la penitencia[156], la co-

[147] Bibliografía en K. Rahner, *Das Sakrament der Busse als Wiederversohnung mit der Kirche*, en *Schriften zur Theologie* VIII, 447-487.

[148] H. de Lubac, *Catholicisme* (París 1938) 55s.

[149] E. Mersch, *La théologie du corps mystique* (París ²1946) 304.

[150] K. Rahner, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia*, en *Escritos de Teología* II, 141-180 (publicado por primera vez en 1953), aunque a fines de los años 40 ya se hallaba en sus apuntes *De paenitentia*.

[151] O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento original* (San Sebastián 1965).

[152] E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián ³1966).

[153] Bibliografía internacional, también preconciliar, en K. Rahner VIII, 449s.

[154] B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 12.

[155] B. Poschmann, *Die innere Struktur des Busssakraments:* MThZ 1 (1950) 12-30, espec. 28.

[156] Cf. K. Rahner VIII, 451. Textos no teológicos del Vaticano II sobre el sacramento de la penitencia son los que se refieren a la reforma litúrgica *(Constitución sobre la sagrada Liturgia*, 72, cf. también 27) y pastoral (*ibíd.*, 109; *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, 5,13; *Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos*, 30; *Decreto sobre el ecumenismo*, 27). De acuerdo con los planteamientos de la *Constitución sobre la sagrada Liturgia*, la Congregación para el Culto Divino publicó un nuevo *Ordo Paenitentiae* con fecha de 2-12-1973. El nuevo *Ordo* orienta el tema de la penitencia partiendo de la reconciliación que procede del Padre, señala la conexión con la muerte y resurrección de Cristo, incluye la acción del Espíritu Santo y pone también claramente de

misión doctrinal no llegó a una formulación, en la que la reconciliación del pecador con la Iglesia apareciera como efecto inmediato de este sacramento; de hecho, muchos teólogos conciliares desconocían la tesis de Xiberta[157]. El texto aprobado dice: «Los que se acercan al sacramento de la penitencia obtienen el perdón de la ofensa hecha a Dios por la misericordia de éste y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que, pecando, ofendieron, la cual, con caridad, con ejemplos y con oraciones, les ayuda en su conversión» *(Constitución dogmática sobre la Iglesia,* 11)[158].

En esta formulación queda expresamente abierto el modo concreto de concebir la relación que existe entre el perdón de la culpa por Dios, la obtención de su gracia y la reconciliación del pecador arrepentido con la Iglesia. Por su parte, el aspecto eclesial del pecado se expresa adecuadamente, puesto que se dice que éste (es decir, todo pecado) «causa daño» a la Iglesia. Sobre el aspecto eclesial del perdón de los pecados, el Concilio establece que el sacramento de la penitencia produce (siempre) una reconciliación con la Iglesia. Sin embargo, no toca el problema de la distinción entre pecados graves y leves (que también tiene su importancia para la comprensión eclesial del sacramento de la penitencia: muchos pecados no afectan a la Iglesia en sentido estricto, sino únicamente de un modo analógico y, sin embargo, pueden ser perdonados en el sacramento de la penitencia. Esto indica que todavía no se tenía conciencia de la crisis en que se encuentra actualmente el sacramento de la penitencia. De haberse tenido esto en cuenta, se habría profundizado sobre la obligación de confesar los pecados graves que Trento determinó de manera vinculante. No se hizo así, por lo que parece obvio concluir que el Vaticano II no vio posibilidad alguna de modificar la doctrina del Tridentino sobre la penitencia. Su intención fue más bien completar la teología penitencial de Trento con el aspecto eclesial del pecado y del perdón de los pecados. Esto sucede también con la conclusión de la citada frase de *Lumen gentium,* 11, que sugiere que toda la Iglesia participa en el acto penitencial no solamente por la absolución sacramental, sino, como allí se dice, también por el amor, el ejemplo y la oración[159].

relieve el carácter eclesial del procedimiento penitencial. se trata de una reconciliacion con Dios, implorada y concedida a traves del servicio de la Iglesia (número 19). El documento habla también del «sacramento de la reconciliacion» y expresa ese pensamiento en la nueva fórmula de absolucion (46), aunque sin volver a la formula deprecativa Cf el primer comentario sobre este *Ordo* L. Bertsch, *Sakrament der Wiederversohnung* GuL 48 (1975) 63-72.

[157] En la *Relatio (Schema Constitutionis De Ecclesia,* Ciudad del Vaticano 1964, 45) se dice solamente: «Pro sacramento paemtentiae Commissio insistere voluit in aspectum communitarium, quin tamen sententiae controversae dirimantur».

[158] Cf. el pequeño comentario de A Grillmeier, en LThK Zweites Vatikanisches Konzil I (1966) 187, y el más extenso de K. Rahner VIII, 450-456.

[159] K. Rahner, *ibid.,* 454. Sólo un año después de la terminación del concilio, la Congregación para la Doctrina de la Fe se sintió obligada a publicar un documento (24-7-

e) El problema dogmático de las liturgias penitenciales, absoluciones generales y celebraciones penitenciales.

La confesión individual se encuentra actualmente en una innegable crisis cuyos factores desencadenantes no pueden ser expuestos aquí. En esa situación, la praxis eclesial descubrió la importancia de las liturgias penitenciales, adoptadas a partir de 1947, antes del comienzo de la crisis propiamente dicha, en el ámbito lingüístico francés[160]. Tales celebraciones o liturgias penitenciales no pueden ser valoradas en su auténtico alcance teológico y práctico independientemente del sacramento de la penitencia: si esta liturgia penitencial se configura como liturgia de la palabra, se trata siempre de un auténtico encuentro con la palabra de Dios. Estas celebraciones ponen de manifiesto la solidaridad de los pecadores y de la Iglesia pecadora: los participantes se declaran mutuamente en la confesión su condición pecadora (sin que ello se confunda con las dinámicas de grupo de carácter sicoterapéutico). Toda la comunidad se compromete intercediendo ante Dios a favor de cuantos pecadores se encuentran en su seno. En esta intercesión recíproca se actualiza aquella oración de la Iglesia que tiene la promesa de ser siempre escuchada (Mt 6,67ss; 18,19; Lc 18,1ss; Jn 14,4; Sant 5,16ss) y que teológicamente siempre ha sido considerada superior a la oración que cada uno hace en privado[161]. En este sentido había dicho también el Vaticano II que, en la medida de lo posible, se han de preferir las celebraciones comunitarias a las privadas *(Constitución sobre la Sagrada Liturgia,* 27). Las liturgias penitenciales pueden influir de un modo especial en el ámbito de la macroestructura (aspecto social de la responsabilidad y de la culpa). A estas ventajas teológicas se añaden numerosas consideraciones de tipo práctico y psicológico que ilustran mejor el alcance de tales celebraciones penitenciales[162].

Contra estas liturgias penitenciales se alzaron las críticas de quienes veían en ellas un peligro para la práctica sacramental de la confesión individual. Por eso, era necesario considerar la liturgia penitencial no ya desde el punto de vista del indiscutible valor que en sí misma tiene, sino en relación con el sacramento de la penitencia. La amplia discusión[163]

1966) sobre los peligros de la teología actual, donde afirmaba que el sacramento de la penitencia no puede ser entendido como mera reconciliación con la Iglesia y que es preciso prestar atención a la reconciliación con Dios: AAS 58 (1966) 659-661 Cf K Rahner VIII, 111-132, 454.

[160] Cf. la documentación sobre este aspecto, en «Concilium» 61 (1971) 137-153

[161] K Rahner, *Tesis sobre la oración «en nombre de la Iglesia»*, en *Escritos de Teología* V, 459-480.

[162] Cf las reflexiones sobre el modo de ayudar a los que padecen en su espíritu, procurando que vivan su pertenencia a un grupo. H E Richter, *Die Gruppe* (Hamburgo ^{4}1973) 28s

[163] Cf. (sin pretensiones de exhaustividad) L Bertsch (ed), *Busse und Beichte* (Francfort 1967), F. Heggen, *Gemeinsame Bussfeier und Privatbeichte* (Friburgo^{2}1967), J Bommer/T Rast, *Beichtprobleme heute* (Wurzburgo 1968), A Winklhofer, *Busse und Sun-*

entablada a este respecto podría ser resumida en dos tendencias teológicas:

a) Estas celebraciones litúrgicas en modo alguno pueden ser consideradas como sacramento, puesto que según el Concilio Tridentino, el sacramento de la penitencia requiere que los pecados graves sean sometidos a la confesión individual. La liturgia penitencial sería (únicamente) una legítima celebración litúrgica para el perdón de los pecados leves, de acuerdo con la doctrina tradicional de que existen muchos modos de perdón de dichos pecados, y también como una buena preparación para participar en el sacramento de la penitencia mediante la confesión individual.

b) Con ciertas condiciones, la liturgia penitencial puede ser considerada como sacramento. K. Rahner expresa este punto de vista en forma de pregunta: «Cuando un sacerdote en una liturgia penitencial pronuncia expresamente ante la comunidad contrita las palabras del perdón (Rahner no se refiere aquí a pecados estrictamente graves, sino al 'caso normal' de quien aspira sinceramente a una vida cristiana), y lo hace seriamente en ejercicio de su función eclesial y espiritual ante la comunidad, de modo que ese perdón de Dios por él expresado acontece de hecho en la conciencia de los fieles, ¿podrá de algún modo impedir que estas palabras, tomadas en su sentido obvio de proclamación de la gracia en el ámbito público y social de la Iglesia, tengan carácter sacra-

denvergebung (Francfort 1968); L. Bertsch, *Busse und Busssakrament in der heutigen Kirche* (Maguncia 1970); B. Häring, *Die grosse Versohnung* (Salzburgo 1970); A. Exeler y otros, *Zum Thema Busse und Bussfeier* (Stuttgart 1971); J. Finkenzeller-G. Griesl, *Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?* (Munich 1971); O. H. Pesch, *Bussandacht und Busssakrament:* FZPhTh 19 (1972) 311-330; K. Rahner, *Bussandacht und Einzelbeichte:* StdZ 190 (1972) 363-372; H. B. Meyer, *Auf dem Weg zu einer erneuerten Bussdisziplin:* LJ 23 (1973) 69-82; H. J. Weber, *Bussandacht und Busssakrament:* MThZ 24 (1973) 208-233; *Dienst der Versohnung* (ed. por la Facultad Teológica de Tréveris; Tréveris 1974); F. Reckinger, *Wird man morgen wieder beichten?* (Kevelaer 1974); K. Stadel, *loc. cit.*, 496-508; F. Wetter, *Busse, Sakrament, christliches Leben* (Meitingen 1974); W. Zauner, *Busssakrament und Beichtgesprach:* «Diakonia» 9 (1974) 31ss; A. Ziegenaus, *loc. cit., passim.* Véase también la bibliografía teológica relativa a la dimensión eclesial del perdón de los pecados: C. Dumont, *La reconciliation avec l'Église. Effet immediat du sacrement de pénitence:* NRTh 81 (1959) 577-597; Z. Alszeghy, *Carità ecclesiale nella penitenza cristiana:* Gr 44 (1963) 5-31; T. Rast, *Von der Beichte zum Sakrament der Busse* (Düsseldorf 1964); C. McAuliffe, *Penance and Reconciliation with the Church:* ThSt 26 (1965) 1-39; I. Ramos-Regidor, *Il Sacramento della penitenza, evento salvifico ecclesiale*, en *La Penitenza* (Quaderni di Rivista Liturgica 9, Turín 1969) 90-141; J. Card. Lercaro y otros, *La penitenza - reconciliazione con Dio e con la Chiesa* (Milán 1968); D. Fernández, *Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la penitencia* (Valencia 1971); G. Flórez García, *La reconciliación con Dios* (Madrid 1971); H. Rondet, *Pourquoi se confesser* (París 1971); L. Alessio, *Das Gebet fur die Sunder. Über die Teilnahme der Gemeinde am Busssakrament:* LJ 22 (1972) 196-209; W. Bemert, *Die ekklesiale Dimension der christlichen Busse:* «Catholica» 27 (1973) 45-69; cf. además los trabajos repetidamente citados en K. Rahner.

mental?»[164]. Se podría dudar de que este ejercicio de la postestad de absolver sea lícito en ciertas circunstancias (cuando la necesidad legítima de la comunidad no justifica tal «desobediencia»), pero no cabría dudar de que tal absolución sea válida.

En 1972, teniendo en cuenta la situación de crisis del sacramento de la penitencia, la *Congregación para la Doctrina de la Fe* publicó las normas pastorales que ya hemos mencionado más arriba[165]; en ellas, las posibilidades de impartir una absolución general fueron considerablemente ampliadas. La absolución sacramental, que según las disposiciones podría ser impartida a varias o muchas personas sin confesión individual, aunque en casos estrictamente excepcionales[166], se extendió aquí a «situaciones de necesidad» que ya no tienen un carácter tan excepcional, sino que se pueden presentar con cierta frecuencia y regularidad[167]. En los casos previstos por la *Congregación para la Doctrina de la Fe* se exigen a los penitentes cuatro actos, no solamente los tres clásicos: contricción, confesión y satisfacción, así como el propósito de una confesión sacramental individual (n. 6) tan pronto como el penitente encuentre la posibilidad real de hacerlo. Esta ampliación de la absolución general significó ciertamente una notable ayuda pastoral para muchas regiones con gran escasez de sacerdotes, pero que no pasaban por una crisis de la confesión propiamente dicha. Cabe, sin embargo, preguntar si las normas romanas han contribuido de hecho a solucionar la verdadera crisis, mucho más profunda, de la confesión.

Respecto de la situación de «auténtica necesidad» deben ser tenidas en cuenta las siguientes consideraciones. La confesión individual, después de una absolución general impartida en una liturgia penitencial, debe ser recuperada si el penitente no está convencido de la imposibilidad subjetiva, física o moral, de tal confesión individual. No existe razón alguna para no reconocer la dificultad interior (que puede hacer a un penitente moralmente imposible el acceso a la confesión individual), como motivo legítimo de disculpa para no mantener el propósito de la confesión. Naturalmente no se trata aquí de la dificultad intrínseca al mismo sacramento de la penitencia, puesto que éste prevé precisamente

[164] StdZ 190 (1972) 370s.

[165] Cf. *supra*, notas 57 y 58, p. 351.

[166] Cf. A. Eppacher, *Die Generalabsolution. Ihre Geschichte (9-14. Jahrhundert) und die gegenwartige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bussfeiern:* ZkTh 90 (1968) 296-308, 385-421, y A. Ziegenaus, quien en su obra citada se opone a Eppacher.

[167] La solución no había sido suficientemente madurada, como lo demuestra la arbitrariedad con que muy pronto se reaccionó. Mientras la Conferencia episcopal de Alemania Federal se apresuró a limitar las posibilidades de esta absolución general, las líneas directrices de los obispos austriacos fueron más amplias; los intereses prácticos y pastorales fueron más tenidos en cuenta por los obispos suizos y franceses, quienes dejaron el juicio sobre la necesidad de permitir absoluciones generales en manos de los párrocos y rectores de iglesias. Cf. H. B. Meyer/J. Steiner, *Einzelbeichte-Generalabsolution-Bussgottesdienst. Sinn und Praxis der neuen Bussordnung* (Innsbruck 1975) 103, 106, 107s, 112s. Véase crítica a los obispos alemanes, en K. Rahner: StdZ 190 (1972) 365.

una confesión ante la cual el hombre necesariamente siente repugnancia[168]. Por el contrario, sí es preciso señalar que existe una dificultad interna del penitente, la cual puede ser atribuida a la culpa de la Iglesia pecadora: cuando descuida el quitar al acto penitencial la apariencia de un juicio de hombres sobre hombres o cuando ella, en tal acto, no expresa de modo creíble la solidaridad del sacerdote y del penitente en el pecado, la confesión y la oración, etc. La Iglesia no tiene derecho a encerrarse en una crueldad legalista ante este problema interior. Con todo, es necesario admitir que todas las formas del perdón de los pecados en la Iglesia tienen carácter eclesial y deben tender intrínsecamente a manifestarlo. Cuanto más fuertemente es afectada la Iglesia por un hecho pecaminoso o por la actitud fundamental de un bautizado, mayor es de suyo el deber del pecador arrepentido de implorar el perdón de esa culpa ante Dios y ante la Iglesia en el sacramento de la penitencia en forma de confesión individual. En este sentido podemos decir que el arrepentimiento debe incluir la voluntad de la confesión individual[169].

Pero no podemos olvidar que aquí se trata del *votum* del sacramento de la penitencia, no del propósito expresamente exigido por las «Normas». Un *votum* es algo distinto de un propósito y no debe ser confundido con él[170]. El objeto del propósito debe ser de antemano claro y consciente; no puede ser cumplido de forma implícita, aunque pueda uno sentirse dispensado de él por motivos de peso. El voto puede ser explícito o implícito, y la cuestión de hasta qué punto un voto implícito puede transformarse en explícito para así pasar a la realización práctica depende fundamentalmente, en el sacramento de la penitencia, de nuestro *sentire ecclesiam*. Pero también hay que tener en cuenta la experiencia concreta que alguien pueda tener de la Iglesia pecadora. Es posible que alguien manifieste su arrepentimiento sólo ante Dios y que la Iglesia quede incluida implícitamente en un *votum* general de obedecer a la voluntad de Dios claramente reconocida, sin que por ello se reconozca que el sacramento de la penitencia, en la praxis concreta de una Iglesia, responde verdaderamente a la voluntad de Dios.

Quienes niegan a la liturgia penitencial la cualidad de sacramento y desean limitar en lo posible las absoluciones generales, además de insistir excesivamente en el propósito, en el *votum*, de la confesión individual, aducen también la falta de carácter judicial propiamente dicho en tales liturgias de la penitencia. En ellas no sería posible una «declaración condenatoria» sobre la situación de los pecadores[171]. A esto hay que responder que aquí se pasa por alto que en el sacramento de la penitencia no se trata de un juicio en el sentido jurídico humano, sino de la

[168] A. Ziegenaus, *loc. cit.*, 249.
[169] *Ibíd.*, 229.
[170] Así en A. Ziegenaus, *ibíd.*, 239ss.
[171] *Ibíd.*, 217.

realización sacramental del juicio de gracia de Dios. Es cierto que el pecador que incurre en graves pecados se distancia de Dios y de la Iglesia en cuanto medio de su gracia, pero si se aproxima al sacramento de la penitencia y en la confesión recibe la excomunión litúrgica, esto sucede ya en la gracia de Dios que dio a este pecador el querer y el poder de la confesión y de la aproximación al sacramento. La resolución del proceso ya no está aquí sencillamente «abierta», y sería presunción humana querer hablar todavía de una «declaración condenatoria» (en todo caso, ésta concierne a la Iglesia, en el ámbito de la excomunión material y de la canónica, respecto de un pecador verdaderamente obstinado, etc.). Si Dios concedió a un pecador un arrepentimiento real que se transforma mediante la gracia en una conversión real, la Iglesia no tiene nada que «retener». Por ello no se puede aducir en contra de la sacramentalidad de la liturgia penitencial que la Iglesia no tiene aquí ninguna posibilidad de ejercer un juicio. Si un pecador abriga dudas y él mismo pide una decisión, la cuestión es naturalmente distinta: tal decisión no es posible en una liturgia penitencial.

Por último queda la cuestión de si el hecho de un pecado mortal no obliga sencillamente a una confesión individual para que el pecador contrito pueda obtener el perdón ante Dios y la Iglesia. Según la actual doctrina de la Iglesia, es preciso afirmar que un pecado subjetivamente grave no puede ser perdonado sin una confesión sacramental individual[172]. Subsiste, sin embargo, la difícil cuestión de cuándo se da verdaderamente un *peccatum mortale*[173]. Afirmar con seguridad que el pecado mortal es un suceso extraordinariamente raro en una vida humana[174], sería al mismo tiempo presunción y laxismo. La cuestión de cuándo existe un pecado mortal y qué criterios son decisivos para poderlo determinar es, sin embargo, en muchos casos una cuestión real que no puede ser respondida con inequívoca certeza. Por tanto, el problema queda abierto no pudiéndose hablar de seguridad subjetiva y tampoco de obligatoriedad de la confesión individual.

Cuando en tales casos de necesidad espiritual y de duda alguien se esfuerza por recibir en una liturgia penitencial una absolución sacramental, se pueden aplicar los mismos criterios que anteriormente fueron expuestos a favor de una frecuente confesión sacramental de devo-

[172] Cf. *supra*, nota 115.

[173] Esta cuestión fue planteada por Z. Alszeghy, *Problemi dogmatici della celebrazione penitenziale comunitaria:* Gr 48 (1967), 577-587, H. Vorgrimler y K. Rahner (en las publicaciones citadas en la nota 115), mientras que G. Greshake (*loc. cit.*, 115) pasa de la pregunta a la afirmación. No se niega el pecado mortal, sino que se duda de su presencia (tal duda anula la certeza subjetiva de la culpa).

[174] Estamos de acuerdo con B. Schüller, *Todsünde-lässliche Sünde*, en L. Bertsch (ed.), *Busse und Beichte* (Francfort 1967) 9-67, espec. 10. Schüller dice que se puede conocer la no existencia de un pecado mortal, pero no habla de duda. Por tanto, Greshake, *loc. cit.*, 115 nota 94, y A. Ziegenaus, *loc. cit.*, 256, no deberían citarlo en apoyo de su propia opinión.

cion[175]. Tal confesion no es necesaria en sentido estricto pero puede ser muy útil: es una iniciativa contra el espiritualismo, el individualismo y el racionalismo, un confiarse a la Iglesia, una explicitacion refleja del carácter eclesial del pecado y del perdón de los pecados, y debe ser recomendada sin duda en los casos extremos de conciencias angustiadas La penitencia sacramental de pecados cuya gravedad no consta claramente es en cierto sentido (pero no en todos los casos) comparable con el bautismo de los niños: no se trata aquí del autentico motivo por el que ha sido instituido el sacramento, pero sí de una acción que sin duda esta llena de sentido.

3 *Esbozo sistematico*

El sacramento de la penitencia es manifestacion, expresión y signo de la acción perdonadora de Dios en Jesucristo, la cual, mediante la palabra de la Iglesia, se dirige a un miembro que ha incurrido en pecado. Tal determinación fundamental, inspirada en la teología de la penitencia de K. Rahner[176], presupone la doctrina de la Iglesia sobre la esencia de los sacramentos y su número septenario. Nos limitaremos a exponer a grandes rasgos sus diversos aspectos Según la teología sacramental de santo Tomás (S Th III, q. 60 a 3), el sacramento tiene caracter de signo en muchos sentidos.

Es un signo de la fe no únicamente de quien lo recibe, sino de *todos* sus liturgos. Es un signo de la acción amorosa y perdonadora de Dios en Jesucristo respecto de todos los creyentes y en particular de quien los recibe. Es expresión visible de la acción de la Iglesia en los fieles.

También con respecto a la actuación salvifica de Dios en Jesucristo

[175] Por razones de espacio, no estudiamos la historia de la confesion de devocion (desde el comienzo de la llamada confesion privada en el siglo VI) ni su legitimacion teologica (en santo Tomas medio para una mayor perfeccion, facilidad para la contricion, disminucion de las penas por el pecado) Cf en el aspecto teologico K Rahner, *Sobre el sentido de la confesion frecuente*, en *Escritos de Teologia* III, 205 217, sobre la problematica moderna F Funke, *Christliche Existenz zwischen Sunde und Rechtfertigung* (Maguncia 1969) Un problema especifico es la confesion de devocion de ninos antes de la primera comunion, que Roma ha vuelto a exigir recientemente cf M F X Janssen, *Beichte vor der Erstkommunion* «Diakonia» 9 (1974) 117-123 Tal disposicion no puede apoyarse en la historia de la fe cristiana

[176] Lo que sigue se inspira en K Rahner, *De Paenitentia*, espec 608-619 Esta opinion no es simplemente la de un teologo individual, puesto que se remonta a Tomas de Aquino y se situa en la linea de la tradicion occidental Por desgracia no podemos abordar la tradicion oriental Cf sobre ella, ademas de los titulos citados en A Ziegenaus, *loc cit*, 298, los siguientes L Ligier, *Penitence et Eucharistie en Orient* OrChr 29 (1963), 57 78, id , *Dimension personelle et dimension communautaire de la Penitence en Orient* «La Maison-Dieu» 90 (1967), 155-188, id , *Le sacrement de penitence selon la tradition orientale* NRTh 89 (1967), 940-967, J Madey G Vavanikunnel, *Taufe, Firmung und Busse in den Kirchen des ostsyrischen Ritenkreises* (Zurich 1971), E C Suttner (ed), *Busse und Beichte* (Ratisbona 1972), simposio ecumenico con aportaciones ortodoxas

asume el sacramento una triple funcion de signo: es un *signum rememorativum*, recuerdo de la pasión de Jesús, *signum demostrativum*, expresión efectiva de nuestra santificación; *signum prognosticum*, anuncio de la gloria futura

Todas estas funciones significativas se atribuyen también al sacramento de la penitencia

a) La penitencia como signo sacramental

El sacramento de la penitencia es signo de la conversión interior *del hombre* Los actos del hombre culpable y arrepentido contribuyen, por tanto, a constituir el signo sacramental. El no solo permite que el signo se realice en su persona, sino que interviene activamente en su realización. Su penitencia sacramental es (lo mismo que la no sacramental) una parte de la penitencia de la Iglesia. Quien lo absuelve participa en la constitución de ese signo sacramental y en la liturgia penitencial representa no solamente a la Iglesia santa, sino también a Iglesia pecadora.

Por ello, todo sacramento de la penitencia es una acción de *la Iglesia penitente* y *de la Iglesia santa*, se apoya en el recuerdo constante de la pasión y muerte expiatoria de Jesús y en la permanente oración de la Iglesia; es signo de la solidaridad compasiva de la Iglesia. En su predicación sobre el pecado y en la introducción del proceso de la penitencia sacrametal, la Iglesia, que es santa y está obligada a serlo, asume una actitud de distanciamiento respecto del pecado, pero no puede distanciarse del pecador como si todo esto no la afectara también a ella y a su propia culpa. Expresa.en el sacramento de la penitencia su reconciliación con el pecador, ya que también ella ha sido agraciada por la reconciliación y el perdón de Dios.

El sacramento de la penitencia es un signo de la *accion salvifica* de Jesucristo. En todo sacramento lo que sucedió de una vez para siempre se actualiza en cada momento. Pero el sacramento de la penitencia es, en un sentido especial, actualidad en signo de la pasión y de la muerte de Jesús. ¿Por qué precisamente esa actualidad? Porque la pasión de Jesús es el juicio de Dios sobre el pecado del mundo, juicio que recae sobre aquel que ha venido en la carne del pecado (Rom 8,3) y se hizo pecado por la humanidad (2 Cor 5,21). El cargó con la muerte como manifestación del juicio de Dios sobre el pecado y el alejamiento de Dios; su muerte es al mismo tiempo manifestación del pecado y del juicio de Dios (Jn 12,31). Puesto que en él Dios mismo acepta la muerte, ese juicio se convierte en un juicio de gracia. Así, la cruz es desenmascaramiento de la realidad del «pecado» y salvación del pecado, puesto que Dios salvó a Jesús de la muerte no para sí mismo, sino como perdón y vida para todos. Quien reconoce sus culpas como pecados acepta la muerte, puesto que ya no insiste en sus propias posibilidades, reconoce que el hombre no puede superar el pecado por sí mismo y que Dios es más grande que su corazón

Cuando la Iglesia recibe esa confesión y pronuncia la palabra del

perdón de Dios, no realiza este juicio como un acto jurisdiccional de la Iglesia. El sacramento de la penitencia tiene carácter de juicio en cuanto anámnesis efectiva del juicio de gracia de Dios. Al mismo tiempo, es una anticipación sacramental y existencial del juicio decisivo de la gracia divina. Quien cree ya no es juzgado (Jn 3,18).

b) El arrepentimiento.

La doctrina eclesial sobre el arrepentimiento no procede inmediatamente (aunque sí de modo indirecto) de los testimonios bíblicos sobre la conversión a la gracia perdonadora de Dios que también es ofrecida a los pecadores bautizados, sino de las manifestaciones de la Escritura sobre la aflicción y compunción de un corazón culpable. Así, en el Concilio de Trento, el arrepentimiento es definido como «dolor del alma y repugnancia del pecado cometido con propósito de no pecar más en adelante» (DS 1676, 1705)[177]. La doctrina eclesiástica sobre el arrepentimiento dice en concreto que éste es siempre necesario para el perdón de la culpa; que va íntimamente unido a la confianza en la misericordia de Dios; que no es un simple comienzo de vida nueva, sino que incluye (al menos en principio) una libre repulsa de la vida pasada. A diferencia de la doctrina escolástica sobre el arrepentimiento, el Concilio de Trento lo divide, desde el punto de vista del *motivo*, en perfecto e imperfecto, según que esté inspirado en el amor de Dios o en otro motivo inferior, aunque moralmente bueno (DS 1677s). El arrepentimiento motivado en el mero temor de Dios, con razón rechazado por Lutero como «arrepentimiento de patíbulo», no se identifica con la atrición católica. Un arrepentimiento perfecto justifica al hombre incluso antes del bautismo y del sacramento de la penitencia (siempre que exista, por lo menos implícitamente, la voluntad, el *votum* del sacramento de la penitencia). Un arrepentimiento imperfecto le justifica solamente en conexión con el sacramento de la penitencia. El arrepentimiento es obra de la gracia de Dios y, por tanto, no puede ser considerado como un intento de autojustificación del hombre (DS 1705, 1526-1529).

El arrepentimiento tiene de suyo un carácter claramente relativo al pasado, en cuanto significa una actidud respecto del pasado (pecaminoso) del hombre. En definitiva, tal actitud no puede ser eludida por nadie puesto que para el hombre el pasado nunca es puro pasado, algo que ya no existe realmente. Dado que el pasado es inevitablemente un elemento del presente humano, el hombre toma postura con respecto a su pasado cuantas veces la toma respecto del presente, respecto de sí mismo, respecto de lo que él es concretamente ahora. Por eso, no puede dar a su presente ninguna orientación nueva sino en cuanto, precisamente con ella, rechaza el pasado. Así, aunque un arrepentimiento ex-

[177] A Esser, *Das Phänomen der Reue* (Colonia 1963); H. Vorgrimler, *Reue*, en LThK VIII, 1261-1265 (con bibliografía antigua) L. Nieder-H. Vorgrimler, *Gottesfurcht*, en LThK IV, 1107ss (con una exposición de los diferentes motivos del temor y con bibliografía sobre la escolástica); K. Rahner, *Arrepentimiento*, en SM I, 413-420.

preso y formal del pasado pecaminoso tiene pleno sentido y es de suyo necesario para el perdón, también se puede decir que existen circunstancias en las cuales para «superar» el pasado y conseguir el perdón de la culpa basta que el hombre vuelva a Dios por la fe, la esperanza y el amor, sin una toma de postura refleja respecto del pasado.

El texto tridentino sobre el arrepentimiento puede prestarse a equívocos y dificultar una interpretación actual del arrepentimiento. Este no consiste en un no emocional, una huida o supresión del pasado, ni en una hipótesis irreal («me gustaría haber actuado de otra forma»); el arrepentimiento es la actitud *libre* de un sujeto respecto de su presente (de su actual opción fundamental y su situación) en la medida en que éste depende de los actos libres y de las actitudes del pasado. El que acentuemos el carácter anímico-racional del arrepentimiento no excluye que éste pueda «doler», pues el abandono de un sistema de valores con el que uno se ha identificado ilegítimamente puede «hacer daño». Sin embargo, no es necesario rechazar todos los elementos del anterior sistema de valores. Las malas acciones pueden contener intencionalmente y de hecho algo bueno. Cuando a alguien le resulta imposible renunciar a un pasado que es experimentado como un bien (aunque sea parcial) es mejor no detenerse en análisis concretos. Entonces, «el mejor camino del arrepentimiento será el amor, la confianza incondicional en el Dios que perdona»[178].

A fin de evitar malentendidos respecto de las formas de arrepentimiento por razón del motivo, el Concilio de Trento distingue cuidadosamente entre motivos internos y externos. Desde el punto de vista interno, el verdadero arrepentimiento (perfecto e imperfecto) exige siempre el rechazo de lo que se opone a los valores morales. Dado que el mundo de los valores es complejo, pueden darse numerosos motivos tanto del pecado como del arrepentimiento. Pero básicamente el mundo de los valores forma una unidad que también afecta al motivo interno del arrepentimiento como rechazo del pecado en cuanto éste se opone a Dios. Junto con los internos existen también numerosos motivos externos o simples impulsos hacia él. Con frecuencia pueden tener un valor moral menor y consistir, por ejemplo, en el mero temor del juicio y del infierno. Cuando conducen a un auténtico motivo interior de arrepentimiento, tales motivos exteriores no deben ser rechazados. Pero cuando el arrepentimiento, en su forma final, no tiene un motivo verdaderamente religioso, no es un rechazo inequívoco del pecado en cuanto tal, ni siquiera llega a constituir arrepentimiento imperfecto. En este contexto tenemos que decir, sin embargo, que para que un motivo sea válido no es preciso que sea el explícito de un acto reflejo. Así, en la preocupación que muchos hombres de hoy tienen por la macroesfera y los pecados que en ella se cometen, un motivo de arrepentimiento podría ser un sincero amor a los hombres, el cual, en razón de la unidad

[178]K. Rahner, *Reue* , 302.

del amor de Dios y del prójimo, puede constituir un motivo implícitamente religioso.

Según la fe de la Iglesia, la gracia de Dios es la que obra el arrepentimiento y confiere a la actitud del hombre respecto de su pasado un motivo interior válido. El arrepentimiento tiene, pues, carácter de respuesta, ya que depende de la iniciativa de Dios. La teología puede hablar de mérito (*meritum*) por cuanto es Dios mismo quien realiza lo que es digno de él.

c) La confesión.

Objeto de la confesión son todos los pecados subjetivamente graves (de los cuales se tiene memoria después de un examen razonable) y las circunstancias que modifiquen su especie. El deber de confesar individual e íntegramente tales pecados tiene sus límites en la imposibilidad física o moral. Desde un punto de vista físico, una confesión puede resultar imposible por enfermedad o por falta de oportunidad para la realización del sacramento de la penitencia. La imposibilidad moral se debe a factores psicológicos de diversa índole, como aquellos que convertirían una confesión individual ante un determinado confesor, el único disponible, en demasiado onerosa y no exigible. Los pecados leves pueden ser confesados (DS 1707).

La confesión tiene un sentido antropológico y eclesiológico. Para poder tomar distancia de acontecimientos y acciones por los cuales nuestro espíritu se siente profundamente afectado, es indispensable que los podamos «objetivar». La destinataria de esta «exteriorización» del proceso interior es la Iglesia, puesto que ella es la afectada tanto por la actitud y acción anteriores *como* por el silencio sobre las mismas. Tal silencio, en concreto, contribuiría a considerar plenamente en la Iglesia a quién de hecho se ha distanciado de su realidad vital. El sentido y la obligación de la confesión individual en caso de culpa grave sólo pueden ser comprendidos cuando la Iglesia misma no supone un obstáculo al *sentire ecclessiam*. La posibilidad de la confesión de pecados leves se entiende más fácilmente cuando el *sentire ecclesiam* se da sin reservas, por lo que la tendencia de la palabra de Dios a «realizarse» sacramentalmente puede ser comprendida en todo su alcance.

d) Las penas del pecado y la satisfacción.

El concepto de *satisfactio* fue introducido por Tertuliano en la praxis penitencial e, independientemente de él, por Cipriano[179]; pero, por lo que se refiere a su contenido, esta satisfacción se hallaba ya implícita en la prueba mediante la cual el pecador debía demostrar activamente una revisión de su vida. En el lenguaje eclesiástico actual, la satisfacción se refiere primariamente a la expiación de la *pena temporal por*

[179] F. Lakner, *Satisfacción*, en SM VI, 266-272 (se limita prácticamente al aspecto soteriológico); L. Hödl, *Genugtuung*, en LThK IV, 683ss; P. Eder, *Sühne* (Friburgo, 1962).

los pecados y consistiría en la aceptación y eliminación de las consecuencias de la culpa. Según la doctrina eclesiástica existe una posibilidad real de satisfacción por las penas del pecado (DS 1689ss). Estas no se extinguen totalmente junto con la culpa, y la satisfacción no consiste únicamente en una fe fiducial (DS 922ss). En la opinión común de la dogmática clásica, existe una satisfacción *por la culpa* contraída por pecados leves (santo Tomás; S. Th. I-II q. 88 a. 1; III q. 87 a. 2). Para el Tridentino, la satisfacción debe ser impuesta en el sacramento de la penitencia (DS 1692), puesto que es uno de los tres actos que corresponden al penitente (DS 1704).

Nos hallamos, pues, ante el problema de las penas del pecado. La doctrina eclesiástica tradicional[180] entiende por penas del pecado males físicos que, aunque en conexión con la culpa concreta de un hombre, son castigos impuestos por Dios al culpable. En la doctrina sobre el pecado original, sobre el sacramento de la penitencia, las indulgencias y el purgatorio se desarrolló la idea de que la culpa propiamente dicha *(reatus culpae)* debe distinguirse de la pena eterna por los pecados (es decir, de la eterna condenación) y de las diversas penas temporales *(reatus poenae)*; por ello, la supresión de la culpa y de la pena eterna por los pecados no significa necesariamente la extinción de todas las penas temporales. La teología llegó a esta conclusión a partir de la reflexión sobre el hecho de la presencia del mal, de lo cual nos ofrece algunos testimonios la misma Escritura (Gn 3,16ss; ¿es todo mal consecuencia de una culpa individual?, cf. Jn 9,2; ¿por qué una culpa con frecuencia parece no tener ninguna consecuencia para el pecador?, cf. Job 12,7), pero fue la escolástica la que formuló una distinción precisa entre el pecado y la pena del pecado.

La verdadera pena del pecado es interior y se da con la misma culpa, de modo que no es separable de ella, ni siquiera en el perdón. Consiste en la privación de la cercanía de Dios como consecuencia de un distanciamiento interno y definitivo de él. No se trata, por consiguiente, de un castigo externo impuesto por Dios, sino de un componente interno del acto que el hombre ha realizado libremente.

Tampoco las otras penas por el pecado deben ser referidas a una disposición punitiva de Dios. Se pueden explicar de la siguiente manera. La libertad humana se realiza en la corporeidad y en la mundanidad, se actualiza en una especie de materia. Esta a su vez se halla en una determinada conexión con la totalidad del mundo y está influida por él. Cuando un sujeto humano de libertad modifica su actitud (mediante una revisión crítica de su pasado, es decir, por el arrepentimiento), no por eso desaparecen las «objetivaciones» de la libertad (la «corporeidad»), puesto que en esas objetivaciones se halla también implicado el mundo. «Expresión del interior e impresión del exterior» coinciden aquí, pero no se identifican con el acto de libertad en su origen. Las «objetivaciones persistentes de la libertad en la corporeidad y en el

[180] K. Rahner, *Pecado (penas del)*, en SM V, 341-347.

mundo repercuten en el sujeto libre y son también una mediación de la acción y reacción del mundo sobre dicho sujeto, el cual contribuye siempre a la constitución de éstas en su modalidad concreta[181]. Naturalmente el concepto teológico de la pena por el pecado se refiere, según esta teoría de K. Rahner, sólo a los actos de libertad moralmente malos. Tales penas por el pecado han de ser entendidas como «objetivaciones persistentes» de la decisión moralmente mala, y en cuanto contradicen a la naturaleza auténtica del sujeto de la libertad, provocan sufrimiento; a través de ellas manifiesta también todos sus efectos dolorosos cuanto contradice al recto orden del mundo.

Así interpretada, la pena por el pecado no necesita ser concebida como una disposición positiva de Dios, sino, más bien, como el efecto propio de toda culpa: el sufrimiento es consecuencia necesaria e intrínseca del pecado. Por lo demás, si entendemos las estructuras del hombre y del mundo como objetivaciones de la voluntad divina, las penas por el pecado pueden ser referidas a la voluntad de Dios: Dios mantiene las estructuras del hombre y del mundo, y éstas provocan sufrimiento cuando se abusa de ellas. Podemos imaginar fácilmente que estas objetivaciones dolorosas se extiendan en el tiempo y permanezcan incluso cuando ya se ha producido una reorientación moral del sujeto de la libertad. Es comprensible que no desaparezcan por el perdón divino, sino que el sujeto humano de la libertad, ayudado por la gracia de Dios, deba trabajar en una transformación positiva de estas objetivaciones, tanto en el «cuerpo» como en el «mundo», hasta que respondan realmente a la nueva orientación interior. Cuando se interpretan de esta manera las penas por el pecado, se entiende por qué la satisfacción adecuada que se impone en el sacramento de la penitencia tiene el carácter de una actuación directa contra un pecado determinado y contra sus consecuencias. Este procedimiento posee una eficacia reestructuradora de la macroestructura e introduce unas relaciones humanas nuevas y más comprometidas en la acción (superando las «omisiones»). Cuando la satisfacción impuesta por la Iglesia no es apta para eliminar las consecuencias del pecado, puede ser entendida como una oración que inicia la satisfacción propiamente dicha y que promueve la fantasía y creatividad del convertido para que éste halle su modo propio de eliminar y expiar las consecuencis de su culpa con ayuda de la gracia de Dios.

e) La absolución.

Las palabras sacramentales del sacramento de la penitencia se condensan en una fórmula de absolución que, según la decisión puramente canónica de los Concilios de Florencia (DS 1323) y Trento (DS 1673), asume en la Iglesia latina una forma indicativa; pero el uso de la forma deprecativa (propia de las Iglesias orientales) no debe ser considerado ilegítimo. La forma deprecativa de la plegaria debería distinguir, como

[181] *Ibíd.*, 343.

muestra J. A. Jungmann en su investigación de los ritos penitenciales, entre fórmulas suplicativas (oraciones que se dirigen directamente a Dios) y fórmulas optativas (por ejemplo: «El Señor te conceda...»)[182].

Las absoluciones del sacramento de la penitencia se inician en forma optativa. Y en la Iglesia latina, el establecimiento de la fórmula indicativa («yo te absuelvo») se debe sobre todo al influjo de Tomás de Aquino[183]. En la reforma litúrgica, el carácter del sacramento como intercesión de la Iglesia, la cual posee la promesa infalible de ser escuchada por Dios, no llegó a expresarse en una fórmula de absolución impetratoria o por lo menos optativa.

La disciplina de la Iglesia exige que la absolución sea impartida por una persona legítimamente ordenada (cf. DS 1710) y que, además, goce de jurisdicción; sin ambos requisitos la absolución sería inválida (DS 812, 1323, 1686). Ciertamente desde el siglo XIII es opinión unánime de los teólogos que esta facultad de impartir la absolución, incluso en caso de necesidad, toca solamente al sacerdote (y al obispo). Pero esta unanimidad se logró teniendo en cuenta únicamente el problema de la confesión ante un laico. A partir del siglo XIII no se volvió a plantear la antigua cuestión de si también un diácono, en virtud de su ordenación, posee la facultad de absolver. Según los testimonios de Cipriano (*Ep.* 18,1), del Concilio español de Elvira de 306, en su canon 32, y de las antiguas colecciones de cánones de los siglos IX al XIII[184], un diácono podía realizar la reconciliación en caso de extrema necesidad, pero, en la penitencia de la Iglesia antigua, sólo con respecto a la primera parte del procedimiento. No se comprende bien por qué razones tal práctica fue calificada de desviación abusiva[185].

El requisito de la jurisdicción comienza a aparecer en el siglo IX, en que se exige un *mandatum episcopi*[186]. Hacia el año 1155 se impone la norma de que la posibilidad de impartir la absolución no depende solamente de la ordenación (de la «potestas ordinis»), sino que constituye un acto específico que en el siglo XII recibe el nombre de *iurisdictio* y que habilita para una determinada misión pastoral[187]. Puesto que la

[182] J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten*, 202.

[183] L. Ott, *Das opusculum des hl. Thomas von Aquin «De forma absolutionis» in dogmengeschichtlicher Beleuchtung*, en Hom. a E. Eichmann (Paderborn 1940) 99-155.

[184] J. Grotz, *loc. cit.*, 414-427; B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, 201s.

[185] K. Rahner, *Diakonenbeichte*, en LThK III, 323s, piensa que tal debe ser la calificación de ese uso.

[186] B. Poschmann, *loc cit.*, 198s, 125ss.

[187] Cf. P. Anciaux, *La théologie*, 320s *(Concepto de la «iurisdictio» en el siglo XII)*, E. López-Dóriga, *Die Natur der Jurisdiktion im Busssakrament:* ZkTh 82 (1960) 385-427; E. H. Fischer, *Die Notwendigkeit hoheitlicher Hirtengewalt zur Bussspendung*, en *Ius sacrum*, ed. por A. Scheuermann/G. May (Munich 1969), 231-251; íd., *Jurisdiktion und Approbation zum Beichthoren*, en *Ecclesia et Ius* (Paderborn 1970) 379-391; V. Heynck, *Zur Lehre von der Beichtjurisdiktion in der Hochscholastik.* FStud 52 (1970) 70-88; L. Hodl, *Die sakramentale Busse und ihre kirchliche Ordnung im beginnenden mittelarterlichen Streit um die Bussvollmacht der Ordenspriester:* FStud 55 (1973) 330-374.

Iglesia en la administración de sus sacramentos dispone de una amplia competencia para determinar las condiciones de validez (no sólo las de licitud), «es natural considerar la jurisdicción para una absolución válida como una 'derivación' de la *potestas ordinis*, que únicamente ejerce su eficacia en la absolución, pero que, sin esa autorización de la Iglesia, no solamente sería ilícita, sino también inválida[188].

[188] K. Rahner, *Busssakrament*, en LThK II, 837.

SECCION TERCERA

LAS INDULGENCIAS Y EL PURGATORIO

La doctrina de la Iglesia y las opiniones teológicas sobre las indulgencias y el purgatorio pueden ser integradas en una perspectiva unitaria si se acepta la teoría de la pena temporal por los pecados, según la cual, la decisión personal básica de un hombre en su pluriforme realidad tiene que enfrentarse a la resistencia creada por la culpa y las desviaciones anteriores. La experiencia de esa resistencia es un «sufrimiento» que, en cuanto tal, aparece como consecuencia del pecado: se distingue de la realización personal de la libertad, le sobreviene desde «fuera» y, en ese sentido, es un «castigo» (la mejor designación para «pena por los pecados» sería «consecuencia dolorosa del pecado»)[1]. La gracia de Dios es la que produce toda decisión fundamental positiva e interviene en el proceso de integración por el que el hombre se impone frente a sus resistencias culpables. Las indulgencias y el purgatorio pueden ser considerados como momentos particulares de ese proceso.

1. *Las indulgencias*[2]

a) Observaciones desde la historia de la teología.

La doctrina y la praxis de las indulgencias tienen sus raíces en la praxis penitencial de la Iglesia primitiva, la cual exigía que los penitentes ofrecieran, mediante una dura y larga penitencia, pruebas palpables de su cambio de vida; exigía que quienes habían pecado contra Dios y contra la Iglesia —si de verdad deseaban convertirse— realizaran obras de penitencia; en su praxis, sin embargo, la Iglesia apoyaba solidariamente al penitente con su oración deprecatoria. En la medida en que esta praxis penitencial en su conjunto tiene un fundamento bíblico (alusiones a las penas que derivan de un pecado, a la necesidad de

[1] Cf. la breve exposición de la problemática de las penas por el pecado en la parte sistemática de la sección segunda.

[2] Cf. sobre las indulgencias, B. Poschmann, *Busse und Letzte Olung* (Friburgo 1951) 112-123; K. G. Steck, *Ablass*, en RGG I, 64-67; P. F. Palmer, *Sacraments and Forgiveness. History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences* (Westminster-Londres 1960); K. Rahner, *Kirchenschatz*, en LThK VI, 257; G. Muschalek, *Der Ablass in der heutingen Praxis und Lehre der katolischen Kirche*, en *Arbeiten zur kirchlichen Wiedervereinigung* 2 (Graz 1965) 15-37; K. Rahner, *Indulgencias*, en SM III, 872-885; id., *Kleiner Traktat uber den Ablass*, en *Schriften zur Theologie* VIII, 472-487; id. *Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre*, ibid., 488-518; O. Semmelroth: *Apostolische Busskonstitution... Apostolische Konstitution uber die Neuordnung des Ablasswesens*, en *Nachkonziliare Dokumentation* 2 (Tréveris 1967) 51-71; E. Schillebeeckx: *Der Sinn der kath. Ablasspraxis:* «Lutherische Rundschau» 17 (1967) 328-355.

una penitencia prolongada, a la oración de la comunidad de Jesús en la confianza de ser escuchada), también las indulgencias pueden ser consideradas en el contexto del patrimonio bíblico[3].

Pertenecen también a la prehistoria de las indulgencias las «absoluciones», en las cuales se promete solemnemente al pecador, incluso fuera del sacramento de la penitencia, la intercesión de la Iglesia (desde el siglo VI o VII) y asimismo la praxis de la conmutación y redención que, en el tiempo de la «penitencia tarifaria», permitía la sustitución de una obra de penitencia por otra (aprobada por la Iglesia) o que un individuo cumpliera una penitencia en nombre de otro.

Las primeras indulgencias propiamente dichas fueron concedidas en el siglo XI por obispos y confesores de Francia, no como sustitución de una obra de penitencia por otra, sino como dispensa de una obra de penitencia (mediante un acto jurisdiccional): la Iglesia promete su intercesión y concede su indulgencia a determinadas obras. Esta praxis se apoya en el convencimiento de que la Iglesia tiene el poder de intervenir en el perdón de las penas temporales del pecado. En el siglo XII surge una primera disputa teológica sobre las indulgencias (rechazadas por Abelardo, Pedro de Poitiers y otros, y recomendadas por un sínodo celebrado en Sens). La diferencia teológica aparece respecto de la cuestión de si la indulgencia es eficaz en cuanto acto jurisdiccional que la Iglesia realiza ante Dios o como intercesión para extinguir las penas temporales contraídas con el pecado. A partir de Hugo de San Caro en el primer tercio del siglo XIII empieza a delinearse la teoría del *thesaurus Eccleisae*. De acuerdo con esta expresión figurada, cuando la Iglesia dispensa de una obra de penitencia echa mano de ese «tesoro» de la gracia de Dios. Este recurso de tipo jurídico y jurisdiccional, según Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino, es infalible.

A partir del siglo XIII, la concesión de las indulgencias se independiza del proceso penitencial sacramental; los papas se reservan su concesión; santo Tomás y los teólogos que le siguen enseñan que las indulgencias son también aplicables a los difuntos. En tiempo de las cruzadas se conceden indulgencias «plenarias», con lo cual no se alude al éxito completo, sino sólo a la intención. Posteriormente se procura distinguir cuidadosamente las diversas clases de indulgencias y éstas son concedidas con mayor frecuencia (cf. la doctrina de Clemente VI sobre el tesoro de la Iglesia y las indulgencias: DS 1025ss). Ya en el siglo XI se conceden indulgencias a las donaciones de dinero para obras caritativas y otras de interés general (construcción de hospitales y puentes, etc.)

En la Edad Media tardía surgen numerosos abusos: las indulgencias se convierten para los papas, obispos y predicadores de indulgencias, en una fuente de dinero arbitrariamente manejable y, para el pueblo, en

[3] No se puede deducir una «prueba escriturística» del «atar y desatar» de Mt 16, 19 y 18,18. El magisterio eclesiástico se remite, sin ulterior interpretación, al «poder de las llaves»: DS 1448; cf. K. Rahner, *Indulgencias* en SM III, 872-874.

ocasión de una tremenda superstición[4]. Pero dentro de la Iglesia surgen pronto movimientos de protesta contra semejantes deformaciones. A la crítica radical de la praxis de las indulgencias por parte de los seguidores de Wyclif y de Huss (cf. DS 1266s) se añade el desafío de Martín Lutero (cf. DS 1647-1652). El es la ocasión de la doctrina oficial católica sobre las indulgencias: indulgencia es la condonación de una pena temporal contraída ante Dios por pecados cuya culpa ya ha sido perdonada. Esta condonación es concedida por la autoridad eclesiástica y garantizada por el tesoro de la Iglesia, pudiéndose aplicar a los vivos en forma de absolución y a los muertos en forma de intercesión (León X contra Lutero: DS 1447ss; igualmente CIC can. 911).

Esta doctrina oficial no constituye un dogma definido. Lo que sí definió el Concilio de Trento fue que la Iglesia tiene la potestad de conceder indulgencias y que éstas son útiles y deben ser mantenidas (DS 1835; cf. 2537). Se enseña contra Lutero que las indulgencias no sólo se refieren a la condonación de las penas canónicas, sino también a la expiación de la pena contraída ante Dios por los pecados (DS 1469; León X; cf. DS 2640, contra el Sínodo de Pistoya). Sobre las condiciones para la obtención de la indulgencia nos informa el Derecho Canónico en el canon 925. Los abusos de la Edad Media tardía son reprobados por el Concilio de Trento (Mansi 33, 193s; DS 1820).

El problema de las indulgencias fue tratado brevemente en el Concilio Vaticano II, poniendo de relieve el indudable valor de las mismas[5]. El 1 de enero de 1967 se publicó la constitución apostólica de Pablo VI *Indulgentiarum Doctrina*, la cual nos ofrece una nueva regulación general de este tema[6]. Hay que resaltar que en esta constitución se dice abiertamente que se ha abusado de las indulgencias por un «desmedido afán de lucro», que en el pasado se han concedido indulgencias poco oportunas y «superfluas» y que el uso de las indulgencias hay que dejarlo a la «sancta et iusta libertas filiorum Dei». Se mantiene la distinción de las indulgencias en plenarias y parciales (no incompletas), mientras es rechazada expresamente una concepción cuantitativa del *thesaurus Ecclesiae*. Pablo VI afirma que el tesoro de la Iglesia es Cristo (cf. las tesis 58 y 62 de Lutero: Cristo es el único tesoro de la Iglesia). No se intenta aducir una prueba escriturística. Y por lo que respecta a la actuación de la Iglesia en la concesión de indulgencias como sustitu-

[4] Sobre este tema y sobre la teología de las indulgencias del joven Lutero, cf. E. Iserloh, *Luther zwischen Reform und Reformation* (Münster ²1967) 16ss, 30ss, 40ss, etc.

[5] Las opiniones de los padres conciliares sobre las indulgencias han sido reproducidas en J. Ch. Hampe (ed.), *Autorität und Freiheit* I (Munich 1967) 436-449.

[6] Texto: AAS 59 (1967) 5-24. Cf. los comentarios de K. Rahner, *Zur heutigen kirchenamtlichen Ablasslehre*, y O. Semmelroth. En 1966, antes de la constitución apostólica, aparecieron algunos trabajos de R. Masi, Ch. Journet y otros, en los que la reinterpretación de la doctrina de las indulgencias a la luz de la antigua teología de la penitencia de B. Poschmann desde 1948 y K. Rahner desde 1949 era descalificada como «teoría nueva» y como antieclesial (K. Rahner VIII, 489 nota 4, 490 nota 9). Sin embargo, la constitución no afectó a las ideas de Poschmann y Rahner.

ción de las penas temporales por el pecado, la constitución enseña: «non tantum orat, sed... auctoritative dispensat». Esta distinción, poco afortunada, no tiene suficientemente en cuenta aquella oración que no es simple oración, sino la oración de la Iglesia, es decir, «opus operatum»[7].

b) Observaciones sistemáticas.

Existe un consenso teológico sobre el hecho de que la indulgencia se refiere a la expiación de las penas temporales por el pecado (de cualquier forma que éstas se interpreten). Pero no existe acuerdo sobre la forma concreta en que se realiza la intervención de la Iglesia. La teoría «más antigua», defendida hasta nuestros días en los manuales, sostiene que se trata de un acto jurisdiccional de la Iglesia que tiene validez ante Dios. Con todo, esta teoría no explica por qué la Iglesia no ejerce este acto jurisdiccional en el sacramento de la penitencia, por qué, al parecer, es capaz de garantizar «algo más» y más seguro en las indulgencias que en el sacramento de la penitencia, y por qué no ha ejercido esta potestad durante más de mil años. Según la «reciente» teoría de Poschmann y Rahner, la esencia de la indulgencia no es sino «la oración especial que la Iglesia eleva constantemente en favor de la plena purificación de sus miembros aplicada formalmente y de forma especial a uno de ellos[8]. El «tesoro de la Iglesia», según Rahner, no es otra cosa que la voluntad salvífica de Dios que se traduce en el amor pleno a cada uno de los hombres, «en virtud de» la redención de Jesucristo y de la santidad de la Iglesia, la cual en cuanto obra de Dios se orienta intrínsecamente a la superación de las consecuencias del pecado. No es que por la indulgencia se «pague» del «tesoro de la Iglesia», sino que éste se halla presente cuando la Iglesia dirige su oración a Dios. Desde este punto de vista, la expiación de las penas por el pecado significa: ayuda de Dios para una eliminación (no más fácil, sino más plena, más intensiva y, en ciertos casos, más rápida) de las dolorosas consecuencias del pecado. La indulgencia no es una sustitución de las dificultades de la conversión personal y de la penitencia. Si se acepta la doctrina del purgatorio se comprende fácilmente por qué motivo la Iglesia puede contribuir con su intercesión a la purificación completa e interior del hombre en la muerte y por qué puede la indulgencia ser «aplicada» a un difunto.

2. *El purgatorio*[9]

La doctrina del purgatorio presupone que el hombre vive más allá de la muerte y que entre la muerte del individuo y la consumación esca-

[7] Cf. K. Rahner, *Tesis sobre la oracion «en nombre de la Iglesia»*, en *Escritos de Teología* V, 459-480.

[8] K. Rahner, *Indulgencias*, en SM III, 881.

[9] Cf. sobre el purgatorio: Y. M.-J. Congar, *Das Fegfeuer*, en *Das Mysterium des*

tológica universal existe un «intermedio» al que no se puede negar cierto matiz temporal, en cuanto cabe pensar que en él se da una especie de proceso de transformación de los difuntos, una modificación cualitativa y también una permanente relación de los «muertos» con el mundo espacio-temporal[10]. Con todo, la teología no dispone de posibilidad alguna de resolver el problema de si ese «tiempo» debe ser considerado como duración, extensión, continuación o como pura actualidad. La doctrina del purgatorio es independiente del problema, en realidad insoluble, de si la resurrección del cuerpo comienza con la muerte[11], o si existe un «estado intermedio» caracterizado por una intensa actividad anímico-espiritual, que solamente alcanzaría su plenitud final en la resurrección de toda carne. En ambos «estados», el hombre puede ser concebido como sujeto de transformación. Los términos purgatorio y lugar de purificación son un tanto desafortunados y engañosos. Pero la doctrina de un acontecimiento purificatorio alude a que los «muertos» forman una parte de *este* mundo y solamente alcanzan su perfección definitiva en un proceso paulatino (siempre que éste se entienda de modo no temporal).

a) Fundamentos bíblicos.

Un proceso de purificación después de la muerte presupone no sólo la pervivencia, sino también la posibilidad de recibir alguna clase de influencia en tal estado. Desde este punto de vista, en los textos del Antiguo Testamento sobre el *sheol* no hallamos indicio alguno de purgatorio. La fe en la eficacia de la intercesión por los difuntos, ciertamente atestiguada en 2 Mac 12,42-45, no se refiere a una purificación después de la muerte, ya que la oración y el sacrificio de Judas y de los suyos se apoyan en el convencimiento de que los pecados de los caídos pueden ser completamente expiados por este medio. Así, en la resurrección, los

Todes (Francfort 1955); J. Gnilka, *Ist 1Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis fur das Fegfeuer?* (Dusseldorf 1955); A. Stuiber, *Refrigerium interim Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die fruhchristliche Grabeskunst* (Bonn 1957), A. Closs/J. Gnilka/K Rahner: *Fegfeuer*, en LThK IV, 49-55, O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?* (Stuttgart ²1968), H. U. von Balthasar, *Escatologia*, en *Verbum Caro* (Madrid 1964) 325-354 (primeramente publicado en PTA (Madrid 1961) 499-518; id., MS III, 666-809; E. Klinger, *Purgatorio*, en SM V, 704-710; E Fleischhack, *Fegfeuer* (Tubinga 1969), K. Schmole, *Lauterung nach dem Tode und pneumatische Auferstehung bei Klemens von Alexandrien* (Munster 1974)

[10] Cf., en el presente volumen, la bibliografía sobre teología de la muerte, estado intermedio, inmortalidad y resurrección, y, sobre todo, K. Rahner, *Uber den «Zwischenzustand»*, en *Schriften zur Theologie* XII, 455-466.

[11] Los intentos de explicar la resurrección del cuerpo a partir del momento de la muerte se deben a la sugerencia de K. Rahner sobre el tema de la asunción, posteriormente fueron continuados por H Zeller en un trabajo sobre los *Corpora Sanctorum* ZkTh (1949) y por publicaciones del propio Rahner en 1951; cf *Escritos de Teologia* II, 209-224.

muertos quedarían equiparados a los justos[12]. Sin embargo, esto también puede acontecer, incluso para quienes reposan en el sueño de la muerte hasta la resurrección, mediante sentencia divina. Tampoco Eclo 7,33 y Tob 4,17 constituyen un testimonio a favor del purgatorio. Por lo demás, en la escuela de Schammay (al final de este período) existe el convencimiento de que aquellos cuya balanza del bien y del mal se halla en equilibrio pueden ser purificados en la *gehenna* mediante el fuego[13]. El texto del Nuevo Testamento más frecuentemente utilizado para fundamentar la doctrina sobre el purgatorio, 1 Cor 3,12-15, habla de que algunos podrán salvarse el día del juicio «como a través del fuego», es decir, según la mayoría de los exegetas más recientes, solamente con trabajo y a duras penas. Pero nada se dice de un proceso de purificación. Hans Urs von Balthasar, siguiendo las deducciones bíblico-teológicas de Y. Congar, funda el purgatorio en el descenso de Jesús a los infiernos: el infierno es vaciado y se abre la posibilidad de un encuentro de los «muertos» con Jesús. En esta concepción, el purgatorio sería una dimensión del juicio: la del encuentro del pecador con Jesús, donde el juicio ya no es proferido por la cólera divina, sino por un Jesús solidario con todos los pecadores[14].

Si los testimonios aducidos por la tradición teológica no nos permiten afirmar la revelación de un *acontecimiento* de purificación respecto de los muertos, sin embargo, en el judaísmo contemporáneo de Jesús y también en el Nuevo Testamento, sí hallamos la idea de que la consumación final del hombre implica una *purificación* que debe ser experimentada realmente (por tanto, no consiste en una sentencia absolutoria meramente extrínseca).

b) Observaciones histórico-teológicas.

Cuando por primera vez en la tradición teológica se reflexiona sobre esa purificación (Orígenes, *Contra Celso* 5,15; *In Luc. Hom.* 24), se menciona expresamente 1 Cor 3,12-15; sin embargo, aquí únicamente se habla de purificación y no de su proceso de cumplimiento; el fuego de la destrucción final del mundo y la salvación de quienes se libren de él representan de forma figurada el juicio de purificación individual y el universal. En la teología oriental no se centra la atención en «intervalo» alguno de tiempo. No ocurre lo mismo en Occidente. Gregorio I considera claramente el «fuego purificador» (que incluye un evidente carácter penal) como algo que se extiende temporalmente entre el juicio individual y el universal (*Diálogos* 4,25). En el siglo XI, este *suceso* de purificación es denominado sencillamente *purgatorio*. Con Inocencio IV, en 1254, este término es incorporado al vocabulario del magisterio eclesiástico. La posterior evolución de la doctrina del purgatorio se

[12] J. Gnilka: LThK IV, 50.
[13] Testimonios, *ibíd.*, 51.
[14] PTA, 508; MS III 738s (con bibliografía).

apoya en la distinción teológica entre pecado y pena del pecado, junto con la convicción de que no todas las consecuencias de una culpa desaparecen con el perdón de la misma. En la mentalidad del siglo XIII no había dificultad en admitir la vida de las «almas» después de la muerte, ni en considerar que si éstas (en el momento de la muerte) sólo tenían faltas leves, tuvieran que ser purificados por el fuego en un *locus purgationis*, citando a 1 Cor 3,13 y 15 (DS 838; brevemente el segundo Concilio de Lyon, de 1274: DS 857; de forma semejante, Clemente VI, quien en 1351 habla también de un «descendere ad purgatorium»: DS 1066s). En el folklore religioso y la historia cristiana del arte y de la literatura hallamos numerosas representaciones fantásticas del purgatorio, las cuales, si bien nacen en el pueblo, están en parte influidas por el lenguaje metafórico del magisterio y llegan hasta nosotros, distrayendo de la atención al más acá y a sus tareas.

En los diálogos que las Iglesias orientales y occidentales celebraron con vistas a su reunificación, el purgatorio llegó a ser un punto conflictivo entre los griegos y los latinos, dado que los griegos admitían un perfeccionamiento (un castigo purificador) entre la muerte individual y el juicio universal (segundo Concilio de Lyon: DS 857; Concilio de Florencia: DS 1304), pero sólo aceptaban la existencia del «fuego» respecto del juicio universal. Ambas partes coincidían en aceptar el sentido de la intercesión por los difuntos, repetidamente atestiguada por el magisterio católico siguiendo a la Iglesia antigua.

No cabe duda de que en el tiempo de la Reforma era necesario purificar la doctrina católica del purgatorio de la utilización masiva de elementos imaginarios y supersticiosos. Con todo, el ataque de los reformadores perjudicó sus verdaderas intenciones a causa de sus exageraciones (las almas del purgatorio pecan constantemente; más que la plegaria de los vivos les habrían ayudado las propias obras de satisfacción: DS 1489ss); en definitiva, las Iglesias de la Reforma acabaron por abandonar la doctrina del purgatorio, apoyándose en el argumento de que tal doctrina contradice a la del perdón de la culpa por pura gracia. El Concilio de Trento estableció la distinción entre culpa y pena por el pecado (la purificación sólo puede referirse a esta última (DS 1580); subraya igualmente el sentido de la intercesión de la Iglesia por los difuntos, pero es sumamente cauto en lo tocante a definiciones dogmáticas sobre el purgatorio: el purgatorio existe y la Iglesia puede ayudar con su intercesión a quienes se encuentran en él (DS 1820; pero también se dice que es preciso combatir la superstición). Esta doctrina es frecuentemente repetida por el magisterio después de Trento, pero sin ser ampliada o precisada en sus contenidos[15]. Un punto de vista que debe ser tenido en cuenta en la reflexión sobre la «idea» de purificación es que, según la doctrina oficial sobre la fe, con la muerte termina el tiempo de las decisiones libres que el hombre puede realizar en virtud

[15] Cf. LThK IV, 51s y los manuales de teología dogmática.

de la gracia de Dios, es decir, el tiempo de «merecer» (DS 1000ss, 1304ss, 1488).

Desde el Tridentino hasta nuestros días, los teólogos se entregaron a extrañas controversias sobre la localización del purgatorio, la duración y la magnitud de la pena, los sufrimientos sensoriales, etc.; en nuestros días, tales problemas ya no preocupan a nadie.

c) Observaciones sistemáticas.

De acuerdo con la teoría de K. Rahner sobre las dolorosas consecuencias de la culpa, se podría pensar que la consumación del hombre es al mismo tiempo fruto de la acción gratuita de Dios y un complejo proceso temporal por parte del hombre, de modo que la pena no constituye un castigo impuesto, sino un sufrimiento proporcionado a la decisión errónea adoptada por el hombre, de la que dimanan tales consecuencias. Podría pensarse también que si bien en la muerte no es posible ya una nueva decisión fundamental por lo que respecta a la relación con Dios, el proceso de integración de la compleja realidad humana en lo más hondo de esa decisión fundamental se prolonga después de la muerte en el llamado estado intermedio. Teniendo en cuenta la posibilidad de una comunicación verdaderamente amorosa de todos en Jesucristo, es claro que ese proceso puede ser corroborado mediante la intercesión de los demás. Pero la teología no puede tener la misión de informarnos sobre la «duración» de ese proceso de integración. Aunque sí podemos comprender que el acontecimiento de la purificación, de acuerdo con los antiguos teólogos griegos y con H. U. von Balthasar, consista en la confrontación del hombre y del resultado de sus propias acciones con el amor de Dios en Jesucristo y con las exigencias que tal amor implica para el hombre. La llamada hipótesis de la decisión defiende una concepción similar del purgatorio, puesto que para ella el encuentro con Jesucristo en la muerte constituye un elemento fundamental[16]. Por lo demás, se encuentra en contradicción con el común

[16] La «hipótesis de la decisión», tal como ha sido formulada en nuestro siglo, se remonta a P. Glorieux (1930), quien a su vez recurre a la antigua «teoría de la iluminación» (una posibilidad excepcional ofrecida a los niños que mueren sin el bautismo). En sus dimensiones filosóficas e históricas fue desarrollada por L. Boros, especialmente en *El hombre y su última opción* (Madrid ^{3}1972); *Erlöstes Dasein* (Maguncia ^{3}1965) 89-108; *Aus der Hoffnung leben* (Olten 1968) 23-30; *¿Tiene sentido la vida?:* «Concilium» 60 (1970) 7-16. La tesis de Boros afirma fundamentalmente que la muerte es el primer acto personal del hombre y, por tanto, la realidad por la que nos hacemos conscientes, por la que llegamos a la libertad, al encuentro con Dios y a la decisión sobre la vida eterna (*Mysterium mortis*, 75). En consecuencia, el purgatorio ha de ser considerado como un acontecimiento momentáneo, como la cualidad e intensidad de la decisión que se realiza en la muerte (*ibíd.*, 97s). La tesis fue aceptada por M. Schmaus, A. Winklhofer, H. E. Hengstenberg y P. Schoonenberg. Fue injustamente atribuida a K. Rahner por P. Schoonenberg, en H. H. Berger y otros, *Leben nach dem Tode* (Colonia 1972) 63-104; A. Spindeler: ThGl 56 (1966) 144.159; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (Munich 1968) 120-133; E. Jüngel, *Tod* (Stuttgar 1971) 17; K. H. Bloching, *Tod* (Maguncia 1973) 102; G. Greshake: «Conci-

sentir de los teólogos y con las enseñanzas del magisterio eclesiástico, dado que, después de la muerte, el encuentro con Cristo y la purificación no puedan ser considerados como acciones y decisiones de un hombre cuyo «tiempo» ha terminado con la muerte.

El magisterio eclesiástico recomienda expresamente que se evite la curiosidad teológica y religiosa respecto del purgatorio (DS 1820). Incluso quien toma en serio la posibilidad de «revelaciones» privadas, de visiones, etc., no puede olvidar que los sujetos de tales «impresiones» son individuos decisivamente influidos por un nivel religioso-teológico muy determinado y por una determinada mentalidad. Por consiguiente, estos fenómenos son más ilustrativos del estado anímico de un determinado sujeto que de la naturaleza «extraterrena» de las realidades contempladas.

Como doctrina de la purificación de un hombre de las penosas consecuencias de su culpa, las enseñanzas sobre el purgatorio hallan su lugar apropiado como apéndice del tratado sobre el sacramento de la penitencia. También podríamos incluir el tema en el contexto de la justificación, donde se habla también de las maravillas de la gracia divina que no abandona al hombre después de la muerte, sino que lo transforma en un nuevo ser, en alguien que, en Dios, entra para siempre en una comunión universal.

HERBERT VORGRIMLER

lium» 94 (1974) 76-94, etc. Greshake llega incluso a juntar citas de Rahner con otras de Boros en *Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit* (Friburgo 1975) 121ss. De hecho, K. Rahner no ha defendido jamás la «hipótesis de la decisión», ni interpreta la muerte como algo puntual, sino «únicamente» como conclusión del proceso de consumación, que se desarrolla a lo largo de toda la vida; consecuentemente ha protestado de la irresponsable atribución de tal hipótesis a su pensamiento: *Wagnis des Christen* (Friburgo ^{2}1974) 116; *Schriften zur Theologie* XII, 41 nota 2 («El autor no ha defendido nunca esta hipótesis»), 444 nota 6. La hipótesis de la decisión conduce en definitiva a una desvalorización de esta vida y, por tanto, a una religión como opio del pueblo. Ella no admite la posibilidad de decisiones éticas de valor definitivo antes de la muerte; cf. B. Schüller, *Todsünde - Sünde zum Tod? Bedenken zur Theologie der Entscheidung:* «Theologie und Philosophie» 42 (1967) 321-340.

BIBLIOGRAFIA

I. *Tratados generales sobre la penitencia*

Anciaux P., *Das Sakrament der Buße* (Maguncia 1961).

Auer J., *Das Sakrament der Buße. Kleine Katholische Dogmatik* VII (Ratisbona 1972) 115-187.

Bertsch L. (ed.), *Buße und Beichte. Theologische und seelsorgliche Uberlegungen* (Francfort 1967).

— *Buße und Bußsakrament in der heutigen Kirche* (Maguncia 1970).

Bommer J./Rast T., *Beichtprobleme heute* (Wurzburgo 1968).

Bommer, J., *Befreiung von Schuld* (Zurich 1976).

— *Dienst der Versohnung*, ed. por Theologische Fakultat Trier (Trier 1974).

Eder P., *Suhne. Eine theologische Untersuchung* (Friburgo 1962).

Exeler, A., *Umkehr und Versohnung*, en A. Exeler, *Die neue Gemeinde* (Maguncia 1967) 80-109.

Exeler A., *Zum Thema Buße und Bußfeier* (Stuttgart 1971).

Feifel E. (ed.), *Buße - Bußsakrament - Bußpraxis* (Munich 1975).

Fernández D., *Nuevas perspectivas sobre el sacramento de la penitencia* (Valencia 1971).

Finkenzeller J./Griesl G., *Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?* (Munich 1971).

Fitzsimons J. (ed.), *Penance, Virtue and Sacrement* (Londres 1969).

Flórez García G., *La reconciliación con Dios* (Madrid 1971).

Freiburger W., *Repent and Believe: the Celebration of the Sacrement of Penance* (Notre Dame/USA 1972).

Galtier P., *Aux origines du Sacrement de Pénitence* (Roma 1951).

— *De paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus* (Roma, ed. nova 1957).

Grothues D., *Schuld und Vergebung. Zeitgemaße Uberlegungen zu Buße und Beichte* (Munich 1972).

Häring B., *Die große Versohnung. Neue Perspektiven des Bußsakraments* (Salzburgo 1970).

Hausammann S., *Buße als Umkehr und Erneuerung von Mensch und Gesellschaft* (Zurich 1975).

Heggen F., *Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte* (Friburgo ^{2}1967).

Lercaro J. Card., *La penitenza - reconciliazione con Dio e con la Chiesa* (Milán 1968).

Pesch O. H., *Buße konkret - heute* (Zurich 1974).

Rahner K., *Bußdisziplin*, en LThK II (1958) 805-815.

— *Bußsakrament*, en LThK II (1958) 826-838.

Ramos Regidor I., *Il sacramento della penitenza Riflessione theologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II* (Turín 1970).

Rast T., *Von der Beichte zum Sakrament der Buße* (Dusseldorf 1964).

Reckinger F., *Wird man morgen wieder beichten?* (Kevelaer 1974).

Rondet H., *Pourquoi se confesser* (París 1971).

El sacramento de la penitencia. XXX Semana Española de Teología (Madrid 1972).

Solle D., *Das Recht ein anderer zu werden* (Neuwied 1971).
Sottocornola F., *La celebrazione de la penitenza nella communità cristiana* (Brescia 1969).
— *I nuovi riti della penitenza* (Bolonia 1974).
Suttner E. C. (ed.), *Buße und Beichte* (Batisbona 1972).
Vorgrimler H., *Das Sakrament der Buße*, en H. Fries (ed.), *Wort und Sakrament* (Munich 1966) 179-198.
Wetter F., *Buße, Sakrament, christliches Leben* (Meitingen 1974).
Winklhofer A., *Buße und Sundenvergebung* (Francfort 1968).
Ziegenaus A., *Umkehr - Versohnung - Friede* (Friburgo 1975).

II. *El pecado y el perdón de los pecados según la Biblia*

Becker J., *Das Heil Gottes Heils-und Sundenbegriffe in der Qumransekte und im Neuen Testament* (Gotinga 1964).
Doskocil W., *Der Bann in der Urkirche* (Munich 1958).
Knierim R., *Die Hauptbegriffe fur Sunde im Alten Testament* (Gutersloh 1965).
Lipinski E., *La liturgie pénitentielle dans la Bible* (París 1969).
Meurer S., *Das Recht im Dienst der Versohnung und des Friedens* (Zurich 1972).
Strobel A., *Erkenntnis und Bekenntnis der Sunde in neutestamentlicher Zeit* (Stuttgart 1968).
Thyen H., *Studien zur Sundenvergeung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und judischen Voraussetzungen* (Gotinga 1970).

III. *Investigaciones interdisciplinares sobre la culpa y el pecado*

Altner G./Anders G., *Die Sunde - Das Bose - Die Schuld aus theologischer, arztlicher und soziologischer Sicht* (Stuttgart 1971).
Benda C. E., *Gewissen und Schuld. Die Psychiatrische, religiose und politische Interpretation des Schuldig-Seins* (Stuttgart 1970).
Blank J., *Der Mensch am Ende der Moral* (Dusseldorf 1971).
Bommer J./Condrau G., *Schuld und Suhne* (Zurich 1970).
Brocher T., *Schuld und Trauer Zur Psychoanalyse der Beichte* (Dusseldorf 1971).
Gauly H., *Wissen um Schuld. Die Bedeutung der nachtridentinischen Lehre uber die subjektiven Bedingungen der Todsunde fur die Pastoraltheologie* (Maguncia 1972).
Goetschi R., *Der Mensch und seine Schuld* (Zurich 1976).
Gruber W., *Wer ist ein Sunder?* (Graz 1970).
Haring B., *Sunde im Zeitalter der Sakularisation* (Graz 1974).
Harsch H., *Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie* (Heidelberg 1965)
Korff W., *Norm und Sittlichkeit* (Maguncia 1973).
Lauer W., *Schuld-das komplexe Phanomen* (Kevelaer 1972).
Meyer A. M., *Das peccatum mortale ex toto genere suo Entstehung und Interpretation des Begriffs* (Ratisbona 1966).
Monden L., *Sunde, Freiheit und Gewissen* (Salzburgo 1968)

Oraison M., *Was ist Sunde?* (Francfort 1968).
Ricœur P., *Phanomenologie der Schuld,* 2 vols. (Friburgo 1971).
Roper A., *Objektive und subjektive Moral* (Friburgo 1971).
Scheffczyk L., *Wirklichkeit und Geheimnis der Sunde* (Ausburgo 1970).
Schlederer F., *Schuld, Reue und Krankheit. Analyse und Deutung aus dem Denken S. Freuds* (Munich 1970).
Scholz F., *Schuld-Sunde-Fehlhaltung* (Ausburgo 1971).
Tournier P., *Echtes und falsches Schuldgefuhl* (Friburgo 1967).
Wagener C., *Das Geheimnis der Bosheit* (Marburgo 1970).
Zauner W./Erharter H., *Freiheit-Schuld-Vergebung* (Viena 1972).

IV. *El pecado en la historia de la teologia*

Adam K., *Die kirchliche Sundenvergebung nach dem hl Augustin* (Paderborn 1917).
Anciaux P., *La théologie du sacrement de pénitence au XII^e siècle* (Lovaina 1949).
Balen T. van, *Das Sakrament der Beichte am Anfang des 13 Jahrhunderts = «Studia moralia» 6* (Roma 1968).
Berti C. M., *Preghiera eucaristica penitenziale nella luce biblica e patristica* (Roma 1971).
Braeckmans L., *Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente* (Gembloux 1971).
Campenhausen H. von, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga ²1963).
Dassmann E., *Sundenvergebung durch Taufe, Buße und Martyrerfurbitte in den Zeugnissen fruhchristlicher Frommigkeit und Kunst* (Munster 1973).
d'Ercole G., *Penitenza canonico-sacramentale dalle origini alla pace costantina* (Roma 1963).
Funke F., *Christliche Existenz zwischen Sunde und Rechtfertigung* (Maguncia 1969).
Grotz J., *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicanischen Kirche* (Friburgo 1955).
Hein K., *Eucharist and excommunication A study in early christian doctrine and discipline* (Berna 1973).
Hodl L., *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlusselgewalt* (Munster 1960).
Jungmann J. A., *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Innsbruck 1932).
Karpp H., *Die Buße Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens* (Zurich 1969).
Krautwig N., *Die Grundlagen der Bußlehre des J. Duns Skotus* (Friburgo 1938).
Lentzen-Deis W., *Buße als Bekenntnisvollzug* (Friburgo 1969).
Ludwig J., *Die Primatworte Mt 16,18 19 in der altkirchlichen Exegese* (Munster 1952).

Madey J./Vavanikunnel G., *Taufe, Firmung und Buße in den Kirchen des ostsyrischen Ritenkreises* (Zurich 1971).
Poschmann B., *Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte* (Bonn 1948).
— *Buße und Letzte Olung* =HDG IV,3 (Friburgo 1951).
Rahner K., *Schriften zur Theologie* XI (Zurich 1973).
Roth E., *Die Privatbeichte und Schlusselgewalt in der Theologie der Reformatoren* (Gutesloh 1952).
Schwarz R., *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie* (Berlín 1968).
Seybold, M., *Sozialtheologische Aspekte der Sunde bei Augustinus* (Ratisbona 1963).
Simonis W., *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (Francfort 1970).
Stadel K., *Buße in Aufklarung und Gegenwart* (Paderborn 1974).
Teichtweier G., *Die Sundenlehre des Origenes* (Ratisbona 1958).
Vogel C., Le *Pécheur et la Pénitence dans l'Eglise ancienne* (París 1966).
— *Le Pécheur et la Pénitence dans l'Eglise médiévale* (París 1968).
— *Lè Pécheur et la Pénitence au Moyen-Age* (París 1969).
Vogt H. J., *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (Bonn 1968).
Xiberta B., *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia* (Roma 1922).

CAPITULO V

LA MUERTE DEL CRISTIANO

Observaciones preliminares

1. De acuerdo con el plan global de esta dogmática, el volumen V comienza describiendo el camino del hombre redimido en el tiempo intermedio, para tratar en una segunda parte el tema de la escatología, el tratado sobre la consumación de la historia de la salvación. En la primera parte de este capítulo consideraremos el tema de la muerte cristiana en dos secciones: la primera se refiere al sentido cristiano de la muerte considerada como un proceso; la segunda, a la teología de la muerte. Estas dos secciones concernientes al morir cristiano son preliminares a la escatología, aun cuando se relacionan con ella. Esto significa, por una parte, que la reflexión teológica debe hacer referencia también a los fenómenos de la vida humana que no pertenecen propiamente al modo de ser definitivo de un hombre que ha alcanzado su consumación, sino que se sitúan «a este lado» de la historia y en el ámbito de una libertad aún no cumplida, por lo que pueden ser percibidos fundamentalmente de la misma forma en que la experiencia humana, iluminada por la revelación, hace referencia a otros momentos de la vida humana y de su historia de libertad. Por otra parte, y pese a toda nuestra experiencia de la muerte, sólo se puede hablar adecuadamente del morir cristiano en cuanto acontecimiento de la muerte y del comienzo de la vida eterna, si consideramos la propia muerte en cuanto tal y el estado permanente de consumación escatológica que ella implica. Por eso, la experiencia del morir sólo podrá vivirse y entenderse cristianamente desde el conocimiento que nos da la fe de lo que significan la muerte y la consumación definitiva.

La referencia mutua de estos dos elementos del morir cristiano y los principios hermenéuticos que de esa relación recíproca se deducen, habrán de tratarse al comienzo de la escatología propiamente dicha, no siendo aún un tema expreso de este capítulo. Por eso, sólo hablaremos aquí de la muerte como inicio de la consumación en la medida en que es imprescindible para comprender el morir cristiano. El tema mismo nos impone enunciar los elementos esenciales de la muerte cristiana que suelen tratarse en las *dogmáticas*. Ello no entraña dificultades especiales si al hacer estas afirmaciones tenemos en cuenta tanto la escatología general como la individual. Con todo, el tema que aquí nos toca tratar es el morir cristiano. En este sentido, pueden y deben ser tratados algunos temas concretos que no entrarían normalmente en una consideración dogmática de la muerte.

2. Por diversas razones objetivas y también por el uso tradicional, el tema *morir y muerte* no suele ser expuesto en toda su amplitud en un solo lugar de la dogmática cristiana, aunque de suyo no resultaría imposible. En efecto, tiene sentido concebir una doctrina de la fe cristiana como «antropología» histórico-salvífica, en el más amplio sentido de ese nombre, con lo que quizá se pudiera concentrar en un solo lugar toda la temática de la muerte. De todos modos, en otros pasajes de esta *dogmática* se hallan afirmaciones importantes sobre el morir y sobre la muerte que aquí habremos de dar por supuestas y que, por consiguiente, no podremos retomar en toda su amplitud y profundidad. Remitamos sobre todo el tratado sobre el hombre como pecador y al tratado sobre la cruz de Cristo, su agonía, su muerte, su descenso al mundo inferior. Especialmente en estos dos tratados se dicen cosas decisivas sobre el morir y la muerte, que sólo adquieren su dimensión cristiana cuando son comprendidos y vividos como manifestación del pecado del mundo, de la índole pecadora del propio cristiano, y como participación en la muerte redentora de Cristo. Esto implica, por una parte, que no podemos prescindir enteramente de cuanto se ha dicho en ambos tratados, y por otra, que sólo podemos asumirlo aquí en una cierta abstracción formal, remitiendo para su contenido pleno a los tratados respectivos.

De todos modos, trataremos algunos aspectos del tema *morir y muerte* que también hubiesen cabido perfectamente en otros lugares de la dogmática. En el fondo no hay elemento alguno de una antropología cristiana que, para ser comprendido en sentido realmente cristiano, no haya de ser confrontado con la doctrina cristiana de la muerte, prescindiendo de si esto se ha hecho o no en la teología tradicional. Toda la existencia humana está orientada a la muerte, y este momento decisivo debe formar parte de todo tratado acerca de un determinado aspecto de la existencia humana: de una teología del espíritu y del conocimiento, de una teología de la libertad, de la relación humana y del amor, de una descripción cristiana de las manifestaciones fundamentales de la existencia (angustia, esperanza, alegría, desesperación, confianza, etc.), puesto que ese «ser para la muerte» afecta a toda la vida humana y le comunica su problematicidad, su apertura al misterio y su seriedad última. Naturalmente esta presencia —en cierto modo trascendental— de la muerte en el conjunto de la vida humana, la antropología entera como teología de la muerte, sólo podrá ser expuesta aquí de modo fragmentario y realizando una selección quizás un tanto arbitraria. De otro modo tendríamos que repetir aquí la dogmática entera.

SECCION PRIMERA

PROLIXITAS MORTIS

1. *Opción fundamental y muerte clínica*

Al tratar en este capítulo quinto del morir cristiano, sería equivocado comenzar considerando el morir en el sentido corriente, es decir, partiendo de los procesos biológicos y clínicos que preceden inmediatamente a la muerte y al estado de muerte. El morir específicamente cristiano, en cuanto no constituye un simple sufrimiento pasivo, sino un acto cristiano de libertad, no puede ciertamente situarse en las últimas horas de una persona. Aunque el hombre cristiano en ocasiones no sea ya capaz del acto de morir, no se puede prescindir de tal acto (aunque a veces haya que considerarlo en forma extremadamente «anónima» e irrefleja, según las posibilidades de libertad de que una persona disponga en su vida). Por eso, el morir debe ser considerado como un proceso que se realiza a lo largo de la vida entera, aunque con diversa intensidad y con una siempre nueva manifestación de la libertad originaria, que acepta la muerte o bien protesta contra ella. Esta *prolixitas mortis* (como dice Gregorio Magno) ha de ser tenida en cuenta. A este respecto es preciso prevenir contra un malentendido: a la muerte, en cuanto suceso que acaece sólo al final de la vida biológica, no se le deberían atribuir peculiaridades (sobre ello volveremos más adelante) que normalmente no se reconocen a otros momentos de la vida humana.

En el instante de la muerte (¿inmediamente antes, en ella o «después»?) puede ocurrir cuanto queramos pensar o imaginar, como nos sugieren los testimonios que nos han transmitido quienes alguna vez se hallaron más o menos en la agonía y han salido de ella. Pero atribuir fundamentalmente al momento de la muerte clínica un significado teológico que no puede concernir a ningún otro instante de la vida, afirmar que en el instante de la muerte clínica acaece ese acto auténtico y total de libertad por el que el hombre dispone enteramente de su existencia a favor o en contra de Dios, y que esto acaece en ese momento y sólo en él, porque allí se da la situación única que ofrece posibilidad para ello, es una afirmación poco probable desde el punto de vista de la psicología empírica y la biología[1] y sólo puede sostenerse recurriendo a concep-

[1] La investigación médica y psicológica de moribundos y de personas que han sido «salvadas» tras un «paro cardíaco», puede ofrecernos interesantes resultados. Cabría esperar que en muchos casos de muerte lenta puede darse una fase en la que, por la propia situación física, el hombre consigue con facilidad aceptar su destino de muerte; así, incluso en casos de muerte clínica, sería posible ese acto fundamental de la historia de la libertad humana. Esto en nada modifica el hecho de que tras una muerte real no existe

ciones de tipo mitológico. Además, desde un punto de vista teológico, tal afirmación no es probable ni necesaria.

Aunque de suyo podemos pensar que la disposición total y libre de la propia existencia ante Dios, por él o contra él, debe concretarse en algún momento determinado, nunca o muy raras veces nos será posible constatar cuáles han sido esos momentos en nuestra vida. (Esto quizá sea posible en el fenómeno místico de la «confirmación en gracia», tradicionalmente admitido en teología mística, aunque caben muchas reservas a este respecto, debido a una historia de la libertad humana que mientras existe siempre estará amenazada.) En todo caso, si se dan tales momentos, no tendrían por qué coincidir necesariamente con el instante de la muerte clínica, pues —como ya se ha dicho— ello es sumamente improbable, y no es en absoluto necesario desde el punto de vista teológico. Tampoco lo es cuando, desde cierto optimismo soteriológico (y ésta es, sin duda, la oculta motivación de esa falsa hipótesis), se piensa que todos o la mayor parte de los hombres son salvados contra las apariencias reales de su vida pecadora. Por una parte, aunque rechacemos la afirmación general, no podemos excluir que en algunos casos se dé una coincidencia temporal más o menos precisa entre la definitiva opción fundamental por Dios y la muerte clínica; y por otra parte, se pueden admitir diversas formas, explícitas o implícitas, de opción fundamental en el transcurso de la vida. Para comprender esta posibilidad de que la libertad se decida de modo total en pro o en contra de Dios, sin que ello tenga que ocurrir en el misterioso momento final (como, por ejemplo, Boros parece pensar), es preciso asumir seriamente la *prolixitas mortis* dentro de la misma vida, lo que significa que, a lo largo de toda la vida, se da una confrontación permanente e ineludible, aunque irrefleja, de la libertad con la muerte.

2. *Experiencias premonitorias de la muerte*

Aquí no intentamos ofrecer todavía, partiendo de la esencia de la libertad, la fundamentación ontológico-existencial y teológica de esa *prolixitas mortis* que acompaña toda nuestra vida. Lo dejamos para el punto segundo de la sección segunda de este capítulo. Nos limitaremos

retorno a este mundo (debido a la misma naturaleza de la muerte como fin definitivo de la historia de la libertad), y de que todos los relatos en torno al morir son relatos sobre experiencias *previas* a la muerte, sin que exista garantía alguna de que lo que algunas veces acontece suceda siempre. No podemos tratar aquí la cuestión de si ha habido quienes, una vez muertos, han retornado a esta vida terrena por una auténtica «resurrección» (Lázaro, etc.). Habría que aclarar muchas cuestiones previas que aquí estarían fuera de lugar. Ciertamente, tales resucitados no son muertos en el sentido teológico de la muerte como consumación definitiva de la opción de la vida personal. Tampoco podemos aclarar aquí el significado de *ese* no estar muerto, ni siquiera en el supuesto de que las narraciones sobre resucitados en la Escritura y en la vida de los santos reclamen validez histórica.

a unas sencillas alusiones a diferentes experiencias que preanuncian la muerte en sus más diversos aspectos.

a) Se da ya una cierta experiencia de la muerte cuando nos vemos afectados por un dolor o enfermedad que superan el marco de lo propiamente cotidiano. La estructura trascendental del hombre, que en todos sus actos espirituales de conocimiento, de libertad, de creatividad, y en todos los demás actos espirituales y personales se orienta a un determinado objeto categorial y al mismo tiempo lo supera, aunque muchas veces de modo atemático, provoca una creciente experiencia de la finitud del mundo, del que forma parte, y también de sí mismo, dando así lugar al «desengaño». Tal desengaño constituye un rasgo fundamental de la existencia, que, ya en el Antiguo Testamento, el Qohélet describe de modo radical. Nos hallamos, pues, ante una experiencia de la muerte, en la que se sumergen todas las «decepcionantes» realidades de la vida, llegando de este modo a experimentar la radicalidad de nuestra propia finitud. Se trata de una experiencia del morir interior que no constituye un fenómeno aislado en nuestra vida, sino una característica fundamental y dominante, se acepte o no con libertad y decisión.

b) Esa característica fundamental aflora como aviso y preanuncio de la muerte siempre que experimentamos el dolor, el fracaso, todo lo que el sentido común suele percibir como «*lo que no debería ser*». Todo esto, que no podemos describir aquí en sus múltiples aspectos concretos, es un morir parcial, independientemente del comportamiento que asuma la persona. Algo importante se desvanece cuando lo que consideramos posible, realizable y deseable nos es arrebatado. De aquí que, ante el dolor del mundo, la teodicea, posible únicamente mediante la esperanza de la fe, sea un componente de la teodicea de la muerte, y viceversa. En este contexto no se debe alimentar la ilusión de que, recurriendo al valor y la ecuanimidad, todas esas experiencias decepcionantes podrían ser transformadas de suerte que constituyeran un medio de lograr la «madurez» y felicidad de la persona, lo cual permitiría constatar el éxito de una superación «heroica» de la muerte. Por eso no hay que desarrollar aquí (de nuevo) una teodicea de la muerte que se realiza tan sólo en una entrega incondicional a la inescrutable voluntad de Dios, en una esperanza que en último término sólo se apoya en sí misma; esa teodicea no sería sino el asentimiento de fe, esperanza y amor a la incomprensibilidad de Dios de cara a la muerte, ante la cual, el sentido de estas actitudes cristianas fundamentales se revela en toda su radicalidad. Lo mismo vale también de la *prolixistas mortis* que aparece en todo tipo de sufrimiento, tanto en la vida individual como en la social.

c) Ese apremio de la muerte se pone más de manifiesto en la auténtica enfermedad grave; ella supone ya, de forma inmediatamente perceptible, un peligro de muerte biológica. Por eso, también en el Antiguo Testamento, la muerte por enfermedad, a diferencia de la suave extinción de la vida en edad avanzada, era considerada como especialmente dura y problemática, y el ser librado de la enfermedad, como un

favor especial de Dios. Incluso prescindiendo de todos los conocimientos actuales de la medicina psicosomática, la enfermedad es caracterizada como un fenómeno humano global, y no sólo como una mera perturbación de la dimensión biológica del hombre, por el mero hecho de que, de acuerdo con nuestra experiencia cotidiana (aunque no claramente verificable en cada caso concreto), supone también un riesgo o una disminución de la subjetividad espiritual y libre del hombre, disminuye o quita al hombre la posibilidad de reaccionar contra ella, siendo así la propia impotencia del sujeto un componente de la enfermedad misma, en un sentido realmente humano, y no meramente biológico. Por eso, y no como mera perturbación biológica, la enfermedad apunta y conduce realmente hacia ese punto final de la vida, la muerte, en el cual el hombre como totalidad es despojado de sí mismo y de su soberanía. La simple experiencia de una enfermedad que debilita un poco más al hombre, muestra suficientemente que la muerte humana no debe identificarse sin más con la muerte clínica en sentido científico y con sus causas inmediatas. Las distintas características de una enfermedad la configuran como *prolixitas mortis* en un sentido especial: la imposibilidad de preverla y controlarla completamente, el desamparo que ocasiona, el peculiar distanciamiento de la sociedad que produce, la soledad y la disminución de las posibilidades de comunicación, el debilitamiento de la capacidad de disponer de sí mismo activamente, la dificultad permanente de comprender su «sentido» y sus causas en el contexto global de la vida humana, el peso que supone para quienes rodean al enfermo, la marginación de nuestra sociedad de consumo, la experiencia de la inutilidad del enfermo para con los demás, la imposibilidad de integrar coherentemente la enfermedad en un proyecto de vida; éstas y muchas otras características hacen de la enfermedad un signo precursor de la muerte.

3. *Memento mori*

Esta presencia «axiológica» de la muerte a lo largo de toda la vida ha hecho que la sabiduría cristiana tuviera constantemente presente el *memento mori*. En la medida en que el morir y la muerte no constituyen un mero suceso, sufrido pasivamente al final de la vida, sino también un acto activo del hombre, como expondremos con más detalle en la sección segunda, y en la medida en que, como ya se ha dicho, ese acto no puede reducirse al simple instante de irrupción de la muerte en sentido clínico, la perspectiva del morir no puede ser para un cristiano algo que «por ahora» no le atañe, algo que se podría permitir alejar de sí. El cristiano tiene que vivir con la muerte. Ello sucede, ante todo y fundamentalmente, mediante los actos de libertad por los que el hombre asume serenamente la finitud de su mundo y la propia con la esperanza en lo incomprensible, renunciando así a la pretensión de dar un carácter absoluto a cualquier experiencia inmediata de la realidad; ello sucede tam-

bién cuando el hombre ante la cuestión, imposible de responder, de su identidad última y su relación con Dios, se entrega al mismo Dios como pecador y (en esperanza) justificado. Esta «entrega» última es también anticipación de esa «noche en que ya nadie puede actuar».

Además de estas expresiones fundamentales, aunque atemáticas, del *memento mori*, se da también en la vida cristiana y eclesial un recuerdo expreso de la muerte. Estas formas de meditación sobre la muerte, de prepararse expresamente para ella, de ordenar la vida en la perspectiva de la muerte, etc., no necesitan ser descritas aquí con más detalle. Pese a su carácter derivado tienen gran importancia debido a que, por su misma naturaleza, el hombre no puede prescindir de la expresión explícita y el ejercicio de las disposiciones fundamentales de la existencia, aunque pueda hacerlo tanto en sentido positivo como en sentido negativo. La importancia de tales actos reflejos consiste en que garantizan al hombre, mediante el recurso de la libertad originaria, una verdadera y radical aceptación de esas disposiciones fundamentales.

Naturalmente el hombre está obligado a ello en la medida de sus posibilidades.

4. *Formas de morir*

La historia de la vida cristiana, lo mismo que la historia de la vida humana en general conoce distintas formas de morir. Muchas veces el talante y las costumbres de los pueblos presentan a sus miembros una determinada forma de morir como el modelo correcto y deseable, al menos en circunstancias «normales». También en la cristiandad existen estos «modelos» de muerte, aunque no siempre hayan sido los mismos. Se esperaba que, en especial, ciertas figuras preeminentes de la Iglesia tuvieran una muerte que pusiera de manifiesto una vez más su ejemplaridad, su responsabilidad para con los demás, su fe cristiana. A diferencia de antaño, en que un cristiano moría rodeado de su familia, se despedía de ellos, les bendecía, daba las últimas advertencias, encarecía la ortodoxia de su fe y esperanza cristianas, etc., hoy las formas de morir se han empobrecido con la marginación de los enfermos en la impersonalidad de los hospitales públicos. Esto es ciertamente lamentable, y no hay por qué aceptarlo sin más como inevitable; pero es también una manifestación inevitable de la «carencia de estilo», es decir, de la ausencia de formas propias de la muerte y, por tanto, del morir.

No precisamos exponer aquí en sus pormenores los diversos modelos de muerte cristiana que se han ido sucediendo a lo largo de la historia. Los cambios y la evolución de las situaciones concretas de muerte que han configurado esos modelos, forman parte también de la indisponibilidad radical propia de la muerte. Desde el punto de vista teológico, a diferencia de lo que acontece en la historia cultural (también eclesial) del morir, hay que añadir que el cristiano está obligado a una forma cristiano-eclesial de morir (sobre este punto se concretará más en la ter-

cera sección de este capítulo) en la medida en que, en circunstancias «normales», es decir, cuando ello es posible sin recurrir a medios extraordinarios, está «obligado» a un morir explícitamente cristiano, a recibir los «últimos sacramentos». Ese «deber», en que se concreta la disposición incondicional a aceptar la muerte, se da también, según la sensibilidad cristiana corriente, cuando se considera que el moribundo ha vivido en paz con Dios, que está justificado, en cuyo caso los «últimos sacramentos» no responden a la obligación de reconciliarse sacramentalmente con Dios y con la Iglesia. En la teología moral se analizará con más precisión el tipo de obligación que implica un «estilo eclesial de morir».

5. *El acontecimiento de la muerte*

La cuestión del acontecimiento de la muerte, es decir, los criterios para juzgar si una persona está ya muerta o, aunque en estado inconsciente, vive todavía, es de suyo un problema de la antropología natural empírica. Sin embargo, tiene consecuencias teológicas en la praxis eclesial, por ejemplo, para decidir si a un cristiano se le puede administrar todavía la unción de los enfermos. Al considerarse la muerte, en sentido teológico, como el final de la historia personal de la libertad, podemos decir que sobreviene cuando cesan de forma definitiva las funciones cerebrales, en que se basa la vida consciente, independientemente de que «pervivan» aún otros «órganos».

KARL RAHNER

SECCION SEGUNDA

EL MORIR, DESDE LA PERSPECTIVA DE LA MUERTE

1. *Declaraciones del magisterio*

Anticipamos aquí lo que el magisterio eclesiástico enseña sobre la muerte, ya que más tarde no podemos exponer toda la riqueza de la tradición cristiana acerca de la muerte, sino que únicamente, trataremos con una cierta abstración formal lo fundamental de la misma.

a) Lo primero que llama la atención en la doctrina del magisterio es que en ella no quedan suficientemente claros todos los aspectos de la muerte y, por tanto, del morir. Naturalmente se habla con frecuencia de la muerte de Jesús como el suceso salvífico decisivo, pero sin reflexionar con claridad sobre la auténtica esencia de esa muerte, ni sacar las consecuencias que de ella se siguen para la muerte del hombre en general. Además, la muerte aparece como consecuencia, como «castigo» del pecado original, sin que el magisterio exprese claramente su importancia salvífica positiva. Lo único que se subraya, más allá de este aspecto «hamartológico» de la muerte, es que «todos» los hombres tienen que «morir», y que, con la muerte, la historia espiritual y personal del hombre pasa, de modo inmediato, a ser presencia definitiva del sujeto y de su historia ante Dios, no siendo por tanto conciliable la idea de una transmigración de las almas, reencarnación, etc., con la concepción cristiana del hombre y de su muerte. Dadas esas lagunas en la doctrina magisterial sobre la muerte, es irrelevante el modo de ordenar estas afirmaciones un tanto amorfas. En la misma exposición de la doctrina se harán también algunas observaciones sobre su sentido y límites.

b) La muerte aparece como *pena del pecado original* (DS 146,222,231,372,1411s,1521,2617). No es necesario exponer detenidamente aquí esta doctrina, bastándonos con remitir al tratado sobre el pecado. El «pecado original», en comparación con la culpa personal grave, sólo puede llamarse «pecado» en un sentido analógico. Podríamos decir que es la situación histórica y universal de la libertad humana y un componente del «pecado del mundo». Naturalmente, en esta situación también hay que tener en cuenta la falta de gracia producida por la culpa; y el que esa falta se origine al principio de la historia, aunque ha sido superada por la redención de Cristo, nos permite considerar a la muerte como un castigo, también en un sentido analógico, un castigo que propiamente ha sido superado por la muerte de Cristo y transformado en un acontecimiento de suyo redentor. En los textos del magisterio eclesiástico sobre la muerte como pena del pecado no se destaca explícitamente la *relatividad* de la interpretación

«hamartológica» de la muerte (en cuanto ocasionada en «Adán»). De todos modos, hay que suponerla, teniendo en cuenta las afirmaciones de la Escritura y la tradición sobre el significado positivo de la muerte de Cristo (y de María) y sobre la muerte como morir con Cristo (cf. DS 72,485,3901).

Este «castigo» tampoco debe ser entendido como una reacción suplementaria, en cierto modo extrínseca, de Dios al pecado, sino como una consecuencia que se deriva de la naturaleza intrínseca de la misma culpa. El carácter penal de la muerte tampoco puede consistir en la terminación impuesta a la historia de la libertad humana *en cuanto* tal. La historia creatural de la libertad exige por su misma naturaleza, en cuanto unidad de libertad y condicionamiento, una consumación definitiva, que, en cuanto tal, también puede ser llamada «muerte», y que es previa a la distinción entre culpa e inocencia. Más tarde señalaremos cuál es exactamente el elemento que, en la historia concreta del hombre, convierte esta «muerte» en la muerte que, en el sentido tradicional de la doctrina del pecado original, se considera pena de pecado. Se verá entonces cómo puede conciliarse el carácter de la muerte, en cuanto pena del pecado, con la doctrina contra Bayo, etc. (DS 1955,1978,2617), de que la muerte es una característica «natural» del hombre.

c) En la muerte se manifiesta el *carácter definitivo de esa opción fundamental del hombre* que impregna su historia y le permite disponer de sí mismo ante Dios, mediante el mundo y la historia (DS 410,839,858,926,1002,1306,1488)[2]. Con esta doctrina del magisterio eclesiástico, que, con algunas precisiones que haremos más adelante, debe ser entendida como doctrina de fe, quedan rechazadas la doctrina de la «apocatástasis» (al menos en cuanto afirmación teórica más clara de una esperanza que respeta la soberana e inescrutable disposición de Dios y el carácter abierto de toda la historia de la libertad)[3]; también es rechazada la doctrina de la transmigración de las almas (*metempsícosis*, reencarnación): ninguna de ellas responde a la concepción cristiana del hombre ni al carácter único de la historia. Aun teniendo en cuenta ambos aspectos podemos afirmar que esta doctrina de la irrepetibilidad y la vigencia permanente que la muerte confiere a toda la historia personal sólo es válida cuando realmente ha acontecido tal historia de libertad. Todo cristiano debe admitir que en su propia vida tiene que contar en concreto con una historia absoluta y definitiva de la libertad y que no puede abdicar del peso de su responsabilidad;

[2] Cf. también ColLac VII, 567; Pío XII: AAS 47 (1955) 64s.

[3] Naturalmente prescindimos del dato de fe respecto de la salvación eterna de Cristo y María y de la doctrina teológica que considera que los santos canonizados solemnemente por la Iglesia han alcanzado con seguridad la bienaventuranza eterna. Hay que pensar con todo que la buena nueva de la redención y de la victoriosa voluntad salvífica de Dios, desde luego, no permite en absoluto esperar que la posibilidad de vida y de muerte sean, de *igual* modo, contenido del mensaje cristiano.

también ha de presumir una historia de libertad en toda otra persona que desarrolla su libertad racional en el ámbito de la *empiria* profana.

Pese a la declaración del Concilio Lateranense V (DS 1440, cf. 2766,3771,3998) y a la concepción que comúnmente se tiene de la fe, es lícito decir que en realidad no sabemos hasta qué punto y cómo esta doctrina del carácter irrepetible de la historia de la libertad, que alcanza en la muerte su estadio definitivo, puede aplicarse a aquellos que mueren *antes* del momento en que, según nuestra experiencia, podemos atribuirles una actuación radicalmente libre, ni si realmente toda persona «adulta» en sentido civil llega a la opción libre a la que se refiere la doctrina magisterial cuando afirma que tal opción adquiere un carácter definitivo con la muerte. En el fondo, desde el punto de vista cristiano sólo podemos referirnos al «caso normal» de la vida humana y cristiana. En este sentido, las afirmaciones magisteriales que parecen ir más allá de la referencia a estos casos normales ciertamente deben ser tomadas en serio, pero interpretándolas más bien como enunciados globales, que en definitiva no pretenden decir nada especial sobre los casos marginales, por más numerosos que sean, ya que, dada su naturaleza, no podemos respecto de ellos sino confesar nuestra ignorancia.

La doctrina del magisterio eclesiástico no dirime la cuestión de si la muerte en cuanto fallecimiento biológico (entendido naturalmente en la globalidad del individuo) significa por su misma naturaleza el carácter definitivo de la historia personal, o si la coincidencia de la muerte biológica y el final de la historia de la libertad se debe a un «decreto» positivo de Dios, quien también podría haberlo dispuesto de otro modo, sin por ello destruir la esencial unidad anímico-corpórea del hombre. El problema teológico sigue abierto. Pero, como más tarde diremos, parece más coherente aceptar, con Tomás de Aquino, la primera parte de la alternativa interpretando en ese sentido las afirmaciones del magisterio eclesiástico.

d) La doctrina magisterial se refiere también a la *universalidad* de la muerte (DS 1512), que corresponde a la universalidad del pecado original. La antigua cuestión de si Henoc y Elías fueron exceptuados de esta ley general, en virtud de un privilegio, no tiene sentido actualmente, dado el género literario de esas viejas narraciones. Lo mismo hay que decir de la pregunta de si, de acuerdo con la Escritura y la tradición, los hombres que existan al final de los tiempos, morirán o ingresarán «vivos» en la consumación de la historia. En todo caso, ciertamente experimentarán la «muerte», en cuanto consumación dispuesta por Dios de la historia de su libertad.

Además, todos vivos o muertos, se presentarán ante el juicio decisivo de Dios. San Pablo (1 Cor 15,51) trata el tema desde los presupuestos de su concepción escatológica del mundo, por eso no podemos deducir de él una afirmación que zanje definitivamente este problema.

2. *La muerte, consumación de la libertad ante Dios*

a) En la doctrina sobre el *sheol* de la Escritura veterotestamentaria, al menos en sus estratos más antiguos, aparece una nebulosa pervivencia de los muertos. Sin embargo, leyendo estos textos «al pie de la letra» —lo cual no es sinónimo de correctamente—, los difuntos, después de la muerte, estarían lejos de Dios, sustraídos al influjo de su poder y protección, anulados. Esta concepción indica realmente (de otro modo surgirían graves problemas respecto de la inerrancia de la Escritura inspirada del Antiguo Testamento que se refiere a dicha doctrina) el convencimiento que tenía la persona piadosa de la antigua alianza de que con la muerte se llega a un auténtico final absoluto y definitivo. La doctrina sobre el *sheol,* pese a la plasticidad de sus descripciones, no se refiere propiamente a una perspectiva más allá de la muerte para afirmar algo sobre un «más allá» en cuanto tal, sino que contempla la muerte misma en cuanto radical acabamiento de la vida del hombre entero. Más tarde, algunos escritos del Antiguo Testamento proporcionan esperanza al moribundo mediante la doctrina de la resurrección, diferenciando el destino de «ultratumba» según criterios morales; el Nuevo Testamento, por su parte, desarrolla la fe en la resurrección de los justos desde la perspectiva de la resurrección de Jesús y de la indisoluble vinculación del creyente con el Señor. Pero esa esperanza, entendida desde la experiencia fundamental del Antiguo Testamento acerca de la radicalidad de la muerte, no puede consistir en que se le prometa al moribundo una «continuación» de la vida que, por una parte, sería una «pervivencia» con medios distintos aunque del mismo estilo, y, por otra, plantearía también la cuestión de la posibilidad de nuevas opciones morales, de la conversión, etc.

Sólo a partir de la radicalidad con que los estratos más antiguos del Antiguo Testamento hacen concluir la vida de la persona entera con la muerte, puede entenderse correctamente la posterior esperanza de una vida eterna en el más allá. Esta vida no es continuación de la vida terrena; por el contrario, ella es la que hace patente que la importancia radical y la seriedad ineludible de la responsabilidad que tiene la libertad no se pueden rehuir evadiéndose hacia la nada, puesto que la vida eterna no es sino la consumación definitiva (salvada o perdida) de esa historia terrena y del sujeto que la ha realizado en libertad. Si tenemos en cuenta esta concepción de la teología bíblica que valora positivamente la radical experiencia veterotestamentaria de la muerte, aunque avancemos desde ella hacia la esperanza del Nuevo Testamento, no nos será lícito en modo alguno concebir un sujeto espiritual inmaterial que, en cuanto alma, supere la muerte biológica del cuerpo para «seguir actuando», sino que habrá que considerar a toda la persona radicalmente alcanzada por la muerte y, sin embargo, irrenunciablemente cargada con la responsabilidad absoluta de la libertad y abierta a la esperanza. Con ello no pretendemos desautorizar la estimable doctrina platónica de la «inmortalidad» del alma espiritual, sobre todo teniendo en cuenta

que la tradición cristiana occidental entiende la determinación última del hombre mediante este esquema de distinción de cuerpo y alma y, por tanto, la muerte como separación de ambos (cf. DS 991: *animae separatae;* DS 1000: *ante resumptionen suorum corporum, etc.).* Sin embargo, según la intención original de la Escritura, se comprende que el destino único del hombre sea concebido como una resurrección de los muertos, en la cual el destino del cuerpo se uniría *a posteriori* al destino del alma; también es comprensible que la doctrina sobre el juicio —que en realidad escapa a todo intento de sistematización— lo considere, ya como un suceso que acaece en la muerte de cada individuo, ya como un acontecimiento universal que tiene lugar al fin de los tiempos.

Teniendo esto en cuenta, sin presuponer tácitamente un positivismo de la revelación, podemos decir que, para la teología bíblica, la muerte significa una frontera esencial interna, en cuanto *consumación de la libertad* desde dentro, y no un mero final de la historia de la libertad moral, impuesto arbitrariamente por Dios «con ocasión» de la muerte biológica. En caso contrario, la vieja doctrina del *sheol* no tendría para nosotros significado *positivo* alguno, y en cambio plantearía la insoluble cuestión de por qué entonces no estaba equivocada también en los primeros tiempos. La doctrina posterior del Antiguo Testamento, sobre todo del Nuevo, sobre una vida eterna de tipo positivo no podría entenderse como una radicalización del auténtico contenido de la doctrina del *sheol,* sino que resultaría un mero añadido, con lo cual seguiría quedando oscuro por qué esa doctrina supletoria no se empieza a desarrollar desde la experiencia de la resurrección de Jesús, sino que se daba ya antes. Si a esto se responde que se desarrolla desde la convicción de la irrevocable fidelidad de Yahvé al pueblo de la alianza y desde la experiencia de que la historia, abocada absurdamente al ocaso, ha de tener un sentido ante ese Dios de fidelidad, entonces se está diciendo con otras palabras lo mismo que tratábamos de expresar: sólo hay esa única historia terrena, que concluye con la muerte como barrera interna suya, y esta historia tiene un indeclinable carácter definitivo y permanente ante Dios.

Desde esta perspectiva hay que valorar realmente en su importancia fundamental los textos concretos, sobre todo del Nuevo Testamento. El juicio definitivo del juez del mundo, que comporta consecuencias ineludibles, se refiere únicamente a las acciones realizadas por el hombre a lo largo de su vida terrena (Mt 25,34ss). El tiempo de la vida terrena es el día, al que sigue la noche de la muerte, en que ya nadie puede trabajar (Jn 9,4). Hemos de trabajar «mediante el cuerpo» «mientras tenemos ocasión», y éste es el único criterio del juicio definitivo (Gál 6,10; 2 Cor 5,10; Ap 2,10). La Escritura subraya con frecuencia la libre soberanía de Dios, mediante la cual él dispone de la muerte del hombre. Ello no significa que la limitación de las posibilidades de merecer resida en una disposición de Dios, sino que viene indicada ya por el hecho de que de suyo la muerte del hombre incluye esencialmente un componente pasivo que el hombre no puede calcular ni controlar en modo alguno.

Prescindiendo de los siempre escasos representantes de una doctrina de la *apocatástasis* a partir de Orígenes, o bien interpretando dicha doctrina como legítima expresión de una *esperanza* universal no teorizable, puede muy bien decirse que siempre ha existido una conciencia cristiana de la fe, claramente convencida de que la muerte es el fin de la historia de la libertad humana, que adquiere en ella un carácter permanente y definitivo. Como ya se ha dicho, en esta tradición cristiana ha sido y sigue siendo discutido si ya desde la esencia de la muerte como un suceso biológico, pero que afecta a la totalidad de la persona, cobra la historia su carácter definitivo, o bien si esa muerte y el final de la historia personal están vinculados entre sí sólo por una disposición suplementaria de Dios. Ya hemos indicado que aquí nos pronunciamos por la primera de estas posibilidades, ya que, de no ser así, no podríamos imaginar que tal vinculación pueda estar revelada y en qué sentido. (Quizá se podría objetar que, pese a faltar una conexión esencial entre la muerte de Jesús y el final de su historia, esa vinculación se produjo con su muerte *en cuanto tal*, y que, por ello, se ha de admitir también en los demás hombres; a tal objeción tenemos que respondr que la experiencia concreta de la resurrección de Jesús, aunque se entienda de un modo nuevo y en su sentido fundamental, está indisolublemente ligada al convecimiento de la futura resurrección de los justos; tal convecimiento existía ya antes de Jesús, debió formarse de manera legítima y, como antes se ha insinuado, sólo pudo surgir bajo el presupuesto de una conexión esencial entre la muerte y el fin de la historia, aun cuando la Escritura no vuelva a reflexionar explícitamente sobre los fundamentos de esa conexión.)

b) Al comprender la muerte como superación de la historia de la libertad en su nivel definitivo, debemos tener en cuenta tres factores al mismo tiempo: la esencia de la libertad; la unidad de autorrealización del hombre, tanto en la dimensión corporal e histórica como en la personal y espiritual; la naturaleza exacta de la consumación que le es encomendada y exigida a la libertad. Al menos en virtud de este tercer elemento, la doctrina de que tratamos entra en el ámbito propio de los misterios de la fe y no puede ser considerada mero fragmento de la antropología filosófica. El hacer dimanar la doctrina en cuestión de esos tres factores no significa poner en duda que una comprensión clara y segura de los mismos pueda verse afectada por un firme convencimiento no teórico, sino vivencial. La libertad, en su esencia original, no es la facultad de hacer o dejar de hacer arbitrariamente una cosa determinada, sino la estructura fundamental por la que el sujeto en su trascendentalidad dispone de *sí mismo* en orden a su realización definitiva. De este modo, la libertad funda historia, pero una historia que no es posibilidad permanente de seguir actuando en el vacío y, por tanto, en el ámbito de lo indiferente, siempre revisable, sino precisamente la posibilidad de realizar algo de veras definitivo.

El carácter ineludible de la responsabilidad que pesa sobre la liber-

tad, constitutiva del sujeto como tal, no se daría si la autodisposición del sujeto pudiera ser revisada constantemente y sustituida por otra, resultando así indiferente en su concreción; de este modo, el sujeto sería despojado de sus propias responsabilidades y decisiones y proyectado a un futuro vacío. La libertad estaría dotada de antemano de un potencial infinito que, lejos de conferirle una mayor significación mediante cuanto ella realiza, la convertiría en algo indiferente. Por tanto, la esencia primigenia de la libertad es la posibilidad de una decisión «irrepetible» y definitiva del sujeto sobre sí mismo. Esta irrepetibilidad de la autodecisión, en principio definitiva e irrevocable, se realiza luego en el hombre a través de toda la extensión y dispersión temporal de los instantes concretos que constituyen la vida histórica y corpórea de la persona. El carácter irrepetible de tal autodecisión libre no se da independientemente de la vida espacio-temporal del hombre, la cual quedaría así reducida a proyección, superflua en definitiva, de una opción fundamental intemporal que el sujeto libre realiza a través del tiempo. La irrepetibilidad acontece en el tiempo, y no es suprimida por la multiplicidad de los instantes. La unicidad de esta decisión global del sujeto libre no puede ser entendida independientemente de la vida histórica espacio-temporal.

No tiene sentido pensar que la historia corpórea de la libertad continúa más allá de una muerte concebida como fin de la corporeidad histórica del hombre; ello supondría situar de una vez para siempre la autodecisión del hombre fuera de su historia espacio-temporal y, por tanto, entender la historia misma como mera apariencia que recubre y encubre la verdadera libertad. Si la historia de la libertad sigue su curso después de la muerte en cuanto fin de la historia corpórea, ello significaría que la auténtica historia nunca estuvo presente en cuanto tal en esa vida espacio-temporal. El hombre maduro y el cristiano sólo conocen una historia, la cual es ciertamente verdadera historia de la libertad ante Dios y adquiere, por tanto, una hondura y radicalidad inabarcables, pero acontece en la realidad cotidiana en la que se desarrolla nuestra existencia.

Si introducimos en este contexto el tercer factor que mencionábamos más arriba, conseguiremos agudizar y aclarar un poco más el problema que resulta del convencimiento de que el hombre realiza la irrepetibilidad de su autodeterminación definitiva únicamente en el ámbito espacio-temporal de su historia terrena. El hecho de que esta autodeterminación incluya una relación última y definitiva con Dios y de que él mismo en su realidad más propia e inmediata constituya el contenido último de la historia de la libertad, más todavía, de su carácter definitivo, complica enormemente y, en último término, hace incomprensible el problema de esa historia única de la libertad que un sujeto debe realizar en el ámbito espacio-temporal. ¿Cómo es posible que, dada la finitud creada de su libertad y la miseria de su historia espacio-temporal, tal sujeto pueda decidirse real y definitivamente y de una vez para siempre en pro o en contra de esa infinitud de la propia vida, que es Dios mismo? Pero si esto es posible, y el cristiano *debe*

considerarlo como tal, esa posibilidad nos ayudará a comprender el problema.

La preexistencia o transmigración de las almas, la apertura de posibilidades de libertad antes, después o más allá de nuestra historia terrena, además de que no pueden ser percibidas por la experiencia racional, tampoco contribuirían a resolver el problema que estamos tratando. Cuando lo que está en juego es una decisión de la libertad en la que se trata radicalmente de la infinitud y la permanente incomprensibilidad de Dios en sí mismo, esta enorme e inconcebible posibilidad no se explica diciendo que el hombre cuenta para ello con otras posibilidades que le vienen dadas antes, después o más allá de su vida terrena. La doctrina de la transmigración de las almas tiene su fuerza en relación con la dificultad que entraña el cumplimiento de los imperativos concretos de la vida moral; parece lógico pensar que, para llevar a cabo sus decisiones morales, el hombre debería contar con más y mejor material que el que le está reservado en una vida tan breve y miserable. Pero considerando la esencia de la libertad, en cuanto opción decisiva ante un Dios que se nos presenta inmediatamente en su incomprensible infinitud, un aumento de medios, que en el plano histórico siempre será limitado, no puede ofrecernos una respuesta suficiente al problema fundamental planteado por la esencia de la libertad en cuanto opción decisiva por Dios. Ningún aumento de medios basta para responder a las exigencias de la esencia fundamental de la libertad. Para superar esa incomprensibilidad de optar definitivamente por o contra Dios mediante medios finitos tampoco basta el recurso a la transmigración de las almas, ni ninguna otra concepción similar: sólo nos restaría la posibilidad de afirmar una realización siempre inacabada de la libertad y negar la doctrina cristiana de que la libertad tenga que ver esencialmente con Dios. Tal negación estaría en contradicción con la experiencia fundamental cristiana de que —al menos mediante la gracia— la libertad es libertad frente a Dios, ya que, en el caso contrario, se volvería irrelevante e irresponsable y sólo sería capaz de realizar actos arbitrarios, continuamente superables. Es evidente que con lo dicho no queda decidida la cuestión que planteábamos más arriba: si no existirán en la vida humana fenómenos que, de hecho, no tienen el significado de una historia de libertad en sentido cristiano (conclusión de la vida en una fase embrional, vida biológica que no llega al «uso de razón», etc.), y si, en tal caso, cabe hablar de consumación eterna.

c) La historia de libertad, que termina con la muerte biológica y en la que el sujeto opta decisivamente por Dios en cuanto gracia autocomunicativa, está en una *relación dialéctica con el carácter condicionado del hombre* que aparece radicalmente en la muerte. Esta dialéctica entre libertad y condicionamiento que, a pesar de radicalizarse plenamente en la muerte, precisamente en ella se oculta al hombre en toda su radical concreción, constituye la auténtica esencia de la muerte

«infralapsaria». Por eso, la muerte, mediante esta oculta e indescifrable dialéctica, puede ser considerada al mismo tiempo como manifestación del pecado y de la redención y liberación. La libertad humana, lo mismo que el conocimiento, tiene un horizonte infinito: por una parte, en el orden concreto de la salvación dice relación a Dios mismo de manera inmediata y, por otra, no se orienta exclusivamente a las realidades finitas que puede producir o efectuar, sino que puede referirse a todo, al menos en la modalidad de la renuncia libre o el reconocimiento desinteresado. Sin embargo, en su realización concreta esa libertad es finita: está ligada a determinados presupuestos y condiciones de posibilidad finitos, es una libertad situada. Pero si no colocamos la libertad propiamente dicha antes o después o más allá de su encuentro con las realidades concretas que le sirven de mediación hacia ella misma, hemos de decir que esa libertad, pese a hacer referencia al Dios infinito en cuanto tal, conserva en sí, en cuanto realizados, los contenidos categoriales finitos que le sirven de mediación y, de este modo, sigue siendo una libertad finita y condicionada. Sólo así, la consumación de la libertad puede constituir el nivel definitivo y permanente de la historia del hombre. Además, la libertad se experimenta a sí misma como finita y condicionada, porque se reconoce como dada y hecha posible gracias a una infinitud que no es ella misma, del mismo modo que la trascendentalidad ilimitada del conocimiento del hombre no constituye a éste en sujeto absoluto, sino que le permite percibir su apertura como dada por el ser absoluto y, por tanto, su condición de criatura.

Este condicionamiento que caracteriza a la libertad finita en sí misma, y también a través del mundo circundante que le sirve de mediación, es experimentado en el morir y en la muerte de una forma radical e insoslayable, independientemente del lugar exacto en que se pueda situar esta experiencia radical, que no tiene por qué coincidir necesariamente con el momento preciso de la muerte clínica. Dondequiera que se dé como acto de la libertad que asume su radical finitud, en cuanto expresión del carácter único e irrepetible de la libertad fundamental, esa experiencia llega a su plena realización y manifestación en el morir y en la muerte. Aquí el hombre es desposeído de sí mismo y de todo poder. Al serle arrebatado todo aquello de lo que puede disponer y ser desposeído de sí mismo el propio sujeto, la libertad aparece definitivamente como dada y condicionada. En cuanto la libertad misma se experimenta en su condición de finita, el condicionamiento radical del hombre en la muerte no puede entenderse como algo extrínseco al acto único e irrepetible de libertad, por el cual un hombre dispone definitivamente de sí mismo. Ese condicionamiento del hombre en la muerte es más bien un elemento *interno* del acto único de libertad que se consuma en la muerte y por el que un hombre dispone de sí mismo ante Dios.

La muerte es a la vez autodeterminación definitiva y condiciona-

miento decisivo e irreversible del hombre[4], aunque, para entender mejor la consumación activo-pasiva del hombre y de su libertad, hagamos coincidir el momento del despojamiento radical con el instante concreto de la muerte clínica y situemos la disposición del hombre sobre sí mismo en otro instante a lo largo de la vida. Aun así, la unidad de la historia de libertad, a la cual es inherente el carácter de condicionamiento, exige que ambos elementos formen parte de la unidad de una muerte específicamente humana. Además, esta unidad se debe ante todo al hecho de que el «objeto» más propio de la libertad es justamente la aceptación o rechazo de ese condicionamiento, es decir, del carácter de criatura finita que se reconoce como tal precisamente gracias al horizonte infinito de la libertad.

Claro está que este ser condicionado del hombre encubre la esencia de la libertad como autodisposición. En la muerte, el hombre parece que es despojado de todo aquello mediante lo cual puede disponer de sí mismo y que todos los resultados anteriores de sus actos libres concretos, en cuanto integrantes de esta única y total autodisposición, quedan borrados. Por otra parte, el acto de libertad, con toda la amplitud ilimitada de sus posibilidades, puede ofrecer la apariencia de una absoluta autonomía y encubrir el carácter condicionado de la libertad, de forma que la muerte biológica aparezca en definitiva como algo que no afecta en absoluto al hombre mismo y a su libertad. Pero esta apariencia, que se da respecto de ambos aspectos, es de suyo engañosa. De hecho, el hombre, dada su impotencia mortal, no puede suprimir esa apariencia ni juzgar y aceptar desde una perspectiva superior la relación dialéctica de impotencia absoluta y acto absoluto, tanto más cuanto que el acto de la libertad en sí misma escapa a todo análisis preciso, a causa de la imposibilidad de una reflexión adecuada sobre su realidad concreta. Por eso, la muerte se caracteriza por su intransparencia y problematicidad. Nadie sabe en concreto qué acontece con la propia muerte. El hombre ha de verla como el momento en que se hace definitiva la opción fundamental de su vida; experimenta la muerte como punto culminante de su desposeimiento; sabe que su libertad debe aceptar con esperanza ese desposeimiento hasta el fin. Ni siquiera puede decirse a sí mismo de manera refleja y segura cuándo y cómo, durante la vida o al morir, le ha sido concedida, en medio de su desposeimiento, la posibilidad de tal aceptación libre, y si él ha puesto realmente tal acto. Dado que en la muerte se perfila el misterio incomprensible de Dios, misterio que abarca tanto su esencia como su libertad con respecto al hombre, la incomprensibilidad de la muerte adquiere un carácter definitivo en su ocultamiento.

[4] No sucede de otro modo en el suicida, quien sólo aparentemente tendría mayor capacidad de disponer de sí mismo que la que aparece en una muerte normal. También en este caso, la libertad actúa a partir de condicionamientos que uno mismo no ha establecido y respecto de los cuales nada puede hacer. Por lo demás, el tema del suicido ha de dejarse a la teología moral, aunque también en ella la reflexión tendría que partir de una antropología *global*, lo cual no es tan sencillo como parece.

3. *La muerte, manifestación del pecado*

a) Ya hemos aludido a los textos del magisterio que hablan de la muerte como reato del pecado original. Pero también hemos dicho que tales textos consideran la muerte, en virtud de la misma estructura del hombre, como algo «natural». Puesto que la doctrina de la Iglesia y de la tradición afirma que, en la primera justificación (al menos en la que se da por el bautismo), quedan borrados no sólo el pecado original y los pecados personales, sino también todo reato de pena, la formulación escolástica tradicional dice que la muerte del hombre justificado tiene únicamente carácter de *poenalitas* y no de *poena,* a pesar de que la muerte afecta también al justificado. De todos modos, es claro que la palabra *poenalitas* sirve más para confundir que para iluminar el problema, pues no se ve cómo el dato empírico, que aparentemente vale para todos —justos y pecadores—, puede ser en un caso castigo y en el otro tan sólo *poenalitas.*

Decir que el reato del pecado original se transforma, mediante la justificación, en una mera *poenalitas* no basta para expresar el significado salvífico positivo de la muerte del justo, significado que no se le puede negar en cuanto morir con Cristo y en la perspectiva de la muerte salvífica de Jesús. Por lo que respecta al primer problema, se puede decir evidentemente que la muerte puede ser también una mera *poenalitas* porque es natural, como consecuencia de la condición del hombre en cuanto ser viviente. Pero entonces habrá que preguntar cómo es posible concebir y entender la muerte como castigo, siendo una consecuencia natural de la existencia humana. Es cierto que en la vida humana se dan ciertos incidentes y accidentes que se oponen al ser natural del hombre y, por tanto, pueden concebirse y entenderse en determinadas circunstancias como «castigo». Pero si a la muerte, en cuanto fenómeno natural *universal,* le atribuimos el carácter de castigo, entonces éste no podrá entenderse en relación con el ser natural del hombre. No obstante, si en la muerte se da algo anómalo (sin lo cual es inconcebible el «castigo»), esto sólo resultaría comprensible en relación con las pretensiones que el hombre plantea necesariamente en cuanto ser que ha sido destinado a un fin sobrenatural y ha recibido la promesa de la autocomunicación de Dios por la gracia. Para entender el carácter punitivo de la muerte es preciso determinar además qué puede haber de anómalo en ella aunque sólo sea en relación con el destino sobrenatural del hombre, dado que el carácter de la muerte, consumación definitiva activa y pasiva de la historia de la libertad, no puede considerarse como algo anómalo, sino que forma parte absolutamente del ser del hombre.

b) El carácter punitivo de la muerte sólo puede consistir en la característica intransparencia de la muerte, en cuanto que se experimenta o puede experimentarse, con respecto a la elevación sobrenatural del hombre, como un momento anómalo, es decir, que retrasa la vida de

gracia y, por tanto, debe ser superado. Desde un punto de vista teórico, no se puede excluir que una historia de la libertad pueda captar, en la creciente radicalidad de la opción fundamental que va integrando los múltiples aspectos de la existencia humana, el éxito del proceso integrador y, por tanto, el resultado de la historia de la libertad. Esto no es inconcebible, porque el hombre realiza al menos experiencias parciales de madurez, de crecimiento de su «identidad», de una «integridad» parcial que vence en parte la «concupiscencia», en cuanto no integración de muchas realidades del hombre en su libre opción fundamental. Hay un hecho que, si bien no se deduce del ser natural del hombre, no se opone positivamente a su condición de sujeto libre: el hombre, en una historia de libertad que se consuma en una opción definitiva (la «muerte» en sentido metafísico), experimenta la plena realización de ese proceso integrador; así, la intransparencia de la muerte como acto de libertad cesa con la vivencia de un desposeimiento, en el que el sujeto se ve misteriosamente privado de sí mismo y de cuanto ha realizado libremente en la vida. Hay formas de morir, en las que, al parecer, se alcanza —al menos asintóticamente— la «integridad»: cuando se muere en una «feliz ancianidad», cuando se acepta libremente la muerte con plena paz y serenidad, tras recoger los frutos de una vida totalmente realizada. Esto no significa que (exceptuando a Jesús) se haya dado nunca tal muerte en toda su integridad y superando lo que llamamos «concupiscencia». Pero estas aproximaciones muestran que una «muerte» íntegra, sin la opacidad que la caracteriza, y que oculta al sujeto el resultado perceptible de su vida, no se opone sin más al ser del hombre.

La doctrina del magisterio y del Nuevo Testamento entiende la muerte como «paga» por el pecado, con lo cual legitima y «estimula» la experiencia del hombre, sin duda afectada por la gracia, experiencia en la que se protesta contra la tenebrosidad de la muerte y su misterioso desposeimiento. Esto nos permite entender que el auténtico reato del pecado consiste en esa intransparencia de la muerte, que ciertamente corresponde al ser del hombre, pero no debería darse en una existencia humana en gracia; que por la presencia de una gracia en constante progreso desde el comienzo de la historia de la humanidad hasta el final, ese carácter oculto de la libertad en la concupiscencia y en la muerte no debería darse, por lo cual, desde la gracia y desde la experiencia de la misma, esta intransparencia es percibida como algo anómalo, como castigo del pecado.

c) Contra la opinión común, es preciso afirmar expresamente que la intransparencia de la muerte no es solamente expresión y manifestación de la lejanía de Dios a la que la humanidad se ha hecho acreedora por el pecado originario de «Adán». Un estudio cuidadoso de las afirmaciones neotestamentarias sobre la muerte (Rom 1, 32; 6,16.21.23; 7,5.9.10; 8,2; Sant 1,15; lo mismo puede verse en Jn) muestra que, para el Nuevo Testamento, la muerte es también *consecuencia de los*

pecados personales graves (no borrados) y, al igual que en el caso del pecado original, es expresión natural y adecuada, «manifestación de esos pecados personales en la realidad global», también corporal, del hombre. De este modo, la muerte es manifestación del «pecado del mundo» que arranca del «pecado original» y arraiga en la culpa global de la humanidad, manifestándose no sólo en las situaciones internas y externas que afligen a cada hombre en particular en las nefastas condiciones sociales, nunca totalmente superables, sino también en una muerte que lleva el sello de la concupiscencia y la intransparencia.

La afirmación de la muerte como expresión y castigo, incluso de los pecados personales, tiene que ver sin duda con la doctrina paulina que establece una conexión entre la *muerte* y la *ley*. Si la ley de Dios, al margen de la gracia de Cristo, se convierte de hecho (aunque contra su intención íntima y originaria) en dinamismo del pecado (1Cor 15,56), es comprensible que la mera ley, al provocar la protesta pecadora del hombre, acarree la muerte como consecuencia del pecado, no sólo la muerte del alma, sino la muerte sin más, la cual incluye también el fin corporal del hombre tal como realmente lo experimentamos, la muerte en su intransparencia (2 Cor 3,6; Rom 7,5.10.13).

d) En este contexto conviene tener en cuenta la relación que, según la Biblia y el magisterio, existe entre la *muerte como consecuencia del pecado* y el *diablo* (Heb 2,14; Jn 8,44; Sab 2,24; Gn 3,13.19; DS 1511). La muerte, por ser consecuencia del pecado, aparece también en la Escritura como presión del dominio del diablo sobre el mundo. En la medida en que el «pecado del mundo» tiene que ver con las «potestades y dominaciones», que ciframos e interpretamos con la palabra «diablo» y que intervienen en la situación en que se da el pecado del mundo, nos hallamos ante un nexo entre la muerte y el diablo. No insistimos aquí en esta cuestión, que pertenece al tratado de angelología y demonología.

e) La muerte es universal, y todos consideramos natural el morir. Sin embargo, en cada hombre se oculta una protesta y un terror inevitable ante ese final. Una antropología metafísica no puede explicar por sí sola este hecho. Reconoce que el hombre, ser espiritual, es «inmortal»; que su muerte, por tratarse de un ser biológico, es «natural», y que el hombre, dada la naturaleza de la libertad, no puede querer vivir indefinidamente; pero esto no explica por qué el hombre teme la muerte, a menos que reduzcamos el temor del hombre ante la muerte a una simple expresión del instinto de conservación, si bien éste se desvanece en el momento de morir, falseando así el problema del miedo ante la muerte.

Aquí precisamente interviene el testimonio cristiano. El hombre tiene con razón *angustia ante la muerte*. Debe elevar la historia de su libertad a un rango definitivo en la realidad de su vida, la cual implica un aspecto de pasividad —si bien ésta es integrable en la libertad—, y en este sentido debe «morir», pero no tiene por qué padecer esa

muerte tenebrosa, pues aun entonces es portador de la vida divina, la cual, si hubiera podido plasmarse en este mundo terreno, habría vencido a la muerte. El que el hombre tenga que morir para llegar a su plenitud, es consecuencia del pecado acaecido al comienzo de la historia de la humanidad y de todos los pecados en que el hombre hace suyo el pecado inicial y la situación consiguiente. Esta consecuencia no es un castigo impuesto por Dios desde fuera al hombre, sin conexión intrínseca con el delito, si bien la muerte, en cuanto padecimiento y ruptura desde fuera, en cuanto ladrón que viene en medio de la noche, está sujeta a la libre disposición de Dios y acontece como un juicio de Dios.

En la muerte aparece el pecado. Vaciedad, necesidad, destructividad, inanidad, unión indisoluble de acción suprema y pasividad ínfima, de transparencia y opacidad: todas estas características de la muerte real no son sino manifestaciones del pecado, el cual, en una dimensión superior y más profunda del sujeto libre, tiene análogamente las mismas características. El hombre, criatura de Dios, se estremece desde el fondo de su ser elevado por la gracia ante el misterio último de vaciedad, necesidad e inanidad, ante el misterio de iniquidad, y mientras viva —sea santo o pecador— es impulsado continuamente por la fuerza de la vida divina que le llama y actúa en él; de ahí que el hombre experimente un temor oculto e inexplicable ante la muerte, la verdadera muerte que irrumpe en la superficie de la existencia. Si el hombre quiere ocultarse existencialmente ese temor, interpretándolo como un simple momento de la vida, evadiéndose a la superficialidad o refugiándose en la desesperación o en un heroísmo trágico, entonces convertiría esa muerte en aquello que realmente le espanta, la irrupción de la muerte eterna.

4. *La muerte: morir con Cristo y acontecimiento de gracia*

a) Ya hemos dicho que, en la doctrina del magisterio y en la teología escolástica, la muerte del cristiano en gracia no aparece con claridad como un morir con Cristo. Siguiendo el Tridentino (DS 1515), esa teología se limita a decir que la muerte del hombre justificado no es propiamente un castigo por el pecado, sino simplemente (como la concupiscencia) una consecuencia del mismo pecado—*poenalitas* y no ya *poena*—, que Dios mantendría en el justificado como prueba, purificación y acrisolamiento, como *agón*. Pero el Nuevo Testamento dice más sobre la muerte del hombre justificado. Hay un «morir en el Señor» (Ap 14,13; 1 Tes 4,16; 1 Cor 15,18), un morir que no es propiamente muerte, porque todo el que está vivo y tiene fe en Cristo no morirá para siempre (Jn 11,26); hay un morir con Cristo que proporciona la vida (2 Tim 2,11; Rom 6,8). Según el Nuevo Testamento, la incorporación a la muerte de Cristo acaece ya por la fe y el bautismo,

de modo que el morir con Cristo y la consecución de la vida nueva invaden ya ahora misteriosamente nuestra vida terrena (Rom 6,6.11s; 7,4-6; 8,2.6-12, etc.).

Estas expresiones del Nuevo Testamento presuponen que la muerte real ha de entenderse como una magnitud axiológica que afecta a la vida entera y también como un acto de libertad, si no queremos que «durante» la vida terrena cristiforme, animada por la fe y la justicia de la gracia, la muerte se diluya en una imagen ético-idealista. Pero, prescindiendo de esto, de las mencionadas afirmaciones neotestamentarias se desprende que incluso la muerte real, considerada como acontecimiento último —condicionado naturalmente por la vida—, es en el justificado un morir en Cristo. Esto significa que la muerte del hombre en gracia es un hecho salvífico, si bien esta muerte ha de considerarse como el acto de libertad que es síntesis de toda una vida. Dejamos abierta la cuestión de en qué instante de la vida acontece tal hecho y hasta qué punto coincide con la muerte biológica. Los que mueren en la fe son «muertos en Cristo» no sólo porque vivieron en Cristo su vida terrena, sino también porque su morir se efectúa en Cristo. Ahora bien, si la muerte, por ser un hecho humano, es el acontecimiento que resume y consuma toda la vida personal del hombre, y si, como dijo Eutiquio, en la «muerte» acontece «pragmáticamente» lo que ya había acaecido «místicamente» en los sacramentos fundamentales de la existencia cristiana, bautismo y eucaristía, es decir, la asimilación de la muerte del Señor, entonces la muerte adquiere la categoría de punto culminante del proceso en que se realiza y acepta la salvación.

b) Lo dicho alude a un hecho atestiguado en la Escritura, pero no explica todavía cómo hay que entender el *morir con Cristo* que acontece en la muerte. Una buena respuesta a esta cuestión sería recordar la teología de la muerte de Jesús, ya que ésta, en su irrepetibilidad, no sólo produjo la redención «objetiva», sino que, dada la connaturalidad de Jesús con nosotros en la gracia, es connatural con la nuestra, y sobre la muerte de Jesús la Escritura habla con más amplitud y claridad que sobre nuestra propia muerte. Pero aquí no podemos insistir en el tema de la muerte de Jesús. Baste recordar que Jesús no nos redimió «con ocasión» de su muerte, mediante un acto moral de obediencia, amor, etc., independientemente de la muerte en cuanto tal. Por el contrario, la redención aconteció precisamente por el hecho de que la muerte fue aceptada —con fe, esperanza y amor— como manifestación del pecado, como muestra de su vaciedad y opresión, como presencia de la eterna tiniebla y del abandono de Dios, y así se transformó en manifestación de la entrega obediente del hombre entero a la incomprensibilidad del Dios santo en medio del extravío y el alejamiento. No podemos perder esto de vista si queremos comprender correctamente qué significa para el justificado morir con Cristo.

c) Intentamos explicar la muerte, a partir de la *naturaleza de la gracia*, como un morir con Cristo. Evidentemente esta gracia es gracia de Cristo, nos es dada en él y en orden a él, incorpora nuestra vida a la suya y nos configura con él. Si tenemos en cuenta la verdadera naturaleza de la gracia, veremos que la muerte es una situación excepcional, que responde a dicha naturaleza, para la libre realización de la gracia. La gracia consiste básicamente en la autocomunicación de Dios, en orden a que el hombre acepte libremente por la fe, la esperanza y el amor, la inmediatez divina que se le ofrece. Puesto que, en virtud de la gracia, Dios es objetivo inmediato, contenido y condición de posibilidad de la relación del hombre con Dios, la gracia y su libre aceptación significan que el hombre se supera y trasciende por encima de todas las realidades finitas (entre las cuales figura primariamente el propio sujeto humano) hasta llegar a la incomprensibilidad de Dios, plenitud bienaventurada, lo cual implica un «salir de sí». Así pues, todo acto que, mediante la gracia, se ordena inmediatamente a Dios tiene una dimensión liberadora, de entrega y abnegación que, según la Escritura, se manifiesta en que la fe, la esperanza y el amor «permanecen» (1 Cor 13,13), es decir, forman parte de la consumación escatológica. Sobre todo en la esperanza (pero también en la contemplación de la incomprensibilidad de Dios y en el amor) se hace patente la característica de una entega liberadora.

Este carácter de «renuncia» no elimina naturalmente la posibilidad de una plenitud bienaventurada, puesto que el hombre, como criatura que es, incluso en su consumación sobrenatural, sólo se encuentra de verdad a sí mismo como un sujeto asido y subyugado por Dios, y no como un sujeto autónomo (en virtud de la gracia de Dios), en un acto que abarca y trasciende su existencia entera, abre su espíritu a la fe, la esperanza y el amor, en la seguridad de que sólo se encontrará a sí mismo si se pierde en Dios. Pero, mientras la libertad está «en camino» y su realización esencial no se ha consumado en la bienaventuranza, sino que continúa siendo una difícil tarea que todavía puede fracasar, mientras la libertad sigue sujeta a los condicionamientos situacionales, se dan sin duda situaciones en las que el aspecto de renuncia aparece claramente como tarea, manifestación y dificultad de toda realización de la gracia. Cierto que no se debe exagerar pensando que la gracia y su realización sólo se dan en la media en que el hombre se somete a una «renuncia» que puede incluso conducirlo hasta el aniquilamiento de sí mismo. A ello se opone que la bienaventuranza de la vida eterna es el acto supremo de la gracia de Cristo, que la positividad de lo finito, y no únicamente su negatividad, posee una relación positiva con Dios, que también la relación positiva con la realidad en cuanto tal puede perfectamente constituir un aspecto intrínseco de la relación del hombre con Dios. La experiencia humana y el acontecimiento de la cruz de Cristo, como redención en la muerte misma, ponen de manifiesto que, de hecho, la situación en que el elemento de renuncia, implícito en todo acto orientado al Dios de la gracia, aparece

con especial dureza y exclusividad a la experiencia inmediata, es en el actual orden de salvación la situación privilegiada para el acontecimiento de la gracia. La doctrina cristiana entiende la peculiaridad de esta situación de renuncia como «infralapsaria», como consecuencia del pecado y, por tanto, de la libertad del hombre que peca y de Dios que «permite» el pecado. Así, por una parte, tal situación no es absolutizada, como si no pudiera ser de otra forma y dependiera necesariamente, según la interpretación gnóstica, del rostro terrible de Dios; por otra parte, esta situación de renuncia puede ser explicada y reconocida como la situación universal e inevitable de nuestra autorrealización en presencia de Dios. Esta renuncia, implícita en la misma esencia de la gracia y que nos es exigida ineludiblemente en la actual situación infralapsaria, adquiere en la muerte su culmen insuperable.

En la muerte, en cuanto suceso que afecta totalmente al hombre, éste es despojado hasta de sí mismo; además, el acto de libertad por el que él acepta y asume en cuanto justificado tal despojamiento, en la muerte le oculta su auténtica significación; por eso, en nuestra situación infralapsaria en que el sujeto no se puede realizar íntegramente ni disfrutar del resultado de tal realización, la muerte es el punto culminante de la gracia de Cristo, el Crucificado, siendo, por tanto, un morir con Cristo. Téngase en cuenta además que de esta renuncia de la muerte forma parte precisamente el asumir con libertad desprendida que esa muerte encubierta y encubridora no tendría por qué ser, sino que de suyo también podría ocurrir de otro modo, por lo que la muerte comporta también la aceptación, no deducible ni «ideologizable», de su propia facticidad.

d) Naturalmente, con esto no queremos decir que el morir y la muerte se interpreten únicamente como el modo de realizar una renuncia «abstracta». El autodesprendimiento radical de la muerte es un aspecto de la realización de la gracia en cuanto fe, esperanza y amor. Por eso, el morir debe ser acto de *fe*, ya que aniquila por completo todo intento de recurrir a una justificación racional de la fe o, por decirlo de otro modo, muestra que tal justificación teológico-fundamental de la fe, desde el punto de vista de la racionalidad intramundana del hombre, constituye algo que no puede en modo alguno engendrar la fe misma. El morir es *amor* de Dios, en cuanto que esa renuncia libre exigida en la muerte es ofrecida como mediación de un amor en que Dios es amado por sí mismo y, por tanto, el hombre no retorna de nuevo a sí. La aceptación de la muerte puede entenderse asimismo como acto de amor al prójimo, en cuanto que en ella el sujeto histórico franquea a otros el ámbito mundano de la libertad y el escenario de la historia.

No se puede afirmar que la muerte del hombre constituya un acto de amor al prójimo únicamente en *este* sentido. Si estamos obligados a dar a nuestro prójimo a lo largo de toda la vida un testimonio amoroso de la gracia, de la libertad de Dios y de la esperanza en la vida

eterna, también debemos ofrecer este testimonio de amor con nuestra muerte. Ignacio de Loyola lo expresa diciendo: «Ya en la vida, e incluso más en la muerte, procurará y se ejercitará cada uno en honrar y servir a nuestro Señor Jesucristo en la propia persona y edificar al prójimo, al menos dando ejemplo de paciencia y fortaleza en la fe, esperanza y amor a los bienes eternos que nuestro Señor Jesucristo nos ha granjeado con los incomparables trabajos de su vida terrena y de su muerte».

e) La tradición cristiana, comenzando por la Escritura, ha entendido siempre el martirio en cuanto muerte padecida y aceptada libremente en testimonio de la fe, como el modo más excelente en que el cristiano puede morir con Cristo. Efectivamente, en la muerte martirial, las características fundamentales de la muerte cristiana adquieren su más clara expresión: la incondicionalidad de la muerte, la muerte como acto libre, la muerte como testimonio de la fe. La secreta ansia de martirio, constantemente atestiguada en la historia cristiana, se apoya en la esperanza de que el morir con Cristo, que de suyo acontece en toda muerte en gracia, llega a su máxima expresión en la muerte martirial.

KARL RAHNER

BIBLIOGRAFIA

Señalamos aquí casi exclusivamente las obras más recientes. Para las más antiguas, que pueden ser igualmente importantes, remitimos a las obras de consulta. No podemos incluir aquí los trabajo sobre la historia del problema filósófico de la muerte. Lo mismo digamos por lo que respecta a la literatura médica.

CFT II (Ed. Cristiandad, Madrid ^{2}1979) 110-128 (P. Hoffmann, H. Volk).
DThC X, 2 (París 1929) 2489-2500 (A Michel).
ThW (Stuttgart 1938) 7-25 (R. Bultmann).
RGG VI (Tubinga ^{3}1962) 908-921 (H. Schmid/B. Reicke/P. Althaus/E. Störker).
LThK X (Friburgo ^{2}1965) 218-227 (F. Dingermann/F. Mussner/K. Rahner/G. Sauser/M. Vodopivec).
Sacramentum Mundi IV (Barcelona 1973) 818-825 (K. Rahner).
Althaus, P., *Die letzten Dinge* (Gütersloh ^{8}1961).
Balthasar H.U.v., *Escatología,* PTA (Madrid 1961) 499-518.
Berlinger, R., *Das Nichts und der Tod* (Francfort ^{2}1972).
Boros, L., *El hombre y su última opción. Misterium mortis* (Madrid ^{4}1977).
Choron, J., *Der Tod im abenländischen Denken* (Stuttgart 1967).
Cullmann, O., *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten* (Stuttgart 1962).
Demske, J. M., *Sein, Mensch und Tod. Das Todesproblem bei M. Heidegger* (Friburgo 1963).
Fuchs, W., *Todesbilder in der modernen Gesellschaft* (Francfort 1969).
Graboriau, F., *Interview sur la mort avec K. Rahner* (París 1967).
Hahn, A., *Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit* (Stuttgart 1968).
Jüngel, E., *Tod* (Stuttgart ^{2}1972).
Kühler-Roos, E., *Interviews mit Sterbenden* (Stuttart ^{2}1971).
Küng, H., *Vida eterna. Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (Ed. Cristiandad, Madrid 1983).
Kuss O., *Der Römerbrief* (Ratisbona 1957) 241-275 (Excurso: *Sünde und Tod*).
Landsberg, P., *Die Erfahrung des Todes* (Lucerna 1937).
Leuenberger, R., *Der Tod. Schicksal und Aufgabe* (Zurich 1971).
Pieper, J., *Muerte e inmortalidad* (Barcelona ^{2}1977).
Quell, G., *Die Auffassung des Todes in Israel* (Darmstadt 1967).
Rahner, K., *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1969).
Schaefer, H., etc., *Was ist der Tod?* (Munich 1969).
Scheler, M., *Schriften aus dem Nachlass* I (Berna ^{2}1957) 9-64 (*Tod und Fortleben*).
Scherer, G., *Der Tod als Frage an die Freiheit* (Essen 1971).
Schmaus, M., *Der Glaube der Kirche* II (Munich 1970) 760-768.
Schunack, G., *Das hermeneutische Problem des Todes* (Tubinga 1967).

Sonnemans, H., *Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch* (Friburgo 1973) espec. 107-152.
Wächter, L., *Der Tod im Alten Testament* (Berlín 1967).
Wiplinger, F., *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung* (Friburgo 1970).
Zimmerli, W., *Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament* (Gotinga 1968).

SECCION TERCERA

ENFERMEDAD Y SACRAMENTO DE LA UNCION

La inclusión del tema «enfermedad y unción de los enfermos» en el capítulo sobre la muerte no se debe a la tesis de que la unción de los enfermos es el sacramento de la agonía o de la santificación de la muerte, pues tal tesis se rechaza hoy con toda justicia, ya que el sacramento de la muerte cristiana es el viático. El fundamento para encuadrar nuestro tema en este contexto radica más bien en que la enfermedad como tal está relacionada de manera especial con la agonía y la muerte. La enfermedad es uno de los muchos sufrimientos que pueden afectar al hombre. Es preludio, anticipación y anuncio de la muerte. Esto es válido incluso cuando el enfermo puede contar, sobre todo en virtud de las posibilidades de la medicina actual, con que recuperará la salud. La enfermedad recuerda al hombre la limitación y caducidad de su existencia terrena, la mortalidad y la muerte, porque lleva en sí misma los distintivos que se manifiestan con toda su radicalidad en la muerte[1]. Si es legítimo subrayar que el sacramento de la unción puede activar la voluntad y las fuerzas del hombre en orden a la curación, ello no debe oscurecer la relación intrínseca de la enfermedad con la muerte.

En las páginas siguientes, el sacramento ordenado de manera específica a la situación crítica del hombre enfermo no se contemplará aislado, sino que se estudiará en los contextos pertinentes. Dicho sacramento es parte y, en cierto sentido, punto culminante de la preocupación de la comunidad eclesial por los enfermos. De ahí que sea necesario aludir por lo menos a dicho marco. La preocupación de la Iglesia por los enfermos tiene que orientarse de acuerdo con la predicación de Jesús y con su comportamiento frente a las personas afligidas por la enfermedad; más todavía: tiene que hacer visible y palpable la permanente preocupación salvífica de Cristo por los enfermos. Por eso tenemos que preguntarnos primero qué enseñan las palabras, obras y comportamiento de Jesús, tal como se exponen en los evangelios, para entender desde ahí la preocupación salvífica de la Iglesia por los enfermos y, en especial, el significado del sacramento de la unción. Puesto que en nuestros días se está dando una nueva orientación a la unción de los enfermos, es también imprescindible ofrecer una visión panorámica del desarrollo histórico de la administración e interpretación de este sacramento.

[1] J. Ch. Didier, que ha rechazado en una serie de artículos la interpretación de la unción de los enfermos como sacramento para el trance de la muerte, destaca acertadamente la conexión existente entre la enfermedad y la muerte: «Advertimos que toda enfermedad descubre, junto con la fragilidad de la vida, el carácter ineluctable de la muerte»: *L'onction des malades dans la théologie contemporaine:* MD 113(1973)69.

I. EL SACRAMENTO DE LA UNCION EN SU CONTEXTO HISTORICO-SALVIFICO

1. *Jesús y los enfermos*

Según los cuatro evangelios, especialmente según los sinópticos, los encuentros de Jesús con los enfermos desempeñan un papel importante en la vida de Cristo. Tales encuentros conducen siempre a una intervención de Jesús mediante la curación de los enfermos. Las curaciones constituyen el capítulo más extenso de «las obras de poder» de Jesús. Pero no se trata aquí de hacer un inventario de las curaciones de los enfermos narradas en los evangelios ni de comprobar la estructura específica de los relatos de curaciones en cada uno de los evangelistas. Tampoco nos preguntamos cómo se han de explicar las curaciones de Jesús. No se trata del problema de los milagros, sino de descubrir el sentido y significado de las curaciones de enfermos realizadas por Jesús: ¿qué nos dice el comportamiento de Jesús con los enfermos en el contexto de su predicación y de toda su actividad?

Partimos de que la predicación de Jesús, sus obras y su comportamiento, su pasión, muerte y resurrección forman una unidad indisoluble y, como un todo, son revelación y realización incipiente de lo que el mismo Jesús llama reino de Dios. El reino de Dios, que es la salvación del hombre y cuya plenitud constituye el futuro absoluto de la persona humana, puede reconocerse y experimentarse ya como realización germinal de la persona de Jesús, en sus obras, en su palabra y en toda su vida.

Las curaciones son más que una prueba apologética de la misión divina de Jesús. Constituyen un elemento esencial de la proclamación de su mensaje. La misericordia con que Jesús se dirige a los enfermos, les ayuda y los sana revela a Dios como aquel que se interesa por el hombre en su indigencia y en su necesidad de salvación. En los enfermos que buscan la salud encuentra Jesús la humanidad necesitada de salvación; la curación corporal es signo y anuncio de la salvación integral del hombre. Es significativo que los tres sinópticos relaten el acontecimiento en que Jesús une expresamente el perdón de los pecados con la curación corporal[2]. También en los casos en que no otorga expresamente a los enfermos el perdón de los pecados se hallan encuadradas las curaciones en toda la predicación de Jesús sobre la necesidad de la conversión del hombre y sobre el perdón de Dios. Para Jesús, el mal del hombre consiste radicalmente en el pecado, en el apartamiento de Dios y en la pérdida de la comunicón con él; y la salvación que trae y predica

[2] Mt 9,2-8; Mc 2,3-12; Lc 5,17-26. Sobre el tema de las curaciones realizadas por Jesús, cf. A Oepke, ἰάομαι, etc.: ThW III (1938)203-215. Cuando se trata de precisar el sentido de las curaciones de enfermos efectuadas por Jesús hay que tener presentes también las expulsiones de demonios. Sin embargo, la posesión diabólica plantea problemas especiales que no es posible estudiar aquí.

estriba primariamente en el perdón otorgado por la misericordia divina y en el restablecimiento de la comunión con Dios, ya en este eón. Pero Jesús no concibe la salvación del hombre de manera espiritualista como mera salvación de las almas, sino como salvación de todo el hombre corpóreo-espiritual. Sus hechos salvíficos ponen de manifiesto que la salud completa abarca también la corporalidad del hombre. No consuela a los enfermos con un más allá mejor, sino que ofrece aquí y ahora signos visibles de la salvación futura. De todos modos, las curaciones de Jesús no pueden ser más que un signo que alude a la plenitud escatológica corpóreo-espiritual del hombre, la expresa y la promete. La salud que se les devolvía a los enfermos era algo provisional que no eximía de la mortalidad. Pero el signo que representan las curaciones era tan importante para Jesús que, en la misión de sus discípulos, unió la potestad de curar enfermos con el encargo de predicar el evangelio[3].

Las curaciones de Jesús contienen un dato ulterior, esencial para su mensaje: Jesús no hace depender de la dignidad del hombre el amor y la misericordia con que se dirige a los enfermos. Conoce la pecaminosidad universal de los hombres y es consciente de los pecados personales de los enfermos concretos que le salen al encuentro y a los que, sin que se lo pida, concede el perdón de los pecados o exhorta a no pecar más en adelante[4]; pero le basta la miseria de la enfermedad para intervenir y socorrer. Es cierto que pide la fe confiada del enfermo (o, al menos, de los que le piden la curación del mismo)[5]; pero no exige «mérito» alguno del hombre. Invita a la conversión, pero quienes tienen que convertirse no son sólo los enfermos, sino todos los hombres[6]. En este comportamiento de Jesús se manifiesta la naturaleza y peculiaridad del amor de Dios a su criatura: Dios ama al hombre, no porque el hombre sea digno del amor divino y lo haya merecido, sino a pesar de que es un pecador e indigno de dicho amor, y *para que* el hombre llegue a agradarle.

Pecaríamos de unilateralidad si quisiéramos deducir sólo de las curaciones de Jesús el mensaje del acontecimiento Cristo sobre la enfermedad y el sufrimiento. También forman parte del mensaje de Jesús a los enfermos y a todos los que sufren aquellas sentencias —de entre las máximas sobre el seguimiento— que muestran que él no promete en este mundo a quienes le siguen una vida sin sufrimientos; al contrario: «Quien no coge su cruz y me sigue, no es digno de mí» (Mt 10,38; Lc 14,27). El seguimiento de Jesús implica aceptar su camino, tal como el

[3] Mt 10,1.7s; Lc 9,2; cf. Mc 2,14s; 16,17s.

[4] Cf. nota 2; véase además Jn 5,14. No es extraño que en el contexto de las curaciones de Jesús surja el problema de la relación existente entre la enfermedad y el pecado (cf. Jn 9,1-4): en la tradición judía estaba muy difundida la idea de que la enfermedad es un castigo por los pecados personales del enfermo o de sus antepasados (cf. Ex 20,5). En Jn 9,3s, sin exponer una doctrina general, Jesús rechaza la naturalidad con que los discípulos enlazan la enfermedad con la culpa individual.

[5] Mc 5,34par; 6,5par; 8,10.13par; 9,23s; cf. 11,23s; Mt 9,28s; 15,28; cf. Jn 9,35-38; 11,25s.40.

[6] Cf. Lc 13,1-5.

Padre lo ha trazado de antemano. El seguimiento de Jesús puede ser también para el creyente un camino de sufrimiento y, en concreto, un camino de enfermedad; en cualquier caso, un camino que conducirá por la agonía a la muerte. También el creyente puede experimentar la lejanía y el abandono de Dios en la enfermedad y en el trance de la muerte. Pero puede mirar a Jesús, que se asió al Padre cuando experimentó el abandono de Dios; puede saber que el Dios de Jesús está cerca de él, incluso en este trance, y lo conduce a la plenitud a través del sufrimiento y la muerte. Es cierto que esto no resuelve el misterio que significan para el hombre la enfermedad, el sufrimiento y la muerte; pero depara al creyente la esperanza confiada en que hasta lo aparentemente absurdo puede tener en Dios un sentido último.

Por último, hay que aludir a una sentencia de Jesús que tiene gran importancia para los enfermos y para la Iglesia de todos los tiempos. En su discurso sobre el juicio final (Mt 25,31-46) Jesús enumera la «visita de enfermos» entre las obras de amor al prójimo que deciden el destino eterno del hombre, y llega hasta el extremo de identificarse con el enfermo: «Estuve enfermo y no me visitasteis..., estuve enfermo y en la cárcel y no me visitasteis» (vv. 36.43). Imponiendo a sus discípulos la «visita de enfermos» aseguró Jesús a innumerables enfermos la solicitud humanocristiana y la ayuda corpóreo-espiritual que necesitaban, como nos muestra elocuentemente la historia del cumplimiento de esta instrucción.

2. *Oración y acciones simbólicas en la vida de Jesús y en la Iglesia primitiva*

El sacramento de la unción de los enfermos consta esencialmente de oración y de una acción simbólica. Aunque no podemos afirmar que Jesús instituyera personalmente esta acción sacramental, ambos elementos del sacramento de enfermos tienen su fundamento y su modelo originario en la predicación y en los actos de Jesús

a) Oración.

Aquí señalaremos algunos aspectos que tienen especial importancia en relación con la oración sacramental de la Iglesia por los enfermos[7].Jesús vive de la gran tradición judía de oraciones, en la que, además de la oración de alabanza y de la oración de acción de gracias, ocupa también gran espacio la oración de súplica. El orante expone a Dios todas sus preocupaciones, le pide ayuda en todas las necesidades de la vida y le suplica que le conceda todos los dones que puede desear

[7] Sobre la oración de Jesús, cf. H. Schönweiss, *Gebet:* Theologisches Begriffslexikon zum NT I (1967)421-433 (con bibliografía); H. Crouzel, *Das Gebet Jesu:* Int.kath.Zeitschr. 2(1973) 1-15.

para su bienestar terreno y para su comunión con Dios (por ejemplo, el perdón de los pecados). Esto lo atestiguan ya los mismos salmos, que Jesús conoció y recitó como todo judío piadoso. En este contexto es preciso recordar sobre todo los llamados «salmos de enfermos» (Sal 6; 22; 26; 28; 32; 38; 49; 51; 69; 88; 102). Jesus aprobó también la tradición de la oración de petición. Enseñó a los discípulos a dirigirse a Dios desde la peculiarísima relación con él en que los había iniciado y a rogar con confianza filial al Padre amoroso y solícito (cf. Mt 6,5-13.25-33) que sabe todo lo que les hace falta antes de que se lo pidan (Mt 6,8; Lc 12,30) y escucha siempre sus súplicas (Mt 11,24; Mt 21,22). La oración de súplica ha de buscar en último término la llegada del reino de Dios (cf. Lc 12,30s); de ahí que su objeto esté constituido en primer lugar por los bienes salvíficos del reino (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4). Pero el discípulo de Jesús puede y debe pedir también cosas terrenas y temporales, como muestra, por ejemplo, el Padrenuestro en la petición del pan de cada día. Por eso Jesús puede decir en general y sin determinar el objeto de la petición: «Pedid y se os dará.... porque todo el que pide recibe» (Mt 7,7; Lc 11,9s). El hombre en su totalidad tiene que ser ante Dios un suplicante. Aun cuando no se ha transmitido ninguna sentencia de Jesús que recomiende expresamente al hombre pedir a Dios la liberación de la enfermedad, no cabe duda de que semajante petición responde a su invitación a practicar la oración de súplica. Jesús permite que los enfermos y sus acompañantes pidan la curación, y escucha sus súplicas.

De toda la predicación de Jesús y de su comportamieno personal se desprende que la actitud básica de quien ora debe ser el deseo de que venga el reino de Dios y de que se cumpla su voluntad. En este punto hay que citar sobre todo la agonía suplicante de Jesús antes de su pasión (Mc 14,36; Mt 26,39; Lc 22,42). La súplica de que pasara de él el cáliz estaba englobada de antemano en la sumisión de Jesús a la voluntad del Padre, el cual escuchó su petición y la satisfizo de forma muy superior resucitándolo de entre los muertos.

Es fácil descubrir la línea de la enseñanza de Jesús sobre la oración y su ejemplo ante la situación del creyente que está enfermo y sufre. Los fieles actúan de acuerdo con la predicación y el ejemplo de Jesús cuando presentan también ante Dios en la oración de súplica la miseria corpóreo-espiritual de la enfermedad. La petición de la curación corporal es también legítima si se halla inserta en la disposición para aceptar el designio de Dios. Sin embargo, la primacía que en toda petición corresponde al reino de Dios implica que dicha plegaria ha de pedir en primer término aquellos bienes salvíficos (y puede estar segura de que se le concederán) que ayudan al enfermo a superar su situación desde la fe y a salvarse de la «tentación» que la enfermedad y el sufrimiento representan para la fe. Si recordamos además que Jesús subraya expresamente la eficacia de la súplica hecha en común (Mt 18,19) y que él y sus discípulos viven en una gran tradición de petición y súplica comunitarias en la que desempeñan la función rectora los dirigentes de la comu-

nidad, comprenderemos que la Iglesia primitiva se presente desde el principio como comunidad que ora (cf. Hch 1,14.23; 2,42; 4,24-30) e intercede (cf. Hch 12,5: la oración de la comunidad por Pedro durante su encarcelamiento). En una comunidad semejante no puede resultar sorprendente que la carta de Santiago recomiende que, cuando esté enfermo un miembro de la comunidad, se llame a los dirigentes para que oren por él (Sant 5,14).

b) Acciones simbólicas.

Como ya se ha indicado, el acontecimiento Cristo constituye en su totalidad un signo en que se manifiesta y se hace presente en el mundo el amor misericordioso y salvífico de Dios, y las curaciones participan a su modo del carácter simbólico de todo el acontecimiento Cristo. El carácter simbólico y sacramental de todo el acontecimiento Cristo constituye el trasfondo sobre el que se deben contemplar las acciones sacramentales de la comunidad de Jesús. Aquí sólo aludiremos a las acciones y gestos que empleó Jesús durante su vida pública y que pueden considerarse de manera inmediata como modelo de los gestos sacramentales de la Iglesia.

En primer término hay que mencionar el gesto simbólico de las *imposiciones de manos*, muy usado en el Antiguo Testamento (con distintos significados) y familiar para los contemporáneos de Jesús. Jesús emplea esta acción simbólica, sobre todo, en las curaciones de enfermos. Mientras a menudo efectúa la curación sólo mediante la palabra (que no deja de ser también un signo sensible, es decir, signo de su voluntad de curar), con más frecuencia, según el testimonio de los sinópticos, impone las manos a los enfermos en el momento de la curación[8]. El hecho de que a veces se pida a Jesús que imponga las manos a los enfermos[9]es indicio de que este gesto era conocido como ademán empleado por él en las curaciones. Lo que en la perspectiva de otros pudo aparecer un medio para comunicar energía psíquica, en la perspectiva de Jesús no puede haber sido —como muestran las curaciones efectuadas sólo mediante la palabra— más que una acción simbólica plástica que pone de manifiesto que a través de él se hallan presentes en el mundo el poder y el amor con que Dios salva (cf. Mc 5,41; Mt 9,25, donde aparece el mismo gesto en un caso de resurrección)[10]. Los evangelios narran en tres pasajes que Jesús dio mayor énfasis al simbolismo de la imposición de manos tocando con saliva o con una masa hecha de tierra y saliva los órganos enfermos del que buscaba la curación (Mc 7,32s; 8,23; Jn 9,6). Entre estas «curaciones con unción» realizadas por Jesús y

[8] Cf. Mt 8,3par; 19,15; Mc 6,5; Lc 4,40.

[9] Cf. Mt 9,18par; 19,13par; Mc 7,32.

[10] Sobre el simbolismo de la mano, cf. Haag, DB (Barcelona [5]1970) 1158s. Sobre el significado de la imposición de manos en el NT, véase lo que dice en este mismo volumen (pp. 285s) S. Regli; cf. además E. Lohse, χείρ, etc.: ThW IX, 413-427.

el empleo simbólico de una «materia prima» en determinadas acciones sacramentales de la Iglesia hay una innegable analogía.

En este contexto es preciso mencionar una acción simbólica que no fue realizada por el mismo Jesús, sino por los discípulos, por decirlo así, ante los ojos de su Maestro. Se trata de la escena narrada en Mc 6,13, que desde hace siglos se suele relacionar con la unción de enfermos practicada en la Iglesia[11]. El pasaje recoge el momento en que Jesús envía por primera vez a los Doce y afirma de éstos lo siguiente: «Ellos se fueron a predicar y exhortaban a la conversión. Echaban muchos demonios, ungían con aceite a muchos enfermos y los curaban»[12]. La unción con aceite no puede tener aquí más que un significado simbólico: es manifestación plástica de la curación otorgada por Dios. Aunque el relato no afirma que Jesús encargara a los Doce ungir con aceite, tal unción se ajusta, sin duda, a sus designios, de forma que podemos equipararla a las acciones simbólicas del mismo Jesús. Sin embargo, es evidente que aquí no puede hablarse de la institución del sacramento eclesial de la unción de enfermos, ya que en este momento no se tiene en perspectiva una comunidad nueva distinta de Israel. No obstante, esta unción de enfermos debe tenerse presente cuando se habla del sacramento eclesial, ya que representa la base documental de la unción sacramental de enfermos, atestiguada por primera vez en Sant 5,14.

Tanto la tradición veterotestamentaria o judía como el ejemplo de Jesús permiten comprender sin dificultad que la Iglesia primitiva empleara desde sus comienzos la imposición de manos como gesto simbólico. De todos modos, tal gesto sólo se menciona dos veces (Hch 9,12.17; 28,8) en las numerosas curaciones que se narran de los apóstoles (y discípulos); en cambio aparece con más frecuencia como signo simbólico de la comunicación del Espíritu (Hch 8,15.17; 9.12.17; 19,5s; Heb 6,2) y como rito de misión y de colación de ministerios (Hch 6,6; 13,3; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6)[13]. En la carta de Santiago no se dice si la oración de los presbíteros por el enfermo debía ir acompañada de la imposición o extensión de manos (5,14), pero parece obvio que así debía ocurrir. El gesto de imponer las manos a los enfermos es conocido en la tradición de la Iglesia[14] . En cualquier caso, la imposición de

[11] Cf. DS 1695,1716.

[12] E. Lohmeyer anota al comentar el pasaje: «El contenido de la predicación se indica sólo con la palabra clave que revela al lector todo lo restante; además, el mismo lector puede descubrir también lo restante, consistente en que ha llegado el reino de Dios, en los signos que acompañan a la predicación. Tales signos son tan importantes como la palabra y para Mc, que los destaca dos veces, casi más. Mc añade 'curaciones con aceite'; el evangelista habla aquí de algo superior a un remedio medicinal o a una práctica de reconocida eficacia, de algo superior también a un medio consagrado cultualmente: se refiere al signo del poder de curar que se les ha otorgado a los Doce; por eso se comprende que la unción se convirtiera en un acto sacramental». Cf. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (KNT sec. I, vol. 2; [15]1959) 115.

[13] Sobre el discutido pasaje de 1 Tim 5,22, cf. H. Vorgrimier en este mismo tomo, 385, y S. Regli, *op. cit.* 285.

[14] Cf. *infra*, p.498; 508s.

manos prevista en el rito renovado de la unción de enfermos tiene su fundamento en la Escritura y en la tradición eclesial.

3. *La Iglesia primitiva y los enfermos*

Lo mismo que en la vida de Jesús, en la historia de la Iglesia primitiva se habla de los enfermos, sobre todo, en conexión con curaciones milagrosas. Jesús concedió a los discípulos la potestad de socorrer no sólo para la misión que iban a desarrollar durante su vida pública (Mc 3,14s; 6,7 par.), sino también para el tiempo en que él ya no viviría entre ellos (Mc 16,17-20). Al igual que la predicación de Jesús, el testimonio de los discípulos sobre el inminente reinado de Dios debía efectuarse mediante obras y palabras. Por eso, las curaciones milagrosas que según Lucas realizaron los apóstoles y discípulos de Jesús son semejantes a las que, según los evangelios, llevó a cabo el mismo Jesús durante su vida pública (cf. Hch 3,6ss; 5,15s; 8,7; 9,12.17.34; 14,10; 19,12; 28,8s). Estos milagros de curación tienen sin duda el mismo significado que los de Jesús: *son signo del reinado de Dios que ya se ha hecho presente en* Jesús de forma germinal, el cual constituye el objeto de la predicación de los apóstoles y lleva consigo la salud de todo el hombre. Es característica a este propósito la convicción de los discípulos de que sólo pueden realizar esas curaciones con la virtud del nombre de Jesús (Hch 3,16; 4,10.30) e incluso de que es el mismo Señor glorificado quien efectúa la curación y todos los «signos y milagros» por medio de sus discípulos con la fuerza del Espíritu (Mc 20,17-20; Hch 9,34; 14,3; Rom 15,18s). Cuando en la carta de Santiago se promete que, en virtud de la plegaria de unción hecha por los presbíteros, el Señor hará que se levante el enfermo (Sant 5,15), se expresa la misma convicción creyente de que el mismo Cristo se halla dispuesto a socorrer personalmente al enfermo (aunque aquí no se habla de milagros).

Es claro que la comunidad de la era apostólica no contaba con que en todos los casos de enfermedad debía producirse una curación milagrosa. Los milagros de curación se narran como algo extraordinario. Pablo enumera «los dones para curar» entre los múltiples carismas que había en la comunidad de Corinto (1 Cor 12,9.28.30). Como es natural, esto no significa que con tales dones se curaran de hecho todas las enfermedades de los fieles. Ni el mismo Pablo fue liberado de un mal que dificultaba su tarea apostólica, pese a haber pedido insistentemente la curación (2 Cor 12,7ss). El caso de Pablo muestra dos cosas: en la Iglesia primitiva no se consideraba extraño que también los fieles enfermaran y continuaran enfermos; en la enfermedad se recurría ante todo a la oración (cf. Flp 2,25ss; 1 Tim 6,23; 2 Tim 4,20). En este contexto ha de contemplarse la oración (unida a la unción con aceite) de los responsables de la comunidad por el enfermo mencionada en Sant 5,13ss, a la que se atribuía sin duda una eficacia particular. Pero seguramente sería equivocado suponer que los responsables de la comunidad eran en la

Iglesia apostólica los únicos que rogaban por el enfermo o que los fieles sólo confiaban en la oración y en los dones para curar y rechazaban los recursos naturales que la medicina podía ofrecer a los enfermos. Al contrario, se estima la actividad de los médicos (Col 4,14: «...Lucas, el querido médico». También presupone un reconocimiento básico del médico la sentencia de Jesús, conocida por la Iglesia primitiva, conservada en Mc 2,7; Mt 9,12; Lc 5,31). Es seguro que la exhortación de Jesús a visitar los enfermos no se interpretó sólo como precepto de prestar asistencia espiritual, sino también como mandamiento de prestar ayuda corporal en la necesidad. Además, en el NT se mencionan sin reservas distintos medios curativos naturales (Lc 10,34; Jn 5,3; 1 Tim 5,23; Ap 3,18). Es indudable que la plegaria de la unción citada en Sant 5,14 no debe entenderse como sustitutivo de los cuidados médicos.

4. *La unción según la carta de Santiago*

El escrito doctrinal y parenético que procede de finales del siglo I[15] y se presenta como obra avalada por la indudable autoridad de Santiago, el hermano del Señor, coloca sentencias aisladas o grupos de sentencias bajo un tema genérico común. La exhortación relativa a los casos de enfermedad se halla englobada en el tema general de la oración.

5,13-16: «¿Sufre alguno de vosotros? Que rece. ¿Está uno de buen humor? Que cante. (14) ¿Hay alguno enfermo (ἀσθενεῖ)? Llame a los ancianos (τοὺς πρεσβυτέρους), que recen por (sobre) él (προσευξάσθωσαν ἐπ' αὐτὸν) y lo unjan con aceite (ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ) en el nombre del Señor. (15) La oración hecha con fe (ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως) salvará al enfermo (σώσει τὸν κάμνοντα) y el Señor hará que se levante (ἐγερεῖ αὐτὸν); si, además, tiene pecados, se le perdonarán. (16) Por tanto, confesaos los pecados unos a otros y rezad unos por otros para que os curéis (ἰαθῆτε). Mucho puede la oración intensa (δέησις ἐνεργουμένη) del justo». En el versículo 17 se aduce como ejemplo la eficacia de la oración de Elías.

a) Parece evidente que el autor desea subrayar que la vida cristiana ha de estar impregnada de oración: en los momentos de sufrimiento y en los de alegría, el cristiano debe dirigirse a Dios con súplicas y alabanzas.

b) Junto al sufrimiento en general, mencionado en el v. 13, se destaca particularmente en el v. 14 una situación vital dolorosa: la enfermedad. También en este caso se da la misma consigna: *oración*. Pero aquí llaman la atención dos peculiaridades: la primera consiste en que no sólo ha de orar por sí mismo el interesado, sino que también deben re-

[15] Sobre el problema del autor y la fecha de la carta de Santiago, cf. A. Wikenhauser-J. Schmid, *Einleitung in das NT* (Friburgo de Brisgovia [6]1973) 573-579. Entre los comentarios es especialmente recomendable F. Mussner, *Der Jakobusbrief* (HThKNT XIII/1; Friburgo de Brisgovia [3]1975), con comentarios y bibliografía.

zar por él otros, concretamente los «ancianos» de la comunidad, que el enfermo debe mandar llamar. La segunda peculiaridad radica en que la oración de los ancianos ha de ir acompañada de una unción con aceite. De este modo, la palabra va acompañada de una acción, siendo indudable que la primacía corresponde a la oración. Esta valoración se basa en dos datos: por una parte, en el hecho de que la oración por el enfermo se presenta como caso concreto del tema general de esta sección de la carta, es decir, de la oración; por otra, en que el orar por el enfermo es el verbo principal de toda la instrucción, al cual está subordinado el verbo ungir, que en el texto griego aparece en participio. También los versículos siguientes confirman que la función principal corresponde a la plegaria por el enfermo: en el v. 15 se atribuye la eficacia salvífica a la oración (sin que se mencione la unción) y en el v. 16 se vuelve a subrayar la súplica encaminada a conseguir la curación («rezad unos por otros para que os curéis») y se ensalza el poder de la oración («mucho puede la oración intensa del justo»). También el ejemplo de Elías, aducido en el v. 17, sirve para ilustrar el poder de la oración. La primacía de la plegaria sobre la acción de ungir no deja de tener consecuencias, como se expondrá más adelante.

c) *La enfermedad.* El texto de Santiago emplea dos verbos distintos para designar la enfermedad, y ambos están tomados de los efectos de la enfermedad, no de su naturaleza. Son ἀσθενέω y κάμνω. Ἀσθενέω, que propiamente significa estar débil, es el término más usado en el NT para designar la enfermedad física. Κάμνω, que originariamente equivale a estar cansado, sólo aparece en tres pasajes del NT. En el v. 15 de nuestro texto tiene sin duda el mismo significado que ἀσθενέω: estar enfermo. Ambos verbos y el contexto indican que se trata de una enfermedad seria, que obliga al enfermo a guardar cama: éste no puede ir en busca de los presbíteros, sino que tiene que mandarlos llamar. Por otra parte, no hay indicio alguno de que se trate de un enfermo en peligro de muerte o de un moribundo.

Puesto que el texto menciona el perdón de los pecados, en caso de que el enfermo los haya cometido, como efecto de la plegaria acompañada de la unción del enfermo (v. 15), puede preguntarse si se presupone aquí una relación entre la enfermedad y los pecados personales. Tal hipótesis es tan indemostrable como la suposición de que la frase «si, además, tiene pecados, se le perdonarán» (v. 15) se refiere a los pecados que han causado la enfermedad.

d) *Los presbíteros.* El término πρεσβύτεροι (v. 14) podría designar de suyo hombres que, en razón de la edad o de la pertenencia a la comunidad, son más viejos que los restantes miembros de la Iglesia local. Pero si se atiende al contexto, no puede dudarse de que «presbíteros» equivale aquí a responsables de la comunidad. El texto no permite determinar más su puesto concreto ni la naturaleza de su ministerio. La orientación judeocristiana de la carta induce a pensar que se trata de presbíteros como los que, en analogía con las comunidades judías, apa-

recen junto a los apóstoles en la Iglesia de Jerusalén y dirigen luego autónomamente las comunidades cristianas de manera colegial. Lo importante en este contexto es que, para la plegaria salutífera y la unción del enfermo, se ha de llamar a los representantes oficiales de la comunidad.

e) La oración por el enfermo. El principal cometido de los presbíteros es orar «sobre el enfermo». En el v. 14 se designa tal oración con el mismo verbo que en el resto del NT suele aplicarse a la plegaria dirigida a Dios (sólo en el v. 16b se emplea el término δέησις, poco frecuente en el NT). En el v. 15 se la caracteriza como oración de la fe, es decir, como una oración que se basa en la fe y brota de ella. No haríamos justicia al notorio énfasis con que los vv. 15ss subrayan la oración y su eficacia si la interpretáramos como una mera fórmula que acompaña a la unción. No nos hallamos ante una prescripción de recitar una fórmula deprecativa, sino ante una exhortación a orar constantemente por el enfermo. Semejante oración tiene carácter oficial por que la hacen los representantes oficiales de la comunidad. El autor no ha creído necesario aludir al contenido de la oración porque es obvio. Se debe pedir, sin duda, la concesión de los dones que según el v. 15 se obtienen mediante la oración: la curación y recuperación del enfermo y, eventualmente, el perdón de los pecados. Subrayemos que se llama a los presbíteros a casa del enfermo para que oren en su presencia por él o sobre él. La presencia de los presbíteros no sólo es necesaria porque de otro modo no podría efectuarse la unción, sino también a causa del carácter oficial de la plegaria: debe producirse un encuentro sensible del enfermo con la comunidad personificada por sus dirigentes, y esta presencia perceptible y activa de la comunidad no se verifica sólo mediante la unción, sino sobre todo mediante la oración de los presbíteros presentes.

f) La unción con aceite[16]. El término ἔλαιον puede designar en principio aceites de distintas clases. Pero en el área cultural del Mediterráneo, donde el olivo se cultiva desde hace milenios junto al vino y los cereales, dicho término se refería la mayoría de las veces al aceite de oliva. El aceite no se empleaba sólo en la alimentación, sino también en la medicina y en la higiene del cuerpo. Como el pan y el vino, llegó a tener también un significado simbólico.

La unción con aceite, al que solían añadirse sustancias aromáticas, se empleaba en el mundo bíblico y en el extrabíblico tanto con fines medicinales profanos (en medicina, para curar heridas; en la higiene corporal, por ejemplo, en la preparación para los ejercicios gimnásticos o después de los baños), como con fines religiosos, pudiendo ir unidas ambas finalidades. En el ámbito del AT, del judaísmo posexílico y de la Iglesia primitiva, la unción con aceite aparece en los siguientes contextos: en la coronación de los reyes (el Rey Mesías es el Ungido por antonomasia),

[16] Expone bien este punto Bo Reicke, *L'Onction des malades d'après saint Jacques:* MD 113 (1973) 50-56. Cf. también los artículos de H. Schlier, ἀλείφω: ThW I, 230-232, y ἔλαιον: ThW II, 468-470.

en la ordenación de los sacerdotes, en la vocación de los profetas y en la consagración de objetos cultuales; se emplea también con fines curativos, especialmente para curar heridas y limpiar a los leprosos, en la higiene del cuerpo y para embalsamar cadáveres.

Algunos autores no católicos han defendido que nuestro pasaje trata del uso del aceite como medicina y que la carta de Santiago une así la oración a un producto terapéutico natural y profano[17]. Sin embargo, todos los autores católicos y numerosos exegetas protestantes sostienen con la más antigua tradición que la carta habla de una acción simbólico-religiosa. Es lo que sugiere ya la estrecha conexión de la unción con la plegaria, en la que está en cierto modo enmarcada. Tampoco se ve por qué razón habría que llamar a los representantes oficiales de la comunidad si se tratara de una unción medicinal. Tampoco es fácil suponer que el autor de la carta considerara la unción con aceite como un recurso médico eficaz para curar cualquier tipo de enfermedad.

Según la carta de Santiago, la unción debe hacerse «en el nombre del Señor», es decir, en el nombre del Jesús glorificado (cf. Mc 9,38; Lc 10,17; Hch 3,6; 4,10; 9,28; 1 Cor 5,6; 6,11). En analogía con el uso veterotestamentario de la expresión «en el nombre de Yahvé», la fórmula neotestamentaria «en el nombre del Señor» puede significar de suyo una invocación del nombre de Jesús o una acción realizada por encargo del mismo Jesús. Si observamos los relatos neotestamentarios sobre las curaciones realizadas por los discípulos «en el nombre de Jesús», llegaremos a la conclusión de que en la carta de Santiago la expresión significa más bien «invocando el nombre de Jesús»; pero hemos de tener en cuenta que, en la mentalidad bíblica, el nombre equivale a la persona o a su fuerza. Así, pues, la fórmula «en el nombre del Señor» significa en Sant 5,14 «mediante la fuerza del nombre de Jesús, que se invoca». Con esta interpretación concuerda también el aserto del v. 15b: «El Señor hará que se levante». En consecuencia, la expresión «en el nombre del Señor» no puede aducirse para probar que Jesús ordenó personalmente la unción de enfermos de que se habla en este texto o que instituyó el sacramento de la unción.

g) *Salvación y fortalecimiento del enfermo.* El autor de la carta habla expresamente de los efectos de la acción de los presbíteros. Los expresa mediante dos verbos, cuyo significado es de gran importancia para precisar el sentido de toda la acción. Ambos se emplean en la Escritura con varias acepciones, de suerte que sólo el contexto permite determinar el significado que tienen en nuestro pasaje. El primero, σώζειν =salvar, aparece frecuentemente en el AT con Dios como sujeto: Dios salva al hombre de la muerte física y de caer en el *sheol,* y le da de nuevo la vida. También en el NT significa este verbo pasar del reino de la muerte al reino de la vida. Pero el problema radica en averiguar cómo concebían concretamente esta salvación el autor de la carta y sus desti-

[17] Tal tesis defiende, por ejemplo, J. Wilkinson, *Healing in the Epistle of James:* «Scottish Journal of Theology» 24(1971) 338s.

natarios directos. ¿Equivalía a salvación física o curación corporal, como en numerosos pasajes del NT (cf. Mc 5,28par; 5,34par; 15,30s par; Mt 8,25; Hch 14,9)? ¿Coincidía con la salud del alma? (curación en sentido traslaticio: curación de la enfermedad espiritual, liberación del pecado y de Satanás; cf. Mt 1,21; 18,11; 1 Tim 1,15, etc.), significado frecuente en el NT, o con la salvación en sentido escatológico, concebida como paso a la vida eterna (tal es el significado que tiene el verbo en los otros cuatro pasajes de la carta de Santiago —1,21; 2,14; 4,20; 5,20—; ¿no podría concluirse que también en 5,15 tiene ese mismo significado?). O ¿tiene aquí el término un significado antropológico unitario y global como en otros textos del NT? (cf. Mc 3,4par; 8,35par; Jn 10,9; Hch 9,12, etc.).

Todas estas interpretaciones han sido propuestas por exegetas antiguos y modernos, y es posible alegar razones en pro y en contra de todas ellas[18]. Es indudable que el autor y sus primeros lectores, por ser cristianos de tradición judía, no establecían una distinción entre el cuerpo y el alma y que la salvación era para ellos un acontecimiento integral que abarcaba a todo el hombre corpóreo-espiritual. También es indudable que no puede admitirse la argumentación de algunos intérpretes: si a un enfermo se le dice que se salvará, tal expresión sólo puede significar para él que se curará de su enfermedad. El enfermo puede esperar sin duda el restablecimiento. Pero eso no implica que el autor pueda prometerlo lisa y llanamente. Es inconcebible que el remitente y los destinatarios no tuvieran conciencia de que semejante promesa hubiera equivalido a poder garantizar para siempre la salud para los cristianos y, por tanto, a evitarles la muerte. Lo único que cabe pensar es que el autor de la carta eligió conscientemente un verbo vago y abierto a varios significados y que él y sus primeros lectores encontraban en dicho verbo resonancias de todas las acepciones conocidas por la tradición bíblica.

Restringiría injustificadamente el sentido general del término quien intentara precisarlo con más exactitud y limitarlo a la curación corporal, a la salud espiritual o a la salvación escatológica[19]. La oración de los presbíteros obtendrá para cada enfermo lo que constituya su verdadera salvación en el caso concreto. Tal salvación incluye siempre la comunión con Dios incluso en la prueba de la enfermedad; puede llevar consigo la recuperación de la salud, pero también el paso al reino eterno a través de la muerte.

El segundo verbo que emplea Sant 5,15 para designar los efectos de la plegaria de unción es ἐγείρειν =levantar. Dicho verbo plantea pro-

[18] Creemos que siguen siendo muy valiosos los comentarios que hace C. Ruch en torno a este texto y la aguda crítica a que somete las distintas opiniones. Cf. C. Ruch, *L'extrême onction dans l'Ecriture:* DThC V, 1897-1927, con respecto a σώζειν y ἐγείρειν: 1901-1904.

[19] Si se conserva el significado impreciso del término resulta comprensible que el autor no haga una promesa condicional (la oración salvará al enfermo si tal es la voluntad de Dios) y garantice sin condición alguna: la oración lo salvará.

blemas análogos a los del precedente. El término ἐγείρειν (o ἐγείρεσθαι) tiene en el NT múltiples significados[20]. Aquí puede excluirse con toda certeza la acepción más frecuente en el NT: la resurrección de los muertos. Sant 5,15 habla de enfermos, no de muertos. ¿Y qué razón había para prometer la resurrección sólo a los enfermos) Algunos opinan que ἐγείρειν tiene aquí el mismo significado que en las curaciones de Jesús y de los apóstoles. Pero Sant 5 no habla de curaciones milagrosas, a las que daría, por decirlo así, un carácter oficial e institucional. Si aceptáramos que el verbo alude a un fortalecimiento puramente espiritual, limitaríamos injustificadamente su significado y no tendríamos en cuenta la mentalidad unitaria judía, que contempla al hombre en su unidad corpóreo-espiritual. Debemos respetar el significado impreciso, abierto y global de este verbo y entender por «levantar» una ayuda del Señor al enfermo en su unidad y totalidad humanas, la ayuda que necesita en su circunstancia para su salvación y para la actitud cristiana que toda la carta de Santiago describe desde distintos puntos de vista.

h) *El perdón de los pecados.* A diferencia de los efectos ya mencionados, el perdón de los pecados aparece en el v. 15 como un efecto eventual: si el enfermo ha cometido pecados, se le perdonarán. Así, pues, no se presupone sin más que el enfermo tenga pecados que todavía no se le han perdonado. La unción y la plegaria no quedan reservadas, pues, para los pecadores. Los pecados a que alude el texto reciben el nombre de ἁμαρτίαι, que en la carta de Santiago no se aplica a las faltas leves en que incurren continuamente todos los fieles (cf. 3,2), sino al pecado «que engendra la muerte» (1,15; 5,20).

i) *Confesión de los pecados y curación.* Los estudios sobre la unción de los enfermos en Sant 5 no suelen tomar en consideración las frases del v. 16, como si la enseñanza de la carta sobre lo que ha de hacerse junto al lecho del enfermo terminara en el v. 15. Sin embargo, el texto no admite semejante desglosamiento de los vv. 15 y 16. La partícula οὖν («por tanto, confesaos...») muestra con claridad la conexión existente entre los dos versículos. Según el v. 16b, el autor supone como algo obvio que el penitente, si es consciente de tener pecados graves, los confiesa al presbítero para que se le perdonen. La confesión de los pecados era particularmente familiar para los fieles que tenían contacto con la tradición judía. El texto no explica la forma concreta de tal confesión. Como dice «confesaos los unos a los otros», no puede referirse a una confesión hecha exclusivamente ante los presbíteros. El contexto

[20] Es el verbo que suele usarse para indicar la resurrección de Jesús (y de los demás hombres) de entre los muertos (cf., por ejemplo, Mt 16,21; Lc 24,34; Jn 5,21; 21,14; Hch 2,24.32; 3,15.26; 1 Cor 6,14; 15,5). En las curaciones, Jesús y los apóstoles levantan a los enfermos o les dicen que se levanten (cf. Mc 1,31; 2,9.11par; 9,26; Hch 3,6; 9,34). El verbo tiene también otros significados: hacer aparecer (suscitar un profeta: Hch 3,22; Mt 11,11), sacar de la nada (Mt 3,9par.), levantar un edificio (Jn 2,9ss). A veces significa simplemente ponerse de pie, levantarse (del lugar en que se estaba echado, de la cama), ponerse en marcha, despertarse (Mt 9,19; 17,7; 25,7; 26,46).

no permite determinar si el «curar» de la oración final (ὅπως ἰαθῆτε) significa sólo la curación (perdón) de los pecados (como en otros textos del AT y del NT) o toda la curación corpóreo-espiritual del enfermo (cosa que respondería al sentido obvio y más frecuente de ἰάσθαι). Las opiniones de los comentadores están también divididas.

Las enseñanzas de Sant 5,14ss pueden sintentizarse en los puntos siguientes:

1) El fiel que se halla seriamente enfermo debe llamar a los responsables oficiales de la comunidad. 2) Los presbíteros orarán por el enfermo y lo ungirán con aceite. 3) La plegaria de los presbíteros que acompaña a la unción obtiene para el enfermo el fortalecimiento corpóreo-espiritual. 4) Si el enfermo ha cometido pecados y los confiesa, la oración de los presbíteros le alcanza también el perdón de sus culpas.

II. HISTORIA DEL SACRAMENTO DE LA UNCION

El testimonio de la carta de Santiago, claro en lo esencial, podría hacer suponer que la doctrina y la praxis del sacramento de los enfermos han seguido una evolución rectilínea. De hecho, en su historia se registran giros extraños. En las páginas siguientes vamos a ofrecer una panorámica sobre las principales épocas de la evolución de dicho sacramento. La división de su historia se basa en acontecimientos que señalan un cambio evidente: la reforma carolingia en el siglo VIII, la alta escolástica, el Concilio de Trento y el Vaticano II[21] .

1. *De los comienzos a la reforma carolingia*

Es llamativa la escasez de testimonios sobre la administración del sacramento de los enfermos durante los siete primeros siglos. También resulta sorprendente que la primera referencia explícita a la carta de

[21] Ofrecen una excelente y bien documentada visión panorámica de la historia de la unción de los enfermos A. Knauber, *Pastoraltheologie der Krankensalbung*· HPTh IV (1969) 157-165; E. J. Lengeling, *Die Entwicklung des Sakraments der Kranken in der Kirche*, en M. Probst-K. Richter (eds.), *Heilssorge für die Kranken* (Friburgo 1975) 39-54; J.-Chr. Didier, *L'extrême onction dans la tradition (latine et orientale).* Catholicisme IV (1956) 992-1003; H.-R. Philippeau, *Extrême-onction: Histoire du rite.* ibíd., 1006-1014; C. Ortemann, *Le sacrement des malades. Histoire et signification* (Lyon 1971) 21-70; R. Béraudy, *Le sacrement des malades. Etude historique et théologique:* NRTh 96 (1974) 605-662. La investigación más exhaustiva de los testimonios relativos a los siglos III-IX es la realizada por A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du III^e^ au XI siècle* I: *Du III^e^ siècle à la réforme carolingienne* (Lyon 1942).

Santiago sea relativamente tardía (416)[22]. Es cierto que de ahí no puede deducirse que en esa época se administrara muy pocas veces dicho sacramento; pero parece que todavía se estaba lejos de comenzar a reflexionar sobre el mismo. En este período podemos distinguir dos clases de testimonios: textos litúrgicos y testimonios de escritores eclesiásticos. En el caso de los textos litúrgicos no se trata de instrucciones para la administración del sacramento, sino de oraciones para bendecir el aceite con que se iba a ungir a los enfermos. Las más antiguas instrucciones para la administracción del sacramento («Ordines») que han llegado hasta nosotros proceden del siglo VIII. A continuación vamos a citar por orden cronológico los testimonios claros más importantes[23].

La *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma, escrita a comienzos del siglo III, es el primer documento que menciona el óleo de enfermos. Se trata de una oración para bendecir el óleo. El obispo bendice el aceite durante la celebración de la eucaristía con el fin de capacitarlo para que restablezca y sane a quienes lo usen externamente o lo beban (tomen)[24].

La más rica de las oraciones primitivas para la bendición del óleo de enfermos procede de Oriente y se encuentra en el *Euchologion* de Serapión de Thmuis, Bajo Egipto († después del 326). En la oración se pide a Dios que conceda fuerza curativa al aceite para que arroje toda enfermedad y todo espíritu malo de quienes sean ungidos con él o lo tomen, para que les sirva en orden al perdón de los pecados, al total restablecimiento y la incolumidad de alma, cuerpo y espíritu[25].

La *fórmula romana de la bendición del óleo* («Emitte... Spitum sanctum») se redactó a comienzos del siglo V o tal vez antes. Con pequeñas variantes, la transmiten el *Sacramentarium Gelasianum* (en un texto algo más desarrollado) y el *Sacramentarium Gregorianum*. Con ligeras modificaciones, este texto se usó en la liturgia romana hasta el año 1970, fecha en que se adoptó la nueva fórmula de la oración consecratoria. En la citada plegaria se pide que el Espíritu Santo descienda sobre el óleo a fin de que éste reciba una nueva virtud curativa y se convierta en remedio saludable para el cuerpo, alma y espíritu de quienes se unjan

[22] Orígenes, *In Lev. hom. 2,4*, cita el pasaje de Sant, pero lo hace al enumerar los distintos medios de que disponen los cristianos para obtener el perdón de los pecados. Cf. B. Poschamann, *Busse und Letzte Ölung:* HDG IV/3 (1951) 128.

[23] Algunos textos de la Antigüedad que suelen aducirse como testimonios de la unción de los enfermos son poco claros y, a lo sumo, contienen indicios o alusiones indirectas.

[24] La redacción latina (con la que coincide en esencia la etiópica) dice así: «Ut oleum hoc sanctificans das, deus, sanitatem utentibus et percipientibus, unde uncxisti reges, sacerdotes et profetas, sic et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud praebeat». Texto citado según B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte* (LQF 39; Münster ³1963) 18. Cf. también A. Chavasse, *loc. cit.*, 34. Ni esta oración ni la siguiente de Serapión citan la carta de Santiago.

[25] Véase un estudio de conjunto en A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du III^e au XI^e siècle* I: *Du III^e siècle à la réforme carolingienne* (Lyon 1942) 40-51.

con él o lo tomen y expulse de sus corazones y sus cuerpos todos los dolores, debilidades y enfermedades. Esta oración pone especial énfasis en los efectos corporales («sanitas et confortatio») y, en la versión del *Sacramentarium Gregorianum,* no menciona ningún otro[26].

La carta del papa *Inocencio I* al obispo de Gubbio, Umbría, es el primer texto (416) sobre la unción de los enfermos que cita explícitamente el pasaje de la carta de Santiago[27] . Según este escrito son sujeto del sacramento los fieles enfermos. Los términos «aegrotantes» y «languidi» son genéricos e indudablemente no aluden a un sacramento reservado para el trance de la muerte. Se excluye de su recepción a los penitentes, a los cuales les está prohibido «recibir los sacramentos». La administración del sacramento corresponde ante todo a los presbíteros; pero el papa subraya que, como es natural, también los obispos tienen la potestad de ungir, si bien, por razones prácticas, la ejercerán pocas veces. En cambio, la bendición del óleo está reservada al obispo. Por lo que se refiere a los efectos del sacramento, el escrito se limita a citar el texto de la carta de Santiago. La carta de Inocencio I fue conocida en todo el Occidente y aceptada como documento normativo. La recogieron la mayoría de las colecciones occidentales de cánones, la citaron los escritores eclesiásticos (por ejemplo, Beda el Venerable) y la reprodujo literalmente el Concilio de Worms (868)[28].

Los sermones 13, 50, 52 y 184 de *Cesáreo de Arlés* (470/1-542) contienen cuatro alusiones claras a la unción de enfermos. En el sermón 13 exhorta el santo a los enfermos a que pidan a los presbíteros el óleo bendecido y se unjan con él el cuerpo. Luego cita Sant 5,14s y recomienda acudir a la Iglesia y no a los magos y adivinos para obtener la salud del cuerpo y el perdón de los pecados[29]. Los sermones 50[30], 52[31]y 184[32]aluden a prácticas supersticiosas y mágicas. Se pide a los cristianos que reciban la eucaristía y que se unjan ellos mismos y unjan a sus fa-

[26] «Oratio in oleum aegrotorum vel in panem vel in aquam. I. Invocamus te, qui habes omnem potestatem et virtutem, salvatorem omnium hominum, Patrem domini nostri et salvatoris Jesu Christi, et oramus, ut emittas vim sanationis e caelis Unigeniti super hoc oleum, ut iis, qui his tuis creaturis unguntur vel eas percipiunt, fiat in depulsionem omnis languoris et infirmitatis, in remedium adversus omne daemonium, in expulsionem omnis spiritus inmundi, in segregationem omnis spiritus nequam, in extirpationem omnis febris et frigoris omnis imbecillitatis, in gratiam bonam et remissionem pecatorum, in remedium vitae et salutis, in sanitatem et integritatem animae et corporis et spiritus, in valitudinem perfectam» (R 1241). B. Botte, *L'Euchologe de Sérapion est-il authetique?:* OrChr 48 (1964) 50-56, duda de que Serapión sea el autor del Eucologio y fecha el documento en el siglo V.

[27] Cf. DS 216.

[28] Cf. A. Chavasse, *op. cit.*, 98s.

[29] Texto en G. Morin, *S. Caesarii Arelatensis sermones* (Maredsous 1937) vol. I, part. I, 62-67; PL 39,2237-2240. Véase además A. Chavasse, *op. cit,* 101s.

[30] Texto en G. Morin, *op. cit.*, 215-217. Cf. Además A. Chavasse, *op. cit.*, 106s.

[31] Texto en G. Morin, *op. cit.*, 220-223. Cf. además A. Chavasse, *op. cit,* 105s.

[32] Texto en G. Morin, *op. cit.*, part. II, 708-711; PL 39,2273. Cf. además A. Chavasse, *op. cit.*, 102-104.

miliares con el óleo bendecido para alcanzar la salud del cuerpo y el perdón de los pecados. Como prueba de la promesa de los bienes salvíficos se cita Sant 5,14s. Registremos un dato llamativo: Cesáreo habla también de enfermos que pueden ir a la iglesia. Evidentemente supone que la unción se administra también en caso de enfermedades leves. Jamás menciona el peligro de muerte[33]. Textos análogos a los de Cesáreo aparecen en Eligio de Noyon (ca. 588-660)[34]y en Jonás de Orleáns (780-843)[35]en contextos que tratan de prácticas paganas de los cristianos.

Beda el Venerable (672-735) habla de la unción de los enfermos en dos ocasiones: brevemente en su comentario a Marcos, con más detalle en el comentario a la carta de Santiago. Compara Mc 6,12 con el pasaje de la carta de Santiago y llega a la conclusión de que los apóstoles impusieron el precepto de ungir a los posesos y a todos los demás enfermos con el óleo bendecido por el obispo[36]. En el comentario a la carta de Santiago, Beda explica más detenidamente los versículos sobre la unción de enfermos. Supone que la enfermedad puede ir unida a un mal del alma. Pueden aplicar el óleo no sólo los presbíteros, sino también los demás cristianos. La plegaria que acompaña a la unción obtiene la curación (corporal) del enfermo. Los fieles pueden ungirse ellos mismos con el óleo bendecido y ungir también a sus allegados. El perdón de los pecados que pueda tener el enfermo no se logra mediante la unción acompañada de la plegaria, sino mediante la confesión de los pecados y el arrepentimiento: los pecados leves pueden confesarse a los simples fieles, mientras que los graves se han de confesar a los sacerdotes. La penitencia y la confesión de los enfermos son en Beda complemento de la unción[37].

La *fórmula galicano-visigótica de la bendición* del óleo de enfermos procede del siglo VII/VIII. En la oración se pide a Dios que envíe el Espíritu Santo para que exorcice el óleo, lo santifique y le infunda el poder de curar. El documento cita Sant 5,14 y alude a la promesa de que la oración será escuchada siempre. La fórmula consecratoria da a entender que el óleo se emplea como bebida o para la unción y ruega que ese óleo mitigue todos los sufrimientos corporales, sirva de remedio contra toda clase de enfermedades y proteja contra los ataques del demonio y de los poderes mágicos. El texto se ocupa exclusivamente de la liberación de los males corporales y sólo menciona el perdón de los pecados en una cita de Sant 5,15b[38].

[33] Véase también el texto de Casiodoro (desde ca. 485 hasta después del 580) en A. Chavasse, *op. cit.*, 117s.

[34] Cf. A Chavasse, *op. cit.*, 118-123.

[35] *Ibid.*, 107.

[36] Texto en PL 92,188B. Cf. Además A. Chavasse, *op. cit.*, 124s.

[37] Texto en PL 93,39B-40A. A. Chavasse, *op. cit.*, 125-134. hace un detallado análisis del texto.

[38] El texto de la fórmula «In tuo nomine» puede verse en A. Chavasse, *op. cit.*, 64-68. Allí mismo, pp. 51-57, 70-86, se recogen otras fórmulas para la bendición del óleo.

Recapitulación

1. Los testimonios son sumamente escasos. Así, resulta sorprendente que en los voluminosos escritos de San Agustín no pueda encontrarse un sólo indicio inequívoco de la administración de la unción de los enfermos. Sin embargo, el hecho de que hayan llegado hasta nosotros plegarias litúrgicas para la bendición del óleo compuestas en diversos siglos demuestra que la unción estaba mucho más difundida de lo que permite suponer la escasez de testimonios literarios.

2. El acento se desplazó muy pronto de la oración por el enfermo a la oración sobre el óleo. Lo mismo que otras materias y objetos empleados en la liturgia eclesiástica, el aceite destinado para ungir a los enfermos recibe una bendición o consagración, a la que se da capital importancia. El óleo es bendecido por el obispo o por los presbíteros. El efecto de la acción que se efectúa con el enfermo se atribuye casi siempre al aceite, el cual recibe su virtud del Espíritu Santo, a quien se invoca en la epiclesis[39].

3. En esta época no encontramos instrucciones sobre las partes del cuerpo que deben ungirse ni normas sobre fórmulas concretas de administrar la unción. Al parecer se presupone como cosa obvia que se ora por la curación del enfermo. Es sorprendente el hecho de que en ocasiones se hable de beber (tomar) el óleo.

4. De la unción se espera ante todo la curación corporal. Algunos textos presentan también entre los efectos el perdón de los pecados. Subrayemos que la unción de enfermos nunca aparece como preparación para la muerte.

5. Jamás se menciona como sujeto a los moribundos o a los enfermos en peligro de muerte —ni en la Iglesia oriental ni en la latina aparece la unción de enfermos como sacramento para el trance de la muerte—, sino simplemente a fieles que padecen distintas enfermedades. El término enfermedad suele emplearse en este contexto en sentido amplio, de manera que pueda significar posesión diabólica, invalidez o lesiones y enfermedades leves.

6. Según la mayoría de los textos, la unción con el óleo bendecido corresponde a los presbíteros; pero algunos testimonios afirman que también pueden administrarla los seglares, sin que ello permita concluir que esta última práctica tuviera vigencia en todas partes. En ciertos casos se habla de que el mismo enfermo puede ungirse con el óleo o tomarlo. Incurriría sin duda en un anacronismo quien atribuyera a los fieles o a los ministros de esta época la convicción de que la unción administrada por los presbíteros constituía un verdadero sacramento (en el sentido que adquirió más tarde este término), mientras que la unción efectuada por los seglares representaba sólo lo que luego recibió el nombre de sacramental.

[39] No ocurre así en Beda, el cual subraya más la eficacia de la oración. Cf. A. Chavasse, *op. cit.*, 129, nota 3.

2. *De la reforma carolingia al siglo XII*

A partir del siglo VIII, la unción de los enfermos experimenta en la Iglesia latina un cambio profundo en diversos aspectos. Señalemos ante todo que a partir de esa fecha son mucho más numerosos que en el período precedente los testimonios de la Iglesia occidental sobre dicha acción litúrgica. Tal circunstancia se debe a que, a raíz de la reforma eclesiástica impulsada por Carlomagno, comenzaron a aparecer en número creciente rituales para celebrar los actos litúrgicos («Ordines»). Esos rituales no sólo contienen oraciones, sino que también dan instrucciones sobre la forma concreta en que han de celebrarse los actos litúrgicos. Mientras la mayoría de los testimonios conservados de épocas anteriores proceden de oraciones para bendecir el óleo de enfermos, a partir del siglo VIII el interés de los rituales se centra principalmente en la forma en que ha de efectuarse la unción. La evolución de la praxis de la unción de los enfermos que comienza con el siglo VIII es demasiado compleja y ha quedado reflejada en demasiados testimonios para poder hacer aquí una exposición detallada[40]. Por eso nos limitaremos a indicar los puntos principales en que cambian con respecto al período precedente la praxis de la unción y su interpretación teológico-religiosa.

En la época carolingia se produce una renovación y una mayor acentuación del ministerio. Esto repercute también en la unción de los enfermos. La bendición del óleo queda ahora estrictamente reserva al obispo, mientras que la unción sólo puede ser administrada por los presbíteros, no por seglares.

La unción se solemniza notablemente en el siglo IX. En ciertas regiones participan en su administración siete sacerdotes (costumbre que se ha conservado hasta nuestros días en el rito bizantino). En algunas partes se repite durante siete días. Al rito de unción propiamente dicho se añaden a veces ritos secundarios, y se multiplica el número de oraciones para el conjunto de la visita ritual al enfermo.

Se dan instrucciones precisas sobre la administración de la unción. Ya no se prevé que el enfermo beba el óleo bendecido. Sólo se habla de la unción del cuerpo. Se enumeran las partes del cuerpo que deben ungirse, a cuyo propósito hay inicialmente ciertas divergencias. Poco a poco se va imponiendo un tipo de rituales que prescriben siete unciones

[40] Para lo que sigue puede verse, además de A. Naubert, *op. cit.*, 158s, y E. J. Lengeling, *op. cit.*, 43, B. Poschmann, *op. cit.*, 130-144; R. Béraudy, *op. cit.*, 610-618; F. Lehr, *Die sakramentale Krankenölung im ausgehenden Altertum und im Frühmittelalter* (Karlsruhe 1954); P. Brow, *Die letzte Ölung in der abendländischen Kirche des Mittelalters:* ZkTh 55 (1931) 515-561; H. Weisweiler, *Das Sakrament der letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik:* «Scholastik» 7 (1932) 321-353; 524-560; C. de Clerq, *«Ordines unctionis infirmi» des IX^e et X^e siècles:* «Elit» 44 (1930) 100-122. También ofrecen material abundante J. Kern, *De sacramento extremae unctionis* (Ratisbona 1907), C. Ruch, *L'extrême onction* IV: *Aus VIII^e et IX^e siècles:* DThC (1913) 1970-1985, y L. Godefroy, *L'extrême onction chez les scolastiques:* DThC V (1913) 1985-1988.

(*ad oculos, ad aures, ad nares, ad os, ad manus, ad pedes;* la séptima varía). Las fórmulas que han de pronunciarse al efectuar las unciones son deprecativas. Estos rituales comienzan a aparecer en el área franco-germánica y se imponen luego en Roma durante los siglos XII y XIII.

El cambio más profundo con respecto a la época precedente se debe a que la reforma carolingia vincula la unción de los enfermos con el viático y, sobre todo, con la penitencia de los enfermos de muerte, con la «paenitentia ad mortem». La unción se incluye a veces en el mismo ritual que el viático, lo que lleva espontáneamente a aplazarla hasta el fin de la vida. En algunas regiones se introduce durante el siglo VIII la costumbre de incluir una fórmula de unción en la llamada «missa sicca», que se celebra en casa del enfermo para administrar el viático. Esta circunstancia conduce a administrar la unción a los que reciben el viático, es decir, a los que están a las puertas de la muerte. Pero la causa principal de que la unción de los enfermos se aplace hasta el fin de la vida radica sin duda en su estrecha conexión con la «paenitentia ad mortem». Aquí no podemos exponer la evolución de la praxis penitencial[41]. En el caso de la «paenitentia ad mortem», la situación aconsejó adoptar una práctica distinta de la que se seguía en la penitencia pública: entre la imposición de las obras de penitencia y la reconciliación o absolución no mediaba un largo plazo de tiempo. En los siglos VIII y IX aparecieron rituales que ponían la unción entre la admisión del moribundo a la penitencia y su absolución. En el siglo IX surgió también la costumbre de administrar la unción de los enfermos después de la reconciliación. Los rituales se fueron inclinando cada vez más a posponer la unción a la reconciliación de los penitentes moribundos.

La vinculación de la unción de los enfermos a la penitencia de moribundos provocó un profundo cambio en lo referente al sujeto y modificó la forma de concebir el significado y los efectos de dicha unción. En adelante ya no fue sujeto el enfermo como tal, sino sólo el enfermo en peligro de muerte. La unción de enfermos pasó a ser preparación para la muerte y produjo los mismos efectos que la «paenitentia ad mortem». Se fue dejando en penumbra la eficacia curativa de la unción, al mismo tiempo que se subrayaba cada vez más su efecto espiritual: la purificación del alma de las manchas contraídas por los sentidos o el perdón de los pecados. Es cierto que también en esta época hay al principio textos litúrgicos y autores que destacan sólo la curación corporal o la mencionan junto al efecto espiritual; pero con el paso del tiempo se van imponiendo las fórmulas de administración que únicamente hablan de la purificación de las manchas de la culpa o del perdón de los pecados. Sólo se habla de la curación de la enfermedad en las oraciones litúrgicas por el enfermo, las cuales no tienen repercusión alguna en la teología ni en la praxis. La unción de enfermos terminó por ocupar el puesto de la reconciliación mediante la penitencia y se convirtió en un

[41] La evolución de la praxis penitencial es estudiada por H. Vorgrimler en este mismo volumen, pp. 390-396.

rito de reconciliación para moribundos, en el rito del último perdón de los pecados. Así, Ivo de Chartres († 1116) pudo definirla más tarde como «poenitentiae publicae sacramentum» (PL 162, 260C-D) y Alán de Lille († 1202) afirmó que la unción es el «sacramentum poenitentiae» (PL 210,681A). De este modo, la evolución que se produjo en la época posterior a la reforma carolingia condujo a una *espiritualización* y *escatologización* de la unción de los enfermos, y estos rasgos siguieron caracterizando durante siglos la praxis y la doctrina de la Iglesia latina.

3. *Alta escolástica y Edad Media tardía*

La praxis e interpretación de la unción de los enfermos resultantes de estos cambios se consolidaron en el siglo XI y no experimentaron modificaciones sustanciales en los siglos siguientes[42]. Los teólogos escolásticos no pensaron en modificar lo más mínimo la praxis y la concepción de la unción vigentes en su época. Su interés se centró en analizar y fundamentar teológicamente la acción eclesial. Una vez que la teología escolástica elaboró un concepto de sacramento que permitía delimitar con suma claridad las acciones sacramentales básicas[43], bajo el cual podía englobarse también la unción de enfermos, ésta se incluyó con toda naturalidad entre los (siete) sacramentos de la Iglesia. Se aplicaron a dicha unción las categorías aristotélicas que se habían introducido en la doctrina escolástica sobre los sacramentos (materia y forma, *res* y *effectus sacramenti*, causalidad, etc.). Merecen especial atención los problemas relativos al sujeto de este sacramento y a sus efectos. Ni la tradición del primer período ni la de la Iglesia oriental tuvieron un influjo importante en el enfoque que dieron a estos problemas los escolásticos, ya que apenas las conocían. A continuación exponemos brevemente las opiniones de algunos teólogos escolásticos representativos y las principales declaraciones del magisterio de la Iglesia.

Pedro Lombardo (ca. 1095-1160) considera la unción de los enfermos como sacramento de moribundos en *Libri IV Sententiarum*[44]. Afirma que debe administrarse al fin de la vida y la llama expresamente «extrema unctio». Le atribuye un doble efecto: perdona los pecados y alivia la debilidad corporal del enfermo. El efecto espiritual se produce siempre, mientras que el corporal sólo se da cuando es conveniente para la salvación del enfermo.

Buenaventura (1217/18-1274) recoge también las ideas de su tiempo y presenta la unción de los enfermos como el sacramento para el trance

[42] Sobre este tema pueden consultarse, entre otros, B. Poschmann, *op. cit.*, 134-137; L. Godefroy, *loc. cit.* 1988-1997; C. Ortemann, *Le sacrement des malades* (París 1971) 51-57.

[43] Sobre este punto, cf. R. Schulte, en MS IV/2, 110s.

[44] Lib. IV, dist. XXIII, cps. I-IV. Alberto Magno llama a la unción de los enfermos «sacramentum exeuntium» y le asigna como efecto específico borrar las «reliquiae peccati»: *in Sent. IV*, dist. XXIII.

de la muerte[45]. Cuando no hay indicios de que el enfermo se halle en peligro de muerte, no debe administrarse la unción. Apoyándose en Sant 5,16, san Buenaventura explica que la unción de los enfermos ha sido instituida para curar la enfermedad del alma. Sin embargo, mientras el bautismo y el sacramento de la penitencia están ordenados a borrar el pecado original y los pecados mortales, la unción perdona los pecados veniales. El efecto corporal no es directo ni general: sólo se produce en la medida en que es útil para el fortalecimiento del alma.

Tomás de Aquino (1225-1274) escribió dos tratados completos sobre la unción de los enfermos: uno en el *Comentario a las Sentencias* (recogido luego en el Suplemento a la *Summa Theologiae*)[46] y otro en la *Summa contra Gentiles*[47]. También Tomás llama a la unción de los enfermos «última unción». En el *Comentario a las Sentencias* la presenta como el último medio salvífico que prepara para entrar directamente en la gloria celestial. No obstante, Tomás cuenta con la posibilidad de que el enfermo se cure y afirma que puede repetirse la «extremaunción» si el enfermo sana y vuelve a caer en la misma situación. Pero considera que el peligro de muerte es presupuesto necesario para administrar este sacramento.

Tomás concibe la extremaunción como sacramento de curación («medicina», «curatio», «sanare»), pero piensa primariamente en la curación espiritual. Dicha unción completa la curación iniciada por medio de la penitencia y libera al hombre del reato de pena temporal, «ut sic nihil in eo remaneat, quod in exitu animae a corpore eam possit a perceptione gloriae impedire»[48]. Tomás añade que este sacramento borra también los pecados olvidados por el enfermo y los pecados veniales. Así, pues, interpreta la unción de los enfermos como una curación de la debilidad espiritual en que se hallan por sus pecados los enfermos de muerte y como la última y plena preparación para entrar en la gloria eterna[49]. El efecto corporal está plenamente subordinado a este efecto principal.

Juan Duns Escoto (*ca.* 1265-1308) restringe todavía más que los otros escolásticos el círculo de los que pueden recibir el sacramento de los enfermos: enseña que dicho sacramento sólo puede desplegar toda su eficacia cuando el enfermo se encuentra en un estado en el que es incapaz de cometer un solo pecado venial. De ahí que sólo sean sujeto del mismo los enfermos que están en la agonía[50]. Como es obvio, en

[45] *Sent. IV*, dist. XXIII.

[46] *S.Th.Suppl.*, qq. 29-33.

[47] *S.c.Gent.* IV, cap. 73.

[48] *S.c.Gent.*, cap. 73.

[49] «Unde manifestum est quod hoc sacramentum est ultimum et quodammodo consummativum totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam praeparatur; unde et extrema unctio nuncaputur». *S.c.Gent.* IV, cap. 73.

[50] «... subditur: 'hominis infirmi', ideo non debet conferri sano, nec qualitercumque exposito periculo mortis, quia non ei cui imminet mors ex periculo extrinsecae violentiae, ut armorum, vel submersionis, vel hujusmodi; nec qualitercumque infirmo , sed pericu-

esta perspectiva resulta imposible mencionar entre los efectos la curación corporal.

Los documentos del magisterio reflejan la praxis de la época y la opinión común de los teólogos. Mientras la profesión de fe impuesta por *Inocencio III* a los valdenses alude a la unción de enfermos a continuación del sacramento de la penitencia y la llama «unctio infirmorum»[51], el *primer Concilio de Lyon* (1245) le da el nombre de «unctio extrema»[52]. El segundo Concilio de Lyon (1274) emplea la misma expresión[53]. No obstante, los tres documentos usan simplemente el término «infirmi» («infirmantes») para indicar el sujeto de este sacramento. El Concilio de Florencia recoge en el Decreto para los Armenios la doctrina común en la Iglesia latina y la praxis vigente en la misma (la materia y el modo de aplicarla, la forma, el sujeto y el ministro, el efecto). Sobre el sujeto y el efecto, el documento dice lo siguiente: «Este sacramento sólo puede administrarse a los enfermos cuya vida está en peligro.... El efecto es la curación del alma ('mentis sanatio') y, en la medida en que sea conveniente para el alma, también la del cuerpo»[54].

4. *Del Concilio de Trento al Vaticano II*

Todos los reformadores habían negado que la unción de los enfermos fuera sacramento[55]. De ahí que el Concilio de Trento se creyera obligado a exponer la doctrina católica sobre este sacramento. Lo hizo en la sesión XIV, tras exponer la doctrina sobre el sacramento de la pe-

lose, ita ut probabiliter immineat sibi exitus de statu viatoris ad terminum». *Sent. IV,* dist. XXIII, q. u.

[51] DS 794.

[52] DS 833.

[53] DS 860.

[54] DS 1324s.

[55] Cf. M. Lutero, *De capt. babyl.* (1520): WA 6,567-571. «Igitur hoc unctionis nostrae sacramentum non damno, sed hoc esse quod ab Apostolo Jacobo praescribitur, constanter nego, cum nec forma nec usus nec virtus nec finis eius cum nostro consentiat. Numerabimus tamen ipsum inter sacramenta, quae nos constituimus, ut sunt salis et aquae consecratio et aspersio» (*loc. cit.,* 570,32). En su *Institutio christianae religionis,* lib. IV, cap. 19, nn. 18-21, Calvino intenta refutar en todos sus detalles la enseñanza católica sobre la extremaunción y la interpretación católica de Sant 5,14s. A este propósito afirma entre otras cosas: «Jacobus omnes infirmos vult inungi: isti non infirmos sed semimortua cadavera sua pinguedine inficiunt; quum iamiam anima in primoribus labris laborat, vel, ut ipsi loquuntur, in extremis... Jacobus, dum simpliciter ungi infirmos iubet, non aliam unctionem mihi significat, quam vulgaris olei; nec aliud habetur in Marci narratione» (*loc. cit.,* n. 21). Cf. también Zuinglio, *Auslegung des 18. Artikels* (1523): CR, *Obras de Zuinglio,* vol. II (1908) 125,26-127,15. «En las palabras de Santiago se fundan los papistas para afirmar que la unción es un sacramento. Pero Santiago sólo aconseja compadecerse fraternalmente de los enfermos y visitarlos... No atribuye el perdón de los pecados y la salud al aceite, sino a la oración que los ancianos de la comunidad hacen con fe por los enfermos» (*loc. cit.,* 126,5ss.9ss).

nitencia[56]. El proemio revela ya que el concilio sigue contemplando el sacramento de los enfermos en la perspectiva de la tradición medieval. Pero los tres capítulos reflejan un cambio de pensamiento y cierta apertura en orden a una praxis más correcta. En el capítulo primero se afirma que este sacramento fue instituido por Cristo, y se determinan su materia y su forma; el segundo trata de los efectos; el tercero, del ministro. A continuación vamos a exponer la doctrina del concilio subrayando sus asertos sobre el sujeto y los efectos de la unción de enfermos.

Por lo que se refiere al sujeto, es significativo que el concilio eliminara todas las expresiones del esquema previo que restringían a los enfermos de muerte la administración del sacramento. El sacramento recibe el nombre de «Sacramentum exeuntium» únicamente porque se administra sobre todo a los enfermos que están cerca de la muerte. Es cierto que los capítulos y los cánones emplean la expresión «extrema unctio» con más frecuencia que la fórmula «unctio infirmorum»; pero cuando se habla del sujeto, siempre se emplea simplemente el término enfermo (*infirmus, aegrotus, aegrotans*). Frente a la tradición medieval, que restringía el sacramento a los moribundos, las fórmulas del Tridentino eran susceptibles de una interpretación más amplia.

El capítulo segundo expone detalladamente los efectos de la unción de los enfermos (que se resumen brevemente en el canon segundo). Apoyándose en Sant 5,15, el concilio propone como «res sacramenti» la gracia del Espíritu Santo, que actúa en tres direcciones. El efecto específico consiste en un alivio y fortalecimiento de alma del enfermo, en el aumento de la confianza en la misericordia de Dios. Confortado *(sublevatus)* de este modo, el enfermo soporta más fácilmente los sufrimientos y dolores de la enfermedad y resiste con mayor facilitad las tentaciones de Satanás. A esto se añade, como efecto condicional, el perdón de los pecados y la eliminación de los «restos» del pecado: el sacramento perdona los pecados en caso de que el enfermo tenga pecados sin perdonar. Por último, el concilio menciona otro efecto condicional: la curación corporal. Tal curación se da en ocasiones *(interdum)*, si es conveniente para la salud del alma, fin principal del sacramento. El concilio enseña que la unción puede repetirse siempre que el enfermo vuelva a encontrarse en peligro de muerte tras haberse restablecido. Con este aserto se rechaza la tesis que habían sostenido algunos escolásticos y a la que ya se había opuesto santo Tomás: la unción no consagra al enfermo[57].

La forma en que el Tridentino habla de los efectos y del sujeto de la unción pone de manifiesto que este concilio superó ciertas unilaterali-

[56] Cf. DS 1694-1700; 1716-1719. Véase además F. Cavallera, *Le décret du Concile de Trente sur la pénitence et l'extrême onction:* «Bull. Litt. Eccl.» 39 (1938) 3-29.

[57] *S.c.Gent.* IV, cap. 73: «Non enim hujus sacramenti unctio est ad consecrandum, sicut unctio confirmationis, ablutio baptismi et quaedam aliae unctiones, quae ideo nunquam iterantur, quia consecratio semper manet, dum res consecrata durat...»

dades y limitaciones de las épocas precedentes. Sin embargo, no provocó un cambio radical en la doctrina y la praxis. Así, el *Catechismus Romanus,* editado por Pío V en 1556, muestra sin duda una orientación pastoral. Para probar que la unción de los enfermos debe administrarse a tiempo afirma: «Está fuera de duda que contribuye notablemente a que el sacramento confiera mayor abundancia de gracia el hecho de que el enfermo conserve aún todas las fuerzas del corazón y la mente y pueda soportar la fe y una buena voluntad consciente». Además, el Catecismo no afirma sólo que el sacramento confiere una gracia espiritual, sino que anima también a confiar en el efecto corporal[58]. Pero el *Catechismus Romanus* (lo mismo que los de Pedro Canisio y los posteriores) sigue considerando la unción de los enfermos como extremaunción, como sacramento que ante todo prepara para bien morir.

Hasta los mismos años del Vaticano II, la mayoría de los teólogos y canonistas de la época postridentina (Benedicto XIV constituye hasta cierto punto una excepción)[59] siguieron viendo en la unción de los enfermos el «sacramento para el trance de la muerte», cuya finalidad consiste en preparar al hombre para la gloria eterna. El peligro de muerte era condición para la validez del sacramento. La pastoral postridentina compartía estas ideas. Como es obvio, semejante concepción de la unción de los enfermos privó a muchos fieles de un sacramento que, según el NT y la praxis de la Iglesia primitiva, hubieran podido recibir. Ni en la encíclica *Mystici corporis* (1943) ni en la *Mediator Dei* (1947) hay indicios de un nuevo enfoque. El Código de Derecho Canónino regula jurídicamente en los cánones 937-947 la praxis postridentina común[60].

5. *El Vaticano II y la renovación posconciliar*

La gran renovación litúrgica que puso en marcha el Vaticano II no hubiera sido posible sin los trabajos de investigación científica y de renovación práctica que en el campo de la liturgia se habían llevado a cabo a lo largo de varios decenios. En alguna medida, esto puede aplicarse también a la nueva orientación que el concilio dio a la unción de los enfermos. A partir de la segunda guerra mundial, los liturgistas y los pastoralistas iniciaron en distintos países una serie de trabajos encaminados a restaurar la concepción y la praxis del sacramento de enfermos vigentes en la Iglesia primitiva: dejaron de considerar el peligro de muerte como condición para recibir la unción de los enfermos y, por tanto, ampliaron el círculo de posibles sujetos, al mismo tiempo que volvían a insistir más en el efecto corporal[61].

[58] *Cat. Rom.* II, 6,9. Cf. también II,6,7 y II,6,14.

[59] Sobre Benedicto XIV, cf. A. Knauber, *loc. cit.*, 163.

[60] Sobre las dos encíclicas y sobre las prescripciones del CIC, cf. E.-J. Lengeling, *loc. cit.*, 45s.

[61] El directorio pastoral sobre los sacramentos del episcopado francés, publicado en 1951, refleja ya tales esfuerzos (n. 58).

Estos trabajos de búsqueda influyeron en el *Vaticano II*, siendo varios los factores que contribuyeron a ello. En primer lugar, el concilio pudo conocer mejor la primitiva tradición y praxis de la Iglesia, que ya hemos esbozado, y la línea de la evolución posterior. Además se tomó conciencia de que la eucaristía, que siempre es viático, lo es de manera especial para los moribundos: la incorporación del moribundo al misterio pascual de Cristo mediante la recepción de la eucaristía constituye la preparación inmediata del fiel para la gloria eterna. De ahí se derivaba la necesidad de restablecer el orden primitivo, unción de enfermos-viático, que se ajusta mejor a la naturaleza de dicha unción. Como tercer factor hay que señalar los intentos de renovar la pastoral, sobre todo la pastoral de enfermos. Se cayó en la cuenta de que la práctica de administrar la unción de los enfermos como sacramento para el trance de la muerte hacía que los fieles temieran recibirlo y los privaba en muchas ocasiones de la ayuda espiritual que les está destinada. El enfermo grave se rebela contra la idea de que tiene que renunciar ya a la esperanza de seguir viviendo, por lo que la mayoría de las veces no se decidirá a llamar al sacerdote para recibir el sacramento del trance de la muerte. Por consideración con el enfermo, tampoco los familiares y el personal sanitario creen poder llamar al sacerdote, que aparecería necesariamente como emisario de la muerte, mientras el enfermo está plenamente consciente. De este modo, la unción llegó a ser en muchos casos el sacramento de los enfermos agonizantes o incluso de los que ya han perdido la conciencia y no pueden —o sólo en escasa medida— participar activamente en el acontecimiento sacramental. Así, el sacramento de enfermos podía dar la impresión de constituir un acto mágico. A esto se añadía que el ritual obligaba al ministro a rezar oraciones que aluden a una curación del enfermo que, cuando éste está en la agonía, nadie espera ya. Es comprensible que en semejante situación muchos sacerdotes tuvieran dudas sobre la legitimidad de tal praxis. Pero no todos los teólogos y obispos del Vaticano II compartían esta nueva conciencia, de suerte que en los mismos textos conciliares relativos a la unción de los enfermos se detectan indicios de compromisos.

El Vaticano II habla de la unción de los enfermos en tres documentos: en la constitución *Sacrosanctum Concilium*, en la *Lumen gentium* y en el decreto *Orientalium Ecclesiarum*[62].

La constitución *Sacrosanctum Concilium* trata de la unción de los enfermos en los números 73, 74 y 75. El número 73, que es el fundamental, dice así: «La 'extremaunción', que también, y mejor, puede llamarse 'unción de enfermos', no es sólo el sacramento de quienes se encuentran en gravísimo peligro de muerte. Por tanto, el momento oportuno para recibirla se da ya cuando el fiel comienza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez». Este texto refleja con claridad el influjo de los trabajos de renovación de la época preconciliar y representa un progreso en comparación con el Concilio de Trento: afirma

[62] Cf. E.-J. Lengeling, *loc. cit.*, 45.52.

expresamente que el término extremaunción es menos adecuado y rechaza la práctica de administrar el sacramento sólo a quienes están en gravísimo peligro de muerte. Pero no muestra aún toda la decisión que hubieran exigido las conclusiones a que habían llegado los estudios modernos sobre la historia de la liturgia: debería haber evitado el término extremaunción y haber suprimido la condición restrictiva «en peligro de muerte». El número 74 restablece el orden primitivo y correcto de los sacramentos de enfermos: debe administrarse primero la penitencia, luego la unción de enfermos, que es su complemento, y por último, como coronación, la eucaristía. El número 75 da algunas instrucciones, bastante vagas, sobre el rito: el número de unciones debe acomodarse a las circunstancias, y las oraciones han de revisarse de manera que respondan a las diversas situaciones en que puede encontrarse el enfermo.

En el capítulo segundo de la constitución *Lumen gentium* (número 11) hay también una alusión a la unción de los enfermos, que aquí recibe el nombre de «sacra infirmorum unctio». El texto afirma que se administra a los «aegrotantes» y alude a los efectos citando simplemente el pasaje de la carta de Santiago sin interpretación alguna. Intenta sobre todo destacar la dimensión eclesiológica de la unción de enfermos: «La Iglesia entera», representada por los presbíteros, comparte la preocupación de los enfermos, los cuales «contribuyen al bien del pueblo de Dios» soportando los sufrimientos con espíritu de fe.

El decreto *Orientalium Ecclesiarum* habla de la unción de los enfermos al tratar de la intercomunión sacramental entre los católicos y los orientales separados. El número 27 permite a los miembros de las Iglesias orientales separadas recibir de la Iglesia católica el sacramento de la penitencia, la eucaristía y la unción de enfermos. Más aún: permite a los católicos recibir esos sacramentos en las Iglesias orientales separadas, «siempre que lo aconseje la necesidad o un verdadero provecho espiritual y resulte física o moralmente imposible acudir a un sacerdote católico». Lo cual implica reconocer en lo tocante a la unción de los enfermos la praxis de la Iglesia oriental, que se atiene al uso del cristianismo antiguo y administra este sacramento incluso cuando no se da una enfermedad que entrañe peligro de muerte.

En el período posconciliar siguió avanzando en la misa línea la evolución que se había iniciado antes del Vaticano II y que originó un cierto cambio de acentos en sus textos. Tal evolución ha quedado reflejada en los textos litúrgicos de 1970 (bendición del óleo) y 1975 («Ordo unctionis infirmorum»).

Pablo VI firmó el 30 de noviembre de 1972 la constitución apostólica *Sacram unctionem infirmorum*, en la que aprobaba un texto de capital importancia para el ordenamiento de la unción de los enfermos y de toda la pastoral clínica: el nuevo ritual compuesto por la Congregación de Ritos y publicado el 7 de diciembre del mismo año con el título *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*. La constitución y el ritual representan, sin duda, el comienzo de una nueva época en la historia de la unción de los enfermos. Registremos algunas particulari-

dades de la constitución apostólica: salvo en las citas, la constitución emplea siempre la fórmula «unción de los enfermos» para referirse a dicho sacramento. Alude (indicando las fuentes) a que la unción y la plegaria que la acompaña han experimentado cambios a lo largo de los siglos. De acuerdo con la terminología romana define como adaptación a nuestra época la reforma del rito de la unción de enfermos. Da a conocer la decisión pontificia de modificar la fórmula sacramental (que sólo debe pronunciarse una vez) de forma que exprese con mayor claridad los efectos del sacramento empleando (¡y no simplemente citando!) las palabras de la carta de Santiago. En adelante puede emplearse otro aceite vegetal en vez del aceite de oliva. Tal aceite debe bendecirse de acuerdo con las normas prescritas. Se reduce el número de partes que deben ungirse (la frente y las manos; en caso de necesidad, sólo la frente u otra parte del cuepo) y se simplifica la unción. Se afirma que pueden recibir el sacramento «aquellos cuyo estado de salud está considerablemente afectado». El sacramento otorga al enfermo la ayuda del Señor mediante la gracia del Espíritu Santo, siendo sus efectos específicos la salvación y el fortalecimiento del enfermo y, eventualmente, el perdón de los pecados. La constitución subraya que puede repetirse el sacramento si el enfermo se restablece y vuelve a recaer o, en caso de enfermedad larga, si se agrava la situación. Al final del documento se advierte expresamente que el nuevo orden sólo será vinculante para el rito latino (para la Iglesia latina en contraposición a las Iglesias orientales).

Recojamos algunos detalles del nuevo ritual: afirma que el sacramento puede administrarse a los fieles «cuyo estado de salud se halla peligrosamente (*periculose*) deteriorado a causa de una enfermedad o de la vejez» (prenotando n.°8). Así se supera la práctica secular de restringir la unción a los enfermos en inminente peligro de muerte y la consiguiente escatologización de dicho sacramento. Dos datos permiten considerar como posible sujeto a todo fiel seriamente enfermo: por una parte, el consejo del ritual de proceder sin ansiedades a la hora de valorar la gravedad de la enfermedad; por otra, el hecho de que toda enfermedad seria lleva consigo cierto peligro. De ahí que pueda suscribirse lo que afirman los obispos de los países germánicos en la introducción a la edición alemana del nuevo ritual: pueden recibir la unción de los enfermos todos los fieles «que padecen una enfermedad seria que transtorna su estado psicofísico» (p. 22). El ritual menciona también entre los sujetos a los fieles que tienen que someterse a una operación quirúrgica por padecer una enfermedad peligrosa y a los ancianos que se encuentran muy débiles aunque no pueda decirse que tienen una enfermedad grave. Considera asimismo sujetos a los niños que han llegado al uso de razón hasta el punto de poder encontrar en la unción de los enfermos un fortalecimiento.

También contribuye a ampliar los casos en que es posible administrar este sacramento la norma que establece la posibilidad de repetir la

unción si el enfermo se restablece y recae o cuando se registra un empeoramiento en una enfermedad larga. El nuevo ritual no introduce ampliación alguna con respecto al ministro, sino que se limita a repetir las normas del Concilio de Trento y del Código de Derecho Canónino, según las cuales sólo el sacerdote puede administrar legítimamente este sacramento. En cambio, en lo referente a la consagración del óleo se produce una ampliación en la línea de la praxis anterior a la reforma carolingia. Desde la época carolingia, dicha consagración estaba reservada al obispo (y al presbítero con delegación de la Santa Sede), mientras que ahora también pueden bendecir el óleo los sacerdotes que el Derecho Cónónico equipara al obispo diocesano y, en caso de verdadera necesidad, cualquier sacerdote. Si antes era obligario el aceite de oliva, ahora es lícito emplear otros aceites vegetales.

El rito de la unción se ha simplificado: ahora sólo se ungen la frente y las manos; en caso de necesidad basta una sola unción. La fórmula sólo debe pronunciarse una vez. La fórmula obligatoria durante siglos, que únicamente aludía al perdón de los pecados, ha quedado sustituida por una nueva que expresa el sentido de la acción de acuerdo con la Escritura. Registremos otra novedad con respecto al ritual antiguo: el sacerdote debe imponer las manos al enfermo, sin pronunciar palabra alguna[63], antes de rezar la oración sobre el óleo. Es importante señalar que se vuelve a introducir el orden primitivo y adecuado: penitencia —unción de los enfermos— eucaristía. Así, también la eucaristía recupera su significado de viático en sentido estricto.

Tiene particular importancia la forma en que presentan el significado[64]y los efectos de la unción, los prenotandos (que además son de gran valor), las distintas oraciones, la fórmula sacramental y la plegaria para la bendición del óleo (en el nuevo pontifical). El prenotando n.°6 del ritual dice lo siguiente, basándose en el Concilio de Trento: «Este sacramento otorga al enfermo la gracia del Espíritu Santo, con lo cual el hombre entero es ayudado en su salud y confortado por la confianza en Dios y robustecido contra las tentaciones del enemigo y contra la angustia de la muerte, de tal modo que pueda no sólo soportar sus males con fortaleza, sino también luchar contra ellos e incluso conseguir la salud, si conviene para la salvación espiritual; el sacramento concede asimismo, si es necesario, el perdón de los pecados y representa la plenitud de la penitencia cristiana.» Subrayemos también que una indicación del n.°7, inspirada en la teología moderna de los sacramentos (que enlaza con la de santo Tomás), pone de relieve que el sacramento no sólo

[63] La extensión de manos prevista en el anterior ritual romano era una acción destinada a acompañar a una oración de exorcismo.

[64] Es de notar que el nuevo ritual destaca el carácter pascual de la unción de los enfermos y su orientación pneumatológica. Sobre este punto, cf. A. Verheul, *Le caractère pascal du sacrement des malades*, en *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (Roma 1975) 361-379; A. Pedrini, *Il dato pneumatologico e la dimensione epicletica del nouvo rito dell'unzione degli infermi:* «Elit» 89 (1975) 345-370.

robustece la fe (del sujeto, del ministro y de la Iglesia), sino que también la expresa. Así, pues, no sólo se tiene en cuenta la dirección descendente del sacramento (de Dios al hombre), sino también la ascendente (del hombre a Dios).

La fórmula sacramental y las distintas oraciones aluden asimismo a los efectos que se esperan de la unción de los enfermos. Los textos no contemplan estrictamente el peligro específico de muerte, sino sólo la situación del enfermo grave. No hablan de preparar para el cielo a un moribundo, sino que se refieren a la ayuda divina que necesita el hombre en una enfermedad grave: fortalecimiento, ayuda para soportar los sufrimientos, protección y curación para el cuerpo, el alma y el espíritu, liberación de los dolores corporales y espirituales, perdón de los pecados, preservación del pecado y las tentaciones. Estas expresiones y otras semejantes muestran que el nuevo ritual ha superado la escatologización de la unción de los enfermos y tiene presente al hombre entero, de suerte que evita tanto una espiritualización como una acentuación unilateral del efecto corporal.

Antes de aprobarse el nuevo ritual de enfermos se publicó en 1970 el capítulo del *Pontifical Romano* que contiene la nueva fórmula de la *bendición del óleo*, que debe efectuar el obispo el Jueves Santo. La oración en que al bendecir el óleo se pide a Dios que envíe su Espíritu representa una simplificación, concentración y aclaración de la antigua plegaria «Emitte» y expresa en los siguientes términos los efectos del sacramento sobre los enfermos ungidos con el óleo bendecido: «Que tu bendición lo transforme para todos... en un signo santo de tu misericordia que auyenta la enfermedad, el dolor y la aflicción, en una protección para el cuerpo, el alma y el espíritu».

6. *La unción de los enfermos en las Iglesias orientales*

Entre los textos citados al hablar de la época de la Iglesia antigua y de los Santos Padres hay algunos testimonios que documentan la práctica de la unción de los enfermos en las Iglesias orientales. El testimonio más antiguo sobre dicha unción, la *Tradición Apostólica* de Hipólito de Roma, que también tuvo gran difusión en Oriente, muestra que la praxis y la interpretación de este rito no eran al principio distintas en Oriente y Occidente. El testimonio más claro y más impresionante que nos ha llegado de Oriente es el *Euchologion* de Serapión de Thmuis (cf. *supra*, p.482). Para encontrar una recopilación exhaustiva y una valoración documentada de los testimonios de las Iglesias orientales es preciso recurrir a estudios monográficos[65]. Aquí nos limitaremos a exponer a

[65] Cf. Th. Spacil, *Doctrina theologiae Orientis separati de s. informorum unctione* (Roma 1931); Ph. Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche* (Würzburgo 1948) 144-154; M. Jugie, *De extrema unctione seu euchelaeo*, en *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, III (París 1930) 474-490.

grandes rasgos la evolución de la unción de los enfermos en las Iglesias orientales y a indicar sumariamente la praxis actual de este sacramento en dichas Iglesias[66].

Registremos un hecho llamativo: diversos testimonios orientales remiten a Sant 5,14 al hablar del perdón de los pecados que se obtiene mediante la penitencia. Así ocurre ante todo con *Orígenes*, que en una homilía sobre el libro de Job es el primero en citar explícitamente la carta de Santiago[67]. También *Juan Crisóstomo* ve en Sant 5,14s una prueba de que mediante la penitencia eclesial se perdonan los pecados. Es posible que Orígenes y Juan Crisóstomo tuvieran presente el uso, de cuya vigencia en Oriente se conservan múltiples testimonios, de ungir al penitente al imponerle las manos; en tal caso habrían visto en ese rito penitencial la concreción de la unción con aceite de que habla la carta de Santiago[68]. Pese a mencionar la unción con aceite, tales textos no pueden considerarse como testimonios en favor del sacramento de la unción de enfermos; pero eso no significa que las Iglesias en cuestión no practicaran dicha unción. En ocasiones se citan una junto a otra la unción de enfermos y la de penitentes[69]. Subrayemos un dato particularmente importante: en las Iglesias orientales no se dio el paso del sacramento de curación al sacramento para el trance de la muerte, característico de Occidente. En Oriente se tenía conciencia del cambio que se había producido en Occidente, como lo prueba, por ejemplo, la polémica de Simeón de Salónica (1459), que acusa a los latinos de innovadores por haber hecho del sacramento de enfermos un sacramento de moribundos[70].

En algunas Iglesias orientales, que hoy cuentan con pocos miembros, ha caído en desuso la unción de los enfermos[71]. Las que la practican, la incluyen entre los siete misterios de la Iglesia desde la época en que, por influjo de la Iglesia y la teología latinas, reconocieron que los sacramentos son siete. Sobre todo en las Iglesias ortodoxas de rito bizantino, el *euchelaion* se ha transformado en un largo y complejo rito de gran solemnidad.

[66] Nos fijaremos sobre todo en las Iglesias orientales separadas de Roma y, en particular, en las Iglesias ortodoxas.

[67] Cf. *supra*, nota 22.

[68] Cf. B. Poschmann, *loc. cit.*, 128, que recoge más testimonios.

[69] Así ocurre, por ejemplo en Afraates. Cf. B. Poschmann, *loc. cit.*, 128. Además, los Padres y los teólogos de Oriente tuvieron que combatir prácticas paganas análogas a las que impugnó en Occidente Cesáreo de Arlés; con este fin subrayaron la eficacia curativa de la unción de los enfermos y exhortaron a los cristianos a recurrir a ella. Así, Cirilo de Alejandría († 444), *De adoratione*, cap. VI: PG 68,472A; el armenio J. Mandakuni (405-487): texto en J. Kern, *De sacramento extremae unctionis* (Ratisbona 1907) 46s; Prokopios de Gaza (Siria) (ca. 460-ca. 530), *In Levit. XIX,31:* PG 87(1)763s. Cf. A. Chavasse, *loc. cit.*, 107.

[70] Cf. *De sacro ritu sancti olei seu euchelaei c.285. Contra novitatem Latinorum circa euchelaeum:* PG 155,517ss.

[71] Así ha ocurrido entre los armenios separados y en el rito sirio oriental (caldeo).

Las Iglesias orientales conservan también el antiguo rito de la bendición del óleo y dan gran importancia a que dicha bendición sea efectuada por los presbíteros en conexión con la celebración del sacramento. La oración que hacen los sacerdotes por el enfermo es de una riqueza poco común. Las palabras que han de pronunciar los sacerdotes durante las siete unciones constituyen una verdadera oración dirigida a Dios Padre en forma de preces por el enfermo; en ella se invoca a Dios como médico de las almas y los cuerpos y se le pide que, por la gracia de Cristo, cure al enfermo de sus dolencias espirituales y corporales[72].

El círculo de sujetos es en las Iglesias orientales mucho más amplio que en la Iglesia latina: la unción puede administrarse también a enfermos leves; en algunas de ellas se ha introducido la costumbre de administrar también a personas sanas el *euchelaion* como remedio salutífero contra el pecado. En tales casos, la unción no debe reemplazar al sacramento de la penitencia, sino completarlo perdonando los pecados insconscientes u olvidados[73]. Cuando se intenta justificar la unción de personas sanas alegando que el pecado es también una enfermedad (en sentido ético) y que todo hombre está enfermo, si no corporal, al menos espiritualmente, se formula una doctrina que de suyo es verdadera. Pero semejante praxis no puede invocar en su favor la carta de Santiago sin interpretar el texto en sentido muy lato. En cierto modo, la evolución ha llevado aquí al polo opuesto del sacramento para el trance de la muerte en la Iglesia latina.

III. REFLEXIONES SISTEMATICAS SOBRE LA UNCION DE LOS ENFERMOS

1. *Observaciones previas*

Los múltiples y profundos cambios que se han producido en la praxis y en la concepción de la unción de enfermos obligan a preguntar qué criterios son válidos para juzgar el significado y la estructura de este sacramento. Porque no debemos pretender absolutizar la concepción de una época determinada (por ejemplo, la de la Antigüedad cristiana). Tenemos que contar con que la praxis sacramental de la Iglesia ha estado sometida en las diversas épocas a influjos provenientes de condicionamientos históricos. En todos los períodos pueden surgir unilateralidades no sólo en la praxis, sino también en la doctrina y en la interpretación teológica, al mismo tiempo que cada época puede destacar preocupaciones legítimas.

[72] Cf. S. Heitz (ed.), *Der Orthodoxe Gottesdienst*, vol. I, pp. 505-534.

[73] P.-N. Trembelas, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique* III (Chevetogne 1968) 380, n.°4.

Aun cuando se dé valor normativo la instrucción de la carta de Santiago, sus breves frases no dan respuesta a todos los problemas que hoy se plantean a la Iglesia. Además, dicho pasaje debe considerarse en el contexto de todo el mensaje neotestamentario, y hay que contar con la posibilidad de que incluso una instrucción apostólica contenga elementos condicionados histórica y culturalmente.

No cabe duda de que una visión actual del sacramento de enfermos ha de tener en cuenta la condición del enfermo tal como hoy la vemos. Si confrontamos la situación del enfermo con las preocupaciones fundamentales del Nuevo Testamento, sin duda podremos decir sobre la acción sacramental que la Iglesia lleva a cabo sobre el enfermo más cosas y más exactas que las que se pueden extraer sólo del pasaje de Santiago.

2. *La enfermedad como situación crítica*

No pretendemos describir en términos biológicos y clínicos la enfermedad y sus distintas formas y causas. Tomamos como punto de partida la observación y la experiencia común de la enfermedad y nos preguntamos por la situación corpóreo-anímica en que coloca al hombre una dolencia que no es un mero trastorno pasajero e inocuo de la salud. Nos referimos, pues, a una enfermedad que, por dañar los órganos y perturbar sus funciones, afecta seriamente al estado general del hombre y aparta al enfermo de la vida y actividad que desarrollaba cuando se encontraba sano[74].

Para valorar la situación en que pone la enfermedad es de capital importancia tener presente la unidad corpóreo-espiritual del hombre. Sólo una concepción dualista puede considerar al hombre como una yuxtaposición y una conexión puramente externa de cuerpo y alma, en la que no afecta a una entidad lo que ocurre en la otra. La unión del cuerpo con el alma hace que el acontecer espiritual se refleje en la corporalidad humana y que los procesos corporales afectan al alma espiritual del hombre. La enfermedad es, pues, un hecho que concierne al hombre entero.

¿Cómo afecta espiritualmente al hombre la enfermedad corporal?[75] En la enfermedad, el hombre experimenta de una manera especial

[74] Sobre las características de la enfermedad y la situación del enfermo, cf., por ejemplo, G. Roth/H.-J. Schild, *Das Phänomen der Krankheit und der Kranken in der Kirche:* HPTh IV (Friburgo 1969) 178-193, con bibliografía en pp. 180s; Konferenz der deutschprachigen Pastoraltheologen (ed.), *Krankheit und Tod* (Pastorale 2. Handreichung für den pastoralen Dienst; Maguncia 1974), con bibliografía en la p. 92; J. Jorissen/H.-B. Meyer, *Pastorale Hilfen in Krankheit und Alter* (Innsbruck 1974) 9-36; A. Jores, *Der Mensh und seine Krankheit. Grundlagen einer anthropologischen Medizin* (Stuttgart ^{4}1970); C. Ortemann, *Le sens de la maladie: Le sacrement des malades* (Lyon 1971) 95-112, con bibliografía.

[75] Cf. a este propósito lo que en este mismo tomo, pp. 442ss, expone K. Rahner.

su impotencia, su limtación y su finitud. Cuando el hombre goza de buena salud, la voluntad dispone del cuerpo con toda naturalidad; en la enfermedad, el cuerpo no le obedece, sino que se convierte en un obstáculo que está frente a él como un objeto externo y paraliza su actividad habitual. El hombre sano está acostumbrado a decidir por su cuenta sobre su vida y sobre sus acciones y omisiones, y no suele caer en la cuenta de las dependencias que hay siempre en su existencia; en cambio, la enfermedad le hace tomar conciencia de que se decide sobre él, de que está afectado por algo que ni ha elegido personalmente ni se le ha consultado. Tiene la vivencia de estar inerme ante el destino, que limita e impide su libertad. Si antes podía valerse por sí mismo y ayudar a otros, ahora se siente desvalido y necesitado de la ayuda de los demás. Si cuando estaba sano podía participar libremente en la vida de la comunidad humana, ahora está condenado a la inactividad y el aislamiento y tiene que preguntar por el sentido de un estado semejante.

Tal experiencia de la impotencia y la dependencia de la existencia humana, de su limitación y fragilidad —experiencia que también puede hacer el hombre sano— se impone inevitablemente cuando se padece una enfermedad grave. La reacción inmediata del enfermo ante dicha experiencia es la vivencia de la soledad, la depresión y el abatimiento; a medida que el estado es más grave, aumentan la inquietud y el miedo. Cabe la posibilidad de que el enfermo se pregunte si es culpable de su enfermedad, si habría podido evitarla llevando una vida más ordenada y observando un comportamiento más adecuado. Es posible que vea una injusticia del destino en la circunstancia de que la causa de su enfermedad pueda radicar precisamente en el servicio al prójimo. Cabe que el enfermo se pregunte «¿por qué precisamente a mí?» Tampoco el hombre creyente se ve libre de tales interrogantes y otros parecidos.

Estas breves indicaciones permiten descubrir que la enfermedad supone para el hombre una situación crítica que puede tener distintos desenlaces, no sólo en el plano biológico, sino también en el espiritual y salvífico. Semejante situación exige al enfermo tomar una postura, y lo paradójico puede estribar en que debe adoptar la postura en un estado en el que sus fuerzas psíquico-espirituales se hallan obstaculizadas o disminuidas. No obstante, de la postura que adopte libremente depende el significado que va a tener en su vida la enfermedad: que se convierta o no en un acontecimiento salvífico ese acontecimiento malo que es en principio la enfermedad. El enfermo puede reaccionar de distintas maneras ante la situación que se la ha impuesto. Puede desalentarse y caer en la resignación. Puede rebelarse contra Dios y hundirse en una crisis de fe. Pero también puede ver en su situación un llamamiento de Dios a una más profunda entrega creyente, un reto a someterse a los incomprensibles designios divinos, a abandonarse al misterio de Dios, que sigue siendo misterio de amor cuando el hombre no considera un beneficio la suerte que se le ha asignado. Tal sumisión no significa en modo alguno que el hombre deba abandonar el deseo de curarse y la voluntad de restablecerse. Pero ese deseo y esa voluntad deben estar enmarcados

en la disposición de aceptar los designios de Dios, sean cuales fueren. La enfermedad —lo mismo que el sufrimiento en general— representa para el cristiano una posibilidad especial de seguir a Jesús (cf. Mc 8,34), una invitación a asociar el sufrimiento propio a la pasión del Redentor.

Si tenemos presente esta situación crítica del enfermo, caeremos en la cuenta de que el hombre que se encuentra en tal estado necesita de manera especial la gracia divina, la cual le abre la posibilidad de trascenderse para llegar a la fe esperanzada en la bondad providente de Dios y aceptar sus designios. Pero también es evidente que el enfermo no necesita sólo la ayuda clínica y asistencial: la solidaridad humana y la ayuda espiritual de quienes comparten su fe pueden ser muy importantes en esa situación y constituir una gracia decisiva que le ayude a superar en la fe la tarea que le impone la enfermedad.

3. *La comunidad eclesial y los enfermos*

La preocupación por los enfermos ocupa un puesto muy importante en la vida de Jesús y en la de sus discípulos, y el visitar a los enfermos figura expresamente entre las «obras de misericordia» de las que, en palabras de Jesús, dependerá la suerte de cada uno en el juicio final (cf. Mt 25,26ss). Por eso sería inconcebible que la Iglesia no se hubiera preocupado por los enfermos desde el principio, tanto más cuanto que el mismo Jesús se indentificó con ellos: «Estuve enfermo y me visitasteis» (Mt 25,36). De hecho, numerosos testimonios de todos los siglos demuestran la preocupación de los cristianos y de la comunidad eclesial por los enfermos. Cometeríamos un error si separáramos de este contexto la instrucción de la carta de Santiago. La Iglesia tuvo conciencia desde sus comienzos de que los enfermos se encuentran en una situación especial y necesitan una ayuda específica. En el caso de los enfermos, la Iglesia siempre tuvo presente al hombre entero y trató de que no le faltaran ni la atención corporal ni la asistencia espiritual.

La asistencia eclesial a los enfermos, inspirada en el espíritu del evangelio, tiene una gran historia[76]. Son prueba de ello, por ejemplo, los hospitales, que ya comenzaron a fundarse durante la Antigüedad cristiana, tanto en la Iglesia oriental como en la occidental, y que, sobre todo a partir de la Edad Media, fueron muy numerosos. Han continuado esta tradición las innumerables clínicas que en la época moderna ha levantado la Iglesia en todos los continentes. Sobre todo en las misiones, la asistencia a los enfermos es un elemento esencial de la evangelización. En la Edad Media aparecieron órdenes militares y hermandades, así como numerosas comunidades religiosas masculinas y

[76] Sobre este tema puede verse B. Rüther, *Krankenfürsorge*, en LThK VI (1961) 581-584, con bibliografía; R. Svoboda, *Krankenhausseelsorge:* HPTh III (1968) 301-310, con bibliografía; E. Seidler, *Geschichte der Pflege des kranken Menschen* (Stutgartt 1966).

femeninas, que se dedicaron a atender a los enfermos por amor al prójimo. También en la época moderna se han fundado numerosas órdenes y congregaciones religiosas que consideran la asistencia a los enfermos como su tarea principal o como una rama esencial de su actividad. La Iglesia se preocupó no sólo de la salud corporal de los enfermos, sino ante todo de su bien espiritual. Así lo demuestran la praxis de la unción de enfermos y la visita a los mismos, que los sacerdotes y los seglares han efectuado en todas las épocas de la historia de la Iglesia acudiendo tanto a las casas particulares como a los hospitales. El diálogo pastoral con los enfermos para darles ánimos, consuelo y consejo, la oración con ellos y por ellos —por ejemplo en las preces que reza la comunidad cuando celebra la eucaristía—, la celebración de misas para enfermos, la bendición de enfermos, la práctica de administrarles los sacramentos, sobre todo la penitencia y la eucaristía, y otras manifestaciones de la preocupación de la Iglesia por la salud espiritual de los enfermos han quedado reflejados en numerosos testimonios procedentes de todas las épocas de la historia eclesiástica.

En el marco de todos estos auxilios corpóreo-espirituales que la Iglesia presta a los enfermos debe contemplarse el sacramento específico de los enfermos. Los otros auxilios no son algo completamente distinto de la unción, sino que constituyen con ella la expresión de la única preocupación de la Iglesia por el hombre entero, preocupación que es a un tiempo cuidado de la salud e interés por la salvación. Todas las acciones de la Iglesia en favor del enfermo participan en formas distintas de la naturaleza sacramental de la misma Iglesia, la cual es signo eficaz del amor misericordioso con que Dios se dirige al hombre para socorrerlo cuando se encuentra en una situación apurada. En todos sus actos, la Iglesia entera es para el enfermo sacramento de la gracia de Dios. El hecho de que la unción constituya un sacramento en sentido más estricto significa que la naturaleza sacramental de la Iglesia se realiza en ella con particular intensidad y de una manera específica para la situación del enfermo; pero no implica que las otras ayudas ofrecidas a los enfermos sean superfluas o incompatibles con el sacramento de la unción.

4. *El sacramento de la unción*

a) Origen de la unción de los enfermos.

Las fuentes no permiten afirmar que la unción de los enfermos fuera instituida por el Jesús histórico. Más aún: el argumento «ex silentio» tiene aquí cierto peso. En efecto, los relatos sobre la vida de Jesús, redactados para las comnidades primitivas, narran muchas cosas sobre las curaciones de Jesús y sobre la misión de los discípulos a curar enfermos, pero no contienen alusión alguna a un eventual mandato de Jesús de ejecutar una acción como la mencionada en Sant 5, cosa que

resultaría incomprensible si Jesús hubiera dado una instrucción semejante. Los padres conciliares de Trento y los teólogos de anteriores generaciones suponían que la unción de los enfermos había sido instituida inmediatamente por Cristo y sostenían que Jesús dio a los apóstoles el encargo pertinente, pero los evangelistas no lo consignaron; basándose en tal encargo de Jesús, Santiago habría dado su instrucción más tarde[77]. La forma en que hoy se concibe la relación de Jesús con la Iglesia institución no permite aceptar una explicación semejante. Por lo que se refiere al relato de Mc 6,13, el texto no dice que Jesús diera el encargo de ungir a los enfermos con aceite; tampoco menciona el elemento que Sant 5,14s subraya más que la unción: la oración sobre el enfermo. Si queremos descubrir una analogía entre Sant 5,14 y Mc 6,13 hemos de buscarla en que ambos textos reflejan la preocupación creyente por la salud y la salvación de los enfermos y aluden a una unción con aceite.

Si no podemos hablar de un mandato del Jesús histórico, tampoco es lícito decir que el autor de la carta de Santiago decidió introducir por su propia cuenta la oración sobre los enfermos y su unción. La naturalidad con que da su instrucción hace suponer que dicha instrucción se basa en una praxis vigente en las comunidades de la región en que escribe el autor. Es imposible precisar cómo y cuándo surgió tal praxis. Hoy no podemos aceptar que el rito fuera «instituido por los apóstoles» entendiendo este aserto en el sentido en que lo formularon algunos escolásticos medievales. De todos modos, en la aparición de tal uso confluyen dos líneas de la tradición bíblica judeo-cristiana: la tradición de la oración de súplica de la comunidad creyente por sus miembros, sobre todo en situaciones difíciles, y la tradición de ungir con aceite a los enfermos. Si tenemos en cuenta la exhortación de Jesús a visitar y socorrer a los enfermos y su constante preocupación por ellos, así como su invitación a orar en todas las necesidades corporales y espirituales y el ejemplo de su oración hasta el mismo instante de su agonía, podremos considerar casi como natural que las comunidades, sobre todo por medio de sus dirigentes, visitaran a los fieles enfermos y oraran por ellos. También resulta fácil comprender, sobre todo en el caso de las comunidades judeocristianas, que se comenzara pronto, incluso sin un mandato expreso de Jesús, a asociar la oración sobre el enfermo a la acción simbólica de ungir con aceite: los fieles estaban familiarizados con el uso de los objetos simbólicos y con la realización de acciones

[77] Pedro Lombardo afirma lapidariamente, *Sent. 1.* IV, dist. XXIII, cap. III: «Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab Apostolis institutum legitur». Partiendo de este pasaje, los teólogos escolásticos resolvieron de diversas maneras el problema de la institución de la unción de los enfermos. Así, Tomás, *Sent. 1.* IV, dist. XXIII, q. 1., a. 1, prefiere la tesis de que Cristo instituyó personalmente la unción de los enfermos (y la confirmación) y encargó a los apóstoles su promulgación; en cambio, Buenaventura opina, *Sent. 1.* IV, dist. XXIII, a. 1., q. 2: «Praefertur opinio, quod extrema unctio a Spiritu sancto per Apostolos instituta et a sancto Jacobo promulgata sit».

simbólicas por la historia bíblica de la salvación y por la vida de Jesús, y en el ámbito cultural de la Biblia resultaba particularmente obvia la unción con aceite como representación simbólica de lo que se pedía a Dios en favor del enfermo. Tanto el AT (1 Sam 16,13; Is 61,1) como el NT (2 Cor 1,21s; 1 Jn 2,20.27) relacionan estrechamente la unción con la comunicación del Espíritu. Esta circunstancia podría explicar también el hecho de que se adoptara la unción como símbolo del fortalecimiento otorgado al enfermo por el Espíritu de Dios.

No podemos precisar con qué rapidez se difundió en las comunidades cristianas de la era apostólica y posapostólica el uso de asociar la unción a la plegaria sobre el enfermo.

b) Sacramentalidad de la unción de los enfermos.

La teología desde el siglo XII y el magisterio (DS 816) desde el siglo XIII enumeran el rito de la unción de los enfermos entre los siete sacramentos. La definición más solemne de su sacramentalidad fue pronunciada por el Concilio de Trento (DS 1716). El hecho de que durante el primer milenio no se la definiera como sacramento en el sentido que adquirió más tarde este término no prueba que no se viera en el rito lo que luego se expresó con la palabra sacramento. La inclusión de la unción de los enfermos entre los ritos considerados como sacramentos en sentido estricto está indudablemente justificada (si para el concepto de sacramento no se exige una palabra fundacional de Jesús expresa y atestiguada por el NT, como en el caso del concepto de sacramento tradicional entre los protestantes). El texto de la carta de Santiago, determinante para la praxis de la Iglesia, permite constatar fácilmente dos elementos básicos del sacramento cristiano: la acción simbólica externa y sensible y la gracia que dicha acción simboliza y comunica.

α) La *acción simbólica externa* consta, desde la época apostólica, de dos elementos unidos entre sí: la oración de los representantes de la comunidad sobre el enfermo y la unción con aceite. Ambas expresan conjuntamente lo que, en virtud de las promesas de Dios, puede esperar la Iglesia en semejante situación: el auxilio salvífico del Señor para el enfermo.

β) La carta de Santiago se refiere con claridad a un *auxilio de la gracia del Señor* que cura, fortalece y perdona. La tradición lo delimita con mayor decisión de múltiples formas. Además, el auxilio salvífico de Dios aparece evidentemente unido a la plegaria y a la unción como a su presupuesto, condición y causa «eficiente»: si los representantes de la Iglesia oran sobre el enfermo y lo ungen, puede esperarse con la certeza de la fe el auxilio salvífico expresado por la plegaria y la unción.

γ) La *institución por Cristo*, que la Iglesia considera elemento esencial del sacramento (DS 1601), debe afirmarse también con respecto a la unción de los enfermos, como enseña el magisterio (DS 1716). Pero esto no preguzga la forma en que debe concebirse la institución en el caso del sacramento de enfermos. En primer lugar puede afirmarse con

K. Rahner que Cristo instituyó los sacramentos al fundar la Iglesia como sacramento básico[78]. La Iglesia ha actualizado y plasmado su naturaleza sacramental en determinadas autorrealizaciones fundamentales con la mirada puesta en situaciones decisivas concretas del individuo y de la misma Iglesia. Tales situaciones no fueron elegidas arbitrariamente por la Iglesia, sino que se le impusieron como situaciones decisivas. No cabe duda de que la enfermedad representa para el hombre una situación vital crítica. Desde sus mismos comienzos tuvo conciencia la Iglesia de que su principal misión y tarea, así como el ejemplo de Jesús y la promesa hecha a la oración, la obligaban a intervenir en tal situación y a prestar de modo especial a los enfermos su asistencia salvífica. La Iglesia conocía también que Jesús prometió estar presente dondequiera que los fieles se reúnan en su nombre (Mt 18,20) y, por la fe, podía estar persuadida de que se trata de una presencia activa y destinada a socorrer. Si tenemos en cuenta todos estos elementos, podemos formular fundadamente la siguiente afirmación: la Iglesia primitiva actuó en el Espíritu de Cristo y en consonancia tanto con la voluntad de Jesús como con la situación pospascual cuando dio a su asistencia salvífica a los enfermos una estructura fija mediante la instrucción de que sus representantes visitaran a los enfermos y los ungieran con aceite. Al unir a la oración sobre el enfermo la unción con aceite como expresión simbólica del fortalecimiento impetrado, la Iglesia actuó también de acuerdo con el ejemplo de Jesús, el cual recurrió repetidas veces a acciones simbólicas para dar plasticidad a sus palabras salvíficas. Su confianza creyente en la palabra de Jesús pudo llevar a la Iglesia a la convicción de que el Señor cumpliría su promesa de escuchar la oración y de estar presente entre los fieles para socorrerlos siempre que se realizara en su Espíritu dicha acción. Así, la Iglesia pudo prometer a los enfermos que el Señor los sanaría y fortalecería y les perdonaría los pecados[79].

Es posible, pues, formular los siguientes asertos: no consta que Jesús pronunciara una palabra de institución; tampoco podemos postular que Jesús diera el correspondiente mandato y menos aún que fijara el rito. No obstante, el rito eclesial consistente en orar por el enfermo y ungirlo con óleo se basa en la predicación de Jesús, en su vida y en sus obras. Tampoco en el caso de otros sacramentos se pueden aducir más datos para legitimar el aserto de que «fueron instituidos por Cristo». Y no parece haber razón alguna que impida a la Iglesia caracterizar —empleando la terminología que adoptó más tarde— como «ex opere operato» la gracia que se concede mediante la unción de los enfermos, tal como exige el concepto católico de sacramento[80]. Porque no se trata de

[78] Cf. K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (QD 10; Friburgo de Brisgovia 1960), especialmente 52-62.

[79] El perdón de los pecados, que Sant 5,15 presenta con énfasis como don salvífico de la plegaria de la unción, muestra con especial claridad que se trata de un acontecimiento sacramental.

[80] Cf. K. Rahner, *loc. cit.*, 55-62.

una gracia otorgada en atención a los méritos del ministro o del sujeto, sino del cumplimiento de la promesa de Cristo.

c) El rito.

La instrucción de la carta de Santiago contiene tres elementos: la presencia de la comunidad por medio de sus representantes, la oración de los presbíteros sobre el enfermo y la unción de éste. En el curso de la historia, la Iglesia ha configurado y estructurado de distintas formas los tres elementos.

α) La *presencia de la comunidad por medio de sus representantes* no solía tratarse en la teología de este sacramento más que al hablar del ministro. Sin embargo, es un aspecto que afecta a toda la acción y merece un tratamiento específico. De hecho, el nuevo ritual de la unción de los enfermos (1972) lo destaca expresamente[81]. Mediante la presencia de sus representantes oficiales (y de otros miembros), la Iglesia pone de manifiesto que el enfermo no se halla en la periferia de la comunidad eclesial, sino que pertenece a ella en la misma medida que los sanos y ha de cumplir una tarea no menos importante que la de quienes se encuentran en plena actividad. Con su presencia, la comunidad local atestigua tanto su preocupación salvífica por quienes están en situaciones difíciles como su potestad de garantizar al enfermo la cercanía del Señor y de otorgarles la ayuda de su gracia.

β) Como ya hemos indicado al explicar el pasaje de Santiago, la *oración* por el enfermo y sobre él constituye el principal elemento de la acción sacramental. Como es natural, la oración todavía no equivale aquí a una fórmula de la unción. Durante siglos se dejó a la libre iniciativa del ministro la tarea de dar forma a la plegaria por el enfermo.

Las oraciones más antiguas que se conservan en documentos escritos no son oraciones sobre el enfermo, sino oraciones para la bendición del óleo; pero al menos nos permiten conjeturar el espíritu y el contenido que debieron de tener las oraciones sobre el enfermo. Conservamos diversas versiones de determinadas oraciones por el enfermo compuestas a partir de la Edad Media. Por lo que se refiere al contenido, tales oraciones desarrollan las frases de la carta de Santiago sobre los efectos de la oración por los enfermos. De estas plegarias, que desde el punto de vista del NT representan el elemento más imporante de toda la acción sacramental, deben distinguirse las *fórmulas de la unción,* que comienzan a aparecer en la Edad Media y van adoptando progresivamente la forma deprecativa u optativa. Según las rúbricas litúrgicas, el ministro tenía que pronunciar dichas fórmulas al efectuar las unciones. La teología escolástica (y luego el magisterio) las considera como «forma» esencial del sacramento tan pronto como aplica a los siete sacramentos el esquema materia-forma. Desde este momento, la atención de los teólogos se centra en las fórmulas de la unción, que no equivalen

[81] Cf. el nuevo ritual: PE, por ejemplo, n.° 33,40b.

a la oración por el enfermo de que habla la carta de Santiago. No obstante, tales fórmulas han seguido hasta nuestros días enmarcadas en una serie de oraciones que expresan mejor y más exhaustivamente que ellas el significado del sacramento. Cuando se llegó a interpretar unilateralmente la unción de los enfermos (considerándola como complemento de la penitencia, viendo en el perdón de los pecados su efecto principal y concibiéndola como purificación del alma del enfermo en orden a prepararlo para entrar en el cielo), las fórmulas de la unción se tornaron también unilaterales, ya que no aludían sino al perdón de los pecados. La situación no cambió tras el Concilio de Trento, pese a que su decreto doctrinal, ajustándose a la carta de Santiago, enumera varios efectos de la unción de los enfermos y menciona correctamente el perdón de los pecados como efecto eventual. El Ritual Romano publicado en 1614, que unificó notablemente las fórmulas de la unción vigentes en la Iglesia latina, conservó la unilateralidad medieval [82] . Tal unilateralidad no se superó hasta la publicación del nuevo ritual (1972), que responde al contenido de las frases de la carta de Santiago[83].

La fórmula de la unción de la Iglesia latina en forma optativa no es necesaria de suyo, pero la ha hecho obligatoria un precepto eclesiástico (en vez de esa fórmula podría introducirse, como en las Iglesias ortodoxas, una oración propiamente dicha); su función primaria consiste en explicar mediante la palabra el significado del acto de ungir. Puesto que expresa un deseo formulado con respecto al enfermo, sigue la misma dirección que la unción: se dirige al hombre que padece la enfermedad. Sin embargo, participa indirectamente del carácter de la plegaria hecha a Dios en favor del enfermo, como numerosas oraciones optativas de la Biblia, que no invocan a Dios en segunda persona.

Advirtamos que tanto el nuevo ritual como el anterior prevén el gesto de *imponer* o extender *las manos* sobre el enfermo [84]. Se trata de una acción simbólica de origen bíblico que se ha empleado en la liturgia de todas las épocas en distintos contextos y con distintos significados. En el AT, la imposición de manos no era sólo signo de transmisión (de bienes, de culpas, de responsabilidades, de un poder espiritual), sino también gesto de bendición; unida a la unción constituía un rito de curación que se practicaba con los enfermos. En el NT, la imposición de manos aparece asimismo con distintos significados: transmisión del Espíritu Santo y de una potestad ministerial, bendición. Si se tiene en cuenta la tradición judía resulta fácil comprender que se pidiera a Jesús

[82] «Per istam sanctam Unctionem, et suam piisimam misericordiam, indulgeat tibi Dominus quidquid per... deliquisti. Amen».

[83] Sólo se podría reprochar a la nueva fórmula que atribuye exclusivamente a la unción el efecto, mientras que la carta de Santiago lo atribuye a la oración o a la oración que va acompañada de la unción.

[84] N.° 74, después de las preces, en silencio, mientras que antes se hacía como gesto que acompañaba a la oración del exorcismo. Al enumerar los elementos «de que consta principalmente la celebración del sacramento», PE n.° 5 menciona en primer lugar la imposición de manos al enfermo por parte de los presbíteros de la Iglesia.

imponer las manos a los enfermos para curarlos o que él lo hiciera por su propia iniciativa (cf. Mt 9,18; Mc 5,23; Lc 4,40). En Hch 28,8 se narra también que Pablo impuso las manos a un enfermo mientras oraba, y lo curó. Así, el gesto de imponer las manos, tomado de la tradición bíblica, pasó a ser una práctica de la Iglesia. Por ejemplo, Posidio refiere que Agustín visitaba a los enfermos y les imponía las manos[85]. La mano tiene una fuerza de expresión y comunicación que se manifiesta de múltiples formas en el trato humano. La imposición de manos por parte de los ministros constituye para el enfermo un lenguaje que él entiende intuitivamente y sin explicación alguna: ve en ella una expresión de solidaridad humana y eclesial, de consuelo, de aliento, de la atención amorosa de la Iglesia, que es un signo y una garantía de la solicitud del Señor.

Por lo que se refiere al contenido de la oración por el enfermo, como es natural se pide a Dios lo que la Iglesia puede desear para quien sufre una enfermedad: sin duda, la gracia que necesita el enfermo para superar cristianamente su crítica situación, pero también la curación corporal y la salud. Pero orar, que significa siempre dirigirse a Dios, no es lo mismo que prometer al enfermo. La Iglesia no puede prometer al enfermo todo lo que legítimamente pide a Dios. Sólo puede prometerle el auxilio de la gracia que lo capacita para transformar su estado de infortunio en situación salvífica. Ni la Iglesia ni el enfermo están en condiciones de saber si la curación corporal es beneficiosa para la salvación de este último. Lo cual no significa en modo alguno que la Iglesia no deba pedir la salud corporal o que el enfermo no pueda desear su restablecimiento, del mismo modo que, por otro lado, la curación impetrada puede ser fruto del tratamiento clínico y de la labor asistencial.

Señalemos por último que la oración, elemento esencial del sacramento de enfermos, pone de manifiesto que la unción no es un medio que actúe de manera mecánica o mágica, sino que se ordena a actualizar la relación personal del hombre con Dios, de quien han de esperarse todos los bienes salvíficos, en una situación vital especial.

γ) Como se desprende de lo que ya hemos dicho, el *acto de ungir* al enfermo con óleo no debe entenderse como una acción que se interpreta mediante la oración sobre el mismo enfermo, sino como una acción simbólica que expresa plásticamente el efecto que se espera de la plegaria por él. Mientras la oración por el enfermo y sobre él sigue una dirección ascendente (del hombre a Dios), la unción adopta la dirección hacia el hombre: tiene la función de una promesa hecha al enfermo. En virtud del simbolismo que poseen el aceite y la unción, la unción con óleo puede decir algo al enfermo: que mediante el sacramento de enfermos se le otorga un fortalecimiento y una curación[86]. Si el enfermo

[85] Posidio, *Vita Augustini*, 27: PL 16,56A.

[86] La mayoría de los cristianos de nuestra época y nuestra cultura no conocen ya el rico simbolismo bíblico de la unción con aceite. En cambio, todavía suele captarse su simbolismo terapéutico, y esto basta para que la unción siga teniendo sentido. Cf. C. Ortemann, *loc. cit.*, 90s. La frente y las manos, que según el nuevo ritual han de seguir

ve al sacerdote bendecir el óleo antes de administrar el sacramento o sabe que el ministro emplea óleo bendecido por el obispo, tal circunstancia le indica que es Dios quien le otorga el fortalecimiento a través de la mediación del ministerio eclesial. Puesto que la unción es un elemento integrante del acto sacramental, participa de la eficacia del sacramento[87]. Aun cuando se esté convencido de la importancia y valor de las acciones simbólicas es lícito preguntarse si no se ha subrayado unilateralmente la acción de ungir en toda la historia de este sacramento, como indica su mismo nombre, y si el católico medio no atribuye demasiado unilateralmente a la unción la gracia específica del sacramento de enfermos, mientras que la carta de Santiago pone especial énfasis en la oración que se hace por el enfermo y sobre él.

La historia de la unción de los enfermos muestra que la Iglesia ha tenido conciencia en todas las épocas de que podía determinar y modificar legítimamente la estructura concreta de la unción. Como primera determinación eclesiástica debe mencionarse la bendición del óleo de enfermos, que no se cita en la carta de Santiago y, sin embargo, desempeñó desde muy pronto un papel importante en la Antigüedad cristiana. Los primeros testimonios de la tradición que documentan la práctica de la unción son textos litúrgicos para la bendición del óleo. Al principio podían efectuar tal bendición los obispos y los sacerdotes; luego quedó reservada a los obispos (a partir de la reforma carolingia). Más tarde se permitió bendecir el óleo a los sacerdotes que tenían una delegación expresa del papa. Con el nuevo ritual se ha ampliado todavía más la potestad de bendecir el óleo.

También la forma de efectuar la unción ha experimentado cambios a lo largo de los siglos. Durante los primeros siglos hubo gran libertad a este respecto y, por ejemplo, a veces se ungían las partes del cuerpo más doloridas y más enfermas o se bebía o tomaba el óleo, mientras que en la Edad Media apareció la tendencia a prescribir la unción de determinadas partes del cuerpo. Como hemos indicado, en esta época comenzó a subrayarse unilateralmente que el sacramento de enfermos borra los pecados; este hecho condujo a que se ungieran ciertos órganos con que puede pecar el hombre. Según el nuevo ritual, sólo han de ungirse la frente y las manos. Como materia remota puede emplearse ahora cualquier aceite vegetal, mientras que antes había que emplear siempre aceite de oliva.

Dado que en la introducción y el uso de dicha materia sacramental influyeron condicionamientos históricos, cabe preguntar (lo mismo que en el caso de otros sacramentos) si la Iglesia está obligada a conservar

ungiéndose (PE n.° 23), se toman sin duda como símbolo de toda la persona y de sus acciones.

[87] El magisterio no ha decidido si ha de atribuirse al signo sacramental una causalidad instrumental, como afirma generalmente la teología católica, o ejerce sólo la función de una condición. Cf. K. Rahner, *Sakrament.* IV: *Das kirchl. Lehramt*, en LThK IX (1964) 226.

siempre y en todas partes la unción con óleo como elemento esencial del sacramento de enfermos. Limitémonos a plantear un problema que no es posible resolver aquí: ¿pueden entender los hombres de todas las épocas y culturas el lenguaje simbólico de la unción con aceite, que resultaba tan fácilmente comprensible para los hombres de la cuenca mediterránea en la época de la Iglesia primitiva y que sin duda es también inteligible para hombres de otras regiones y de otras épocas?

d) Sentido y efectos salvíficos.

La interpretación de la unción de los enfermos ha variado notablemente en el curso de la historia de la Iglesia. De ahí que hoy se plantee con nueva urgencia el problema de precisar cuál es su verdadero significado y qué efectos pueden esperar de ella los fieles. Es evidente que semejante pregunta constituye el problema central de la teología de este sacramento y que de ella depende la respuesta que se dé a dos preguntas ulteriores: ¿quiénes son sujeto de la unción de los enfermos? y ¿qué juicio merece la práctica de administrar este rito como sacramento para el trance de la muerte, tal como se hizo en la Iglesia occidental durante un milenio aproximadamente?

La Iglesia primitiva pudo formular sus asertos sobre los efectos de la plegaria de la unción sin haber recibido ninguna revelación especial al respecto. A la luz de todo el acontecimiento salvífico realizado en Cristo y teniendo presente la predicación de Jesús pudo prometer al enfermo con la certeza de la fe: la oración (y la unción) de la Iglesia te salva, el Señor te levanta, se te perdonan los pecados. Para ello le bastaba a la Iglesia tener en cuenta la revelación —efectuada en todo el acontecimiento Cristo— de la voluntad salvífica de Dios, que se extiende al hombre en su totalidad, fijarse en la promesa de salvación hecha en Cristo, reflexionar sobre la situación del enfermo y dirigirle con autoridad la palabra salvífica en la forma en que tiene vigencia para él. Del mismo modo debemos proceder hoy para determinar el significado y los efectos de la unción de los enfermos. Por este procedimiento llegamos a las mismas afirmaciones básicas que aparecen en la carta de Santiago; pero podemos desarrollarlas más.

α) *Significado de la unción de los enfermos.* La Iglesia ha de ofrecer al enfermo la posibilidad de experimentar que no se encuentra solo, pese a su aislamiento y a la interrupción del contacto normal con el mundo y con los hombres. Ha de manifestar la solidaridad de la comunidad cristiana con el enfermo. Tiene que mostrarse ante él como una comunidad que también apoya y asiste a sus miembros con fe, esperanza y amor activo cuando son víctimas del dolor y del sufrimiento. La Iglesia realiza todo esto por medio de los fieles que prestan al enfermo ayuda corporal y espiritual; pero lo hace de manera especial a través de la preocupación pastoral de sus ministros por los enfermos. Por medio de sus representantes oficiales, la Iglesia puede asegurar con autoridad al enfermo que, aunque crea sentirse abandonado de Dios, el

Señor está cerca de él y presto a socorrerlo. Mediante una acción sacramental ordenada expresamente a la situación de la enfermedad, no sólo puede hacerle visible el encuentro en la fe con el Señor presente y el auxilio de su gracia, sino también otorgárselos. Por decirlo así, toda la preocupación salvífica de la Iglesia por el hombre enfermo se concentra en el rito simbólico integrado por la oración sobre el enfermo y el acto simbólico de ungir. El sacramento de la unción se halla encuadrado en el conjunto de servicios que la Iglesia ofrece al enfermo; pero representa dentro de tal conjunto un momento culminante específicamente sacramental.

Comparando la situación peculiar del enfermo y sus necesidades específicas con la tarea salvífica encomendada a la Iglesia puede descubrirse la finalidad del sacramento de la unción: por su misma naturaleza, dicho sacramento se ordena al auxilio de la gracia que necesita el enfermo para afrontar y superar cristianamente la situación derivada de sus males corpóreo-espirituales. La presencia salvífica de Cristo y su cercanía salvadora, que la plegaria de la unción promete eficazmente al enfermo, significan para éste una ayuda decisiva en orden a vencer la enfermedad y los peligros que entraña para la salvación del hombre. ¿Incluye esa victoria la curación corporal o significa sólo la superación escatológica de la enfermedad, que se consigue muriendo cristianamente y en gracia de Dios? La Iglesia no puede responder a esta pregunta mediante la administración del sacramento. El hecho de que la unción conceda también al enfermo fuerzas para soportar cristianamente la muerte no es razón suficiente para definir la unción de enfermos como sacramento de moribundos, sentido en el que se ha interpretado la mayoría de las veces desde la Edad Media hasta nuestros días. Algunos teólogos han llegado a defender que su esencia consiste en consagrar la muerte; tal tesis es absurda y está en contradicción con la carta de Santiago y con la antigua tradición de la Iglesia[88]. El nuevo ritual de la unción de enfermos (1972) implica un claro rechazo de semejantes concepciones.

β) *Diversos efectos salvíficos.* Según el Concilio de Trento (DS 1696), el contenido («res») de la unción de los enfermos consiste en la gracia del Espíritu Santo. Es cierto que el concilio no puede fundar este aserto en Sant 5,15, pero enuncia algo que está abundantemente atestiguado en el NT: que la salvación, el perdón de los pecados y la santificación del hombre se efectúan por medio del Espíritu Santo. También la acción simbólica del sacramento de enfermos alude a la comunicación del Espíritu: la unción con aceite es en la Biblia símbolo de la unción del Espíritu[89].

Las dificultades comienzan cuando se pregunta qué efectos produce en el enfermo la gracia del Espíritu Santo. Las sumarias indicaciones de la carta de Santiago («salvar», «levantar», perdón de los pecados) han

[88] Los testimonios al respecto pueden verse en E. Lengeling, *loc. cit.* (en nota 21), p. 53, nota 59, y en A. Knauber, *loc. cit.* (en nota 21), 163-165.

[89] Cf. 1 Sam 16,13; Lc 4,18; Hch 4,2s.

recibido diversas interpretaciones a lo largo de la historia. En la época en que la unción de enfermos se concibió ante todo como sacramento para el trance de la muerte, se insistió tanto en la purificación de los pecados y de los «restos del pecado» que, cuando menos, quedó en penumbra el verdadero significado del sacramento. Todavía ofrece menor fundamento la fórmula de la unción que se usó en casi todas partes a partir de la Edad Media: sólo alude a un efecto (el perdón de los pecados) y no menciona los dones de gracia específicos del sacramento de enfermos. Por otra parte, tampoco podemos guiarnos simplemente por las ideas que dominaban antes de la reforma carolingia: hoy es imposible afirmar con la naturalidad de entonces que el sacramento tiene eficacia para curar las enfermedades corporales[90].

Para resolver el problema planteado es preciso tener en cuenta los aspectos siguientes: la unción de los enfermos no es una acción carismática. No cabe institucionalizar el carisma de curaciones ni vincularlo a la persona de los ministros. Además es necesario recordar que, según la carta de Santiago, el elemento más importante es la oración por el enfermo, y que tal oración no coincide con la fórmula sacramental, que fue prescrita por la Iglesia en época más tardía. Los dones salvíficos que la Iglesia espera de la unción deben deducirse más bien de la oración que la comunidad ha hecho por el enfermo en todas las épocas. Como ya se ha indicado, la oración, que de suyo se dirige a Dios, ha de distinguirse también de la promesa que se hace al enfermo. Por último, cuando se trata de precisar los efectos salvíficos del sacramento de la unción no se debe partir del «caso paradigmático» del moribundo, que ya no podría curar sin un milagro, ni del caso del enfermo o accidentado inconsciente. En estos casos límite, el sacramento no puede desplegar ya toda su eficacia salvífica. Más bien debemos pensar ante todo en los enfermos que todavía son capaces de aceptar mediante la fe la oferta salvífica del sacramento.

Parece indicado tomar como punto de partida el carácter «medicinal» de la unción de los enfermos. A tal peculiaridad del sacramento de enfermos alude claramente su acción simbólica, la unción con óleo. Esto significa que la curación y el fortalecimiento del enfermo constituyen los auxilios salvíficos que se otorgan mediante la gracia del Espíritu Santo.

γ) *Curación y fortalecimiento del enfermo.* Si tenemos presente en toda su magnitud la situación crítica en que coloca al hombre una enfermedad grave y consideramos las dificultades que el enfermo ha de superar, precisamente cuando se encuentra mal y está débil, para que su situación de infortunio se transforme en situación salvífica, tendremos que ver en la curación y el fortalecimiento simbolizados por la unción

[90] A. Ziegenaus, *Ausdehnung der Spendevollmacht der Krankensalbung?:* MThZ 26 (1975) 335-363, advierte críticamente sobre la praxis de la unción de los enfermos en la Antigüedad: «También la unción de los enfermos tenía un fuerte acento mágico; su teología parece poco elaborada y simbólica» (*loc. cit.*, 362).

los auténticos auxilios salvíficos que necesita el enfermo para superar su situación con espíritu cristiano: curación de las «lesiones» producidas por la enfermedad en sus fuerzas corpóreo-espirituales y fortalecimiento de sus energías para perseverar con fe, esperanza y sumisión amorosa a la voluntad de Dios. La «curación» y el «fortalecimiento» a que nos referimos no se identifican con la recuperación de la salud corporal ni incluyen sólo una gracia espiritual y sobrenatural. Se trata más bien de un auxilio para el hombre entero, ya que la enfermedad afecta a todo el hombre corpóreo-espiritual. Creemos que esta explicación se ajusta al sentido que tienen en Sant 5,15 los términos «salvar» y «levantar». Con tal auxilio se otorga al enfermo la salvación de una crisis que podría convertirse en su perdición y el fortalecimiento para mantener la actitud humana y cristiana que se le exige. A diferencia de la curación corporal, semejante auxilio figura entre los bienes que la Iglesia puede garantizar al hombre mediante la acción sacramental. Cuando el enfermo no se libra de la enfermedad ni recupera la salud, debe considerar que también tiene vigencia para él la frase «te basta con mi gracia» (2 Cor 12,9).

δ) *Efectos corporales*[91]. El hecho de que en la época precarolingia se pusiera gran énfasis en la eficacia de la unción de los enfermos para curar las dolencias corporales se debe en parte al deseo de combatir los remedios mágicos paganos. Hoy no podemos aceptar semejante enfoque. La unción no actúa como una medicina corporal ni sustituye los esfuerzos terapéuticos. No es un remedio milagroso, sino una plegaria al Señor de la vida y la muerte y un signo de lo que el mismo Señor otorga al enfermo. El enfermo no debe excluir sin más la eventualidad de que Dios haga un milagro[92], pero tampoco ha de esperarla. Es preciso tener en cuenta que «efectos corporales» no equivale a curación corporal. De acuerdo con la unidad corpóreo-espiritual del hombre, los efectos sobre el cuerpo pueden entenderse en el sentido de la psicosomática actual. Dios puede escuchar también la oración del ministro del sacramento y la de los otros fieles haciendo que la técnica y los cuidados médicos mitiguen los dolores del enfermo, alivien, fortalezcan y mejoren su estado e incluso le devuelvan la salud. Nada impide considerar esa ayuda y curación como fruto de la plegaria oficial y sacramental en favor del enfermo. En cualquier caso, la Iglesia no puede prometer al enfermo la curación corporal de manera incondicional, ya que no cuenta con ninguna promesa de Dios que le garantice de forma absoluta la consecución de bienes temporales. En consonancia con la actitud

[91] Véase el estudio histórico-sistemático de este tema publicado por Z. Alszeghy, *L'effeto corporale dell'Estrema Unzione:* Gr 37 (1957) 385-405.

[92] A este respecto sigue pendiente el problema de si el milagro implica necesariamente una suspensión de las leyes de la naturaleza. Cf. J. Trütsch, *Wunder: Mit oder ohne Durchbrechung der Naturgesetze?* (Theol. Berichte 5; Zurich 1976) 14-161. Limitémonos a mencionar un problema que no podemos abordar aquí: el de la curación mediante la oración extrasacramental. Sobre este tema, cf. F. Mac Nutt, *Healing* (Notre Dame, Indiana, 1974).

fundamental de Jesús (Mc 14,36), la carta de Santiago dice, poco antes de referirse a la plegaria de la unción: «Lo que deberías decir es esto: 'Si el Señor quiere y nos da vida, haremos esto y lo otro'» (Sant 4,15: la llamada condición jacobea).

ε) *Perdón de los pecados.* La carta de Santiago menciona el perdón de los pecados como don salvífico condicional (Sant 5,15). Así, pues, cuando la situación en que se halla el enfermo incluye el dato de que a éste no se le han perdonado aún los pecados que ha cometido, la gracia del Espíritu Santo que se le concede mediante la unción actúa también como un poder que perdona los pecados. A diferencia de la penitencia, la unción de los enfermos no es un sacramento específico de la reconciliación del pecador con Dios; pero cuando el pecador encuentra a Cristo con fe y arrepentimiento bajo el signo de la unción, tal encuentro no puede significar para él verdadera «salvación» y «fortalecimiento» si no quita el mal en sentido estricto, el pecado.

En el curso de la historia de la teología se han planteado numerosos problemas de detalle con respecto al perdón de los pecados otorgado mediante la unción de los enfermos. Pero esos problemas nos preocupan hoy mucho menos[93]. Subrayemos únicamente que el perdón de que habla la carta de Santiago no se refiere sólo a aquellos pecados de los que la misma carta afirma: «En algunas cosas fallamos todos» (Sant 3,2). No es extraño que la Iglesia de la era apostólica, teniendo en cuenta la especial situación del enfermo, otorgara también el perdón de los pecados mediante la santa unción. El hecho de que la Iglesia posterior ejerza de ordinario su potestad de perdonar por medio del sacramento de la penitencia no significa que no pueda conceder eficazmente dicho perdón a través de otros sacramentos[94].

e) El sujeto.

El círculo de sujetos fue muy limitado durante los siglos en que la Iglesia latina consideró la unción de los enfermos como sacramento de moribundos. En la práctica era todavía más reducido de lo que debería haber sido de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, porque, lógicamente, se temía dar a entender al enfermo y a sus allegados que había grave peligro de muerte. En la situación creada por la medicina moderna, aferrarse al concepto de «extremaunción» estrecharía todavía más el círculo de sujetos porque la medicina actual logra la curación en muchos casos de enfermedad grave, y los enfermos tienen fundadas esperanzas de restablecerse. El retorno al sentido originario de la unción de los enfermos, sancionado por el ritual de 1972, implica una considerable ampliación del número de personas que pueden recibir este sacra-

[93] Entre ellos figuran el problema de si perdona los pecados mortales o sólo los veniales, si borra las penas de los pecados y las debilidades del pecado; el problema del sentido de la expresión «reliquiae peccati», etc.

[94] Sobre las distintas formas del perdón de los pecados, cf. H. Vorgrimler, en este mismo volumen, pp. 346-352.

mento. Dicha ampliación es consecuencia lógica de la correcta interpretación —expuesta en los párrafos precedentes— del significado de la unción de los enfermos[95].

Teniendo en cuenta las reflexiones anteriores, el problema del sujeto de la unción debe plantearse en estos términos: ¿qué fieles necesitan el auxilio específico que la unción de los enfermos otorga para superar con espíritu cristiano la crítica situación religiosa en que pone la enfermedad? No cabe más respuesta que la siguiente: todos los fieles que padecen una enfermedad grave, independientemente de que se encuentren o no en peligro de muerte, porque cualquier enfermedad grave supone para el hombre una situación en la que su fe ha de afrontar una prueba especial. Como es lógico, también los moribundos figuran entre quienes pueden recibir este sacramento. El enfermo que se halla en trance de muerte necesita de manera especial el fortalecimiento de la fe, de la esperanza y de la entrega amorosa a la voluntad de Dios.

Si se interpretara estrictamente la carta de Santiago, habría que afirmar que sólo puede recibir la unción el enfermo obligado a guardar cama. El ritual de 1972 —siguiendo el ejemplo de la Iglesia antigua— no exige, acertadamente, una uniformidad rígida en lo tocante a la situación externa del enfermo. Ciertas enfermedades crónicas graves —que en ocasiones no obligan a guardar cama— pueden llevar consigo grandes sufrimientos psíquicos y hacer difícil la actitud cristiana del paciente, de suerte que la unción de los enfermos puede representar una auténtica ayuda. Hoy se suele afirmar acertadamente que también figuran entre los sujetos de este sacramento las personas que padecen los achaques de la vejez. El fundamento de tal opinión no radica en que los ancianos se hallen más o menos cerca de la muerte, sino en que la vejez, con sus síntomas de desmoronamiento y sus achaques, determina una debilidad física comparable a los trastornos orgánicos y funcionales de una enfermedad grave y lleva consigo necesidades religiosas análogas a las de una enfermedad.

El nuevo ritual responde en los siguientes términos a la pregunta de si también los niños pueden recibir el sacramento de la unción: «También los niños pueden recibir la santa unción cuando han llegado al uso de razón hasta el punto de poder encontrar en este sacramento un fortalecimiento.» La limitación de tal fórmula parecerá razonable si se tiene presente que este sacramento es un auxilio para superar con espíritu de fe la situación de la enfermedad. El hecho de que el sacramento de la unción represente una ayuda para afrontar la enfermedad explica asimismo que no pueda administrarse a quienes se hallan a las puertas de la muerte por una causa distinta de la enfermedad, por ejemplo, debido a una sentencia de muerte. Tales personas disponen de otros auxilios para hacer frente a su situación: la oración, las preces, el aliento de otros cristianos, el sacramento de la penitencia, la eucaristía.

[95] Una valoración crítica del nuevo ritual puede verse en E.-J. Lengeling, *loc. cit.*, 55-69, sobre el sujeto en pp. 55-58.

Desde la Edad Media se ha venido discutiendo si el mismo paciente puede recibir la unción más de una vez durante la misma enfermedad. También en este punto, el ritual de enfermos de 1972 es menos rígido que el CIC, canon 940, párrafo 2, e introduce una mitigación que se ajusta más a la naturaleza del sacramento, al afirmar que «el sacramento puede repetirse si el enfermo se había recuperado después de recibir la unción o cuando se produce un empeoramiento en una enfermedad larga[96].

f) El ministro.

Frente a la ideas de los reformadores, el Concilio de Trento declara que la expresión «los ancianos de la Iglesia» designa a los sacerdotes ordenados por el obispo y que, en consecuencia, el sacerdote es «el ministro propio de la extremaunción» (DS 1719). De este modo, el concilio sanciona la práctica y la doctrina vigentes desde la reforma carolingia. El CIC, canon 938, párrafo 1, es más rígido que el Concilio de Trento: «Hoc sacramentum valide administrat omnis et solus sacerdos». Con mayor cautela se expresan la constitución apostólica de Pablo VI y la introducción al ritual de 1972 cuando afirman que sólo el sacerdote es ministro propio de la unción de los enfermos[97]. No se aborda el problema de si la administración por parte del sacerdote es necesaria para la validez.

Los asertos anteriores no dan respuesta al interrogante de si tal forma de la presencia oficial de la Iglesia sólo es necesaria en virtud de una disposición eclesiástica y podría ser modificada por la misma Iglesia o es inmutable porque la Iglesia no tiene potestad para cambiarla. Para responder a esta pregunta hay que comenzar por observar de manera general que la Iglesia tiene con respecto a todas las realizaciones sacramentales una potestad mucho más amplia de lo que se creía en una época en que no se conocían tan bien como hoy los hechos históricos. Por lo que se refiere a la unción de los enfermos, numerosos textos prueban que en la Antigüedad cristiana y en la temprana Edad Media los seglares administraban a menudo la unción con el óleo de enfermos y que los dirigentes de la Iglesia los exhortaban a proceder así. No parece convincente la tesis de los teólogos, que distinguen dos administraciones de la unción de los enfermos: una privada y otra pública o una sacramental y otra extrasacramental. Sería erróneo pensar que cuando ungían los seglares no se daba una presencia oficial de la Iglesia, puesto que también los seglares empleaban siempre óleo bendecido por un obispo o por un sacerdote. En vez de distinguir entre administración litúrgico-sacramental y administración privada-extrasacramental, nosotros preferíamos distinguir dos formas de presencia oficial de la Iglesia: una inmediata, a través de los responsables que oran por el enfermo, y

[96] Ordo PE n.° 9.

[97] Ordo PE n.° 16. Cf. también Vaticano II, *Presbyterorum ordinis*, 5, y *Lumen gentium*, 11.

otra mediata, a través del óleo bendecido por los dirigentes de la comunidad. Cuando hoy se pregunta en ciertas regiones si no podrían los diáconos o los seglares administrar el sacramento de la unción, es preciso decir de entrada que, desde el punto de vista dogmático, la autoridad eclesiástica podría dar la correspondiente facultad a tales ministros. ¿Debería hacerlo? Este es un problema pastoral y no debe abordarse aquí[98].

g) El nombre.

Tanto en Oriente como en Occidente, el sacramento instituido exclusivamente para los enfermos ha recibido a lo largo de los siglos una serie de nombres diferentes. Aquí no vamos a enumerar todas esas denominaciones, sino que nos limitaremos a hacer algunas observaciones sobre el importante cambio de nombre que se ha producido en los últimos años y sobre las denominaciones que se emplean hoy en la Iglesia occidental y en las Iglesias orientales.

El nombre «extremaunción», usual en las Iglesias latinas desde la Edad Media hasta mediados del presente siglo, pertenece ya al pasado. Según la interpretación común, dicho término no indicaba sólo que se trata de una unción que se administra después que las restantes unciones sacramentales (las del bautismo, confirmación y ordenación sacerdotal), sino también que es la unción que normalmente se recibe en las últimas horas de la vida (*sacramentum exeuntium*)[99]. Así entendido, semejante nombre del sacramento de los enfermos tenía que contribuir a corroborar la praxis totalmente unilateral que se fue imponiendo a partir del siglo VIII. La denominación «unción de los enfermos», que se fue extendiendo progresivamente después de la segunda guerra mundial y a la que han dado carácter oficial los recientes documentos litúrgicos de la Iglesia[100], significa el retorno a una expresión corriente en la Iglesia antigua y señala la vuelta a la praxis e interpretación originarias del sacramento de los enfermos. Pero es preciso hacer una doble observación acerca de este nombre: sólo expresa uno de los elementos que, según Sant 5, constituyen el rito de enfermos, y silencia el otro, la oración. En segundo lugar, destaca el elemento que en Sant 5 está subordinado al otro, es decir, a la oración. Esto hace que, en la interpretación común, la atención se centre unilateralmente en la unción. De todos modos es comprensible que se tome de la parte más perceptible el

[98] Cf. A. Ziegenaus, *loc. cit.*, si bien no estamos de acuerdo con él en todos los puntos.

[99] El *Catecismo Romano*, II, cap. 6, n.° 2 ve incluso una ventaja en que la denominación «sacramento de los moribundos» puede hacer que los fieles piensen en la última hora. Partiendo sobre todo de los documentos del magisterio, B. Leurent intentó justificar el nombre «extramaunción» en *Le magistère et le mot «extrême-onction» depuis le concile de Trente*, en *Problemi scelti di teologia contemporanea* (AG 68; Toma 1954) 219-232.

[100] El Catecismo de las diócesis alemanas empleó ya en 1955 el nombre «unción de los enfermos».

nombre que designa al todo. La designación «unción de los enfermos» tiene además la ventaja de indicar también el sujeto del sacramento. El nombre εὐχέλαιον («unción acompañada de una oración»), usual en la Iglesia bizantina, tiene la ventaja de mencionar los dos elementos, la oración y la unción. En cambio tiene el inconveniente de no indicar el sujeto. Además subordina la oración a la unción. Por eso sería preferible la expresión «plegaria de la unción». La fórmula «sacramento de enfermos de la plegaria de la unción» expresaría todos los elementos originarios. Pero en la práctica sería difícil encontrar una denominación breve más adecuada a la de «unción de los enfermos», la cual tiene además una larga tradición.

5. *Consideraciones ecuménicas*

En este párrafo no nos vamos a ocupar de las Iglesias ortodoxas y veterocatólicas, que admiten la sacramentalidad de la unción de los enfermos, ni de las Iglesias anglicanas y los grupos luteranos reformados que practican de alguna forma dicha unción[101]. Nos limitamos a preguntar si las Iglesias reformadas que no administran la santa unción ni hablan de un sacramento de los enfermos, siguiendo la postura que adoptaron los reformadores, conservan de alguna manera lo que la Iglesia católica considera como sacramento de los enfermos. Como suele admitirse hoy en la teología católica y en la protestante, lo importante no es el término «sacramento», sino la realidad. En general se afirma que el número de los sacramentos depende de cómo se defina dicho término[102].

Podemos partir de un hecho: en las Iglesias nacidas de la Reforma se practica comúnmente, y no menos que en la Iglesia católica, la «visita de enfermos» inspirada en el espíritu del evangelio (Mt 25,26), visita que es realizada tanto por los seglares como por los ministros. Lo mismo que en la Iglesia católica, dicha visita abarca la atención corporal y la asistencia pastoral a los enfermos. De acuerdo con la eclesiología del Vaticano II, la única Iglesia de Cristo Jesús está también presente en las comunidades protestantes; por eso debe afirmarse que en los representantes de tales comunidades llega a los enfermos el único sacramento general o radical, que es la Iglesia. Cuando los pastores protestantes

[101] Los testimonios pueden verse en E.-J. Lengelin, *loc. cit.*, 48.

[102] El nuevo *Evangelische Erwachsenen Katechismus* (Gütersloh 1975) advierte a este propósito en la página 1125: «Durante siglos se consideró el problema del número de los sacramentos como un tema clásico de la polémica confesional: aquí siete, allí dos. Hoy se está iniciando un cambio. Antes, la teología romano-católica intentaba encontrar o, al menos, suponer a veces un poco forzadamente, una palabra institucional de Cristo para cada uno de los sacramentos; ahora reconoce que ya no es posible tal cosa. Pero los modernos estudios sobre el Nuevo Testamento han hecho que también la teología evangélica vacile en este punto: hoy no se puede trazar una línea divisoria tan clara entre las palabras de Jesús y las de la Iglesia primitiva».

cumplen su misión con los enfermos, se da sin duda una presencia oficial de la Iglesia con respecto a dichos enfermos. El pastor protestante hace en favor del enfermo lo que la carta de Santiago ordena hacer ante todo a los dirigentes de la comunidad: pide con él y para él a Dios las fuerzas que necesita para superar su situación, la gracia divina que perdona y auxilia, así como la curación, si tal es la voluntad de Dios. Y confiando en la promesa hecha a la oración, puede garantizar al enfermo en nombre del Señor ese auxilio salvífico. Es cierto que tal garantía se da sólo mediante la palabra; pero eso no significa que la garantía verbal no participe de la naturaleza sacramental de la Iglesia. Del mismo modo que en el protestantismo observamos una atrofia general de las acciones simbólicas, así también podríamos decir, desde el punto de vista católico, que la oración que hacen en favor del enfermo los representantes de las Iglesias nacidas de la Reforma no tiene la estructura sacramental completa; pero cabe afirmar que esa plegaria (que quizá va acompañada de un gesto de bendición o de imposición de manos) tiene de algún modo carácter sacramental y es de alguna manera signo eficaz de la fe de la Iglesia y de la gracia salvífica de Dios. Si se tienen en cuenta los datos históricos del primer milenio relativos al ministro de la unción de los enfermos tampoco se verá un problema insoluble en las Iglesias protestantes con respecto al ministro del «sacramento de los enfermos». Con esto no queremos decir que no sea deseable que las Iglesias nacidas de la Reforma vuelvan a adoptar la práctica apostólica de la unción —semejante iniciativa no se opondría al evangelio y sería sin duda ecuménica— sólo pretendemos destacar qué es lo más importante en este problema de la estructura-sacramental de la Iglesia.

J. FEINER

BIBLIOGRAFIA

1. *Diccionarios y manuales*

CFT II 838-844: *Unción de los enfermos* (J. Betz).

DBS II 2140;s: *Extrême-Onction* (H. Lesètre).

DDC V 721-725: *Extrême-Onction en droit occidental* (J. Deshusses). (725-789: *Extrême-Onction dans les Eglises orientales* (J. Dauvillier).

DSp IV 2189-2200: *Extrême-Onction* (H. Rondet).

LThK VI 585-591: *Krankensalbung* (F. Mussner, K. Rahner, M. Fraeyman).

SM VI 769-774: *Unción de los enfermos* (P. de Lettre).

ThW I 230-232: ἀλείφω (H. Schlier).

Capello, F.-M., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis* III: *De extrema unctione* (Roma ^{2}1942).

Chavasse, A., *Prières pour les malades et onction sacramentelle*, en A. G. Martimort (ed.), *L'Eglise en prière Introduction à la liturgie* (París ^{3}1965; trad. española: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia*, Barcelona 1967) 597-612.

Davis, Ch., *Sacrement des malades ou sacrement des mourants: Introduction au mystère chretien* (París 1965) 321-345.

Didier, J.-Ch., *Extrême-Onction· Catholicisme* IV (París 1956) 987-1006.

Doronzo, E., *De extrema unctione*, 2 vols. (Milwaukee/Wisc. 1954-1955).

Kern, J., *De sacramento extremae unctionis tractatus dogmaticus* (Ratisbona 1907).

Knauber, A., *Pastoraltheologie der Krankensalbung:* HPTh IV (1969) 145-178.

Martimort, A.-G., *Les signes de la Nouvelle Alliance* (París 1959; trad. española: *Los signos de la nueva alianza*, Salamanca ^{4}1967) 341-362.

Philippeau, H.-R., *Extrême-Onction (histoire du rite): Chatolicisme* IV (París 1956) 1006-1014.

Poschmann, B., *Busse und letzte Olung:* HDG IV/3 (Friburgo 1951) 125-138.

Robillard, J.-A., *L'Onction des malades· Initiation Théologique* IV (París 1954; trad. española: *Iniciación Teológica*, Barcelona ^{3}1974) 671-695.

Schmaus, M., *Katholische Dogmatik* IV/1 (Munich ^{6}1964; trad. española: *Teología dogmática* VI, Madrid ^{2}1963) 695-725.

Id., *Der Glaube der Kirche* II (Munich 1970) 481-490.

2. *Estudios monográficos*

Pueden encontrarse numerosas referencias bibliográficas en la mayoría de los artículos de diccionario ya citados y, sobre todo, en A. Knauber (HPTh IV, 145s). Cf. también la abundante bibliografía que ofrece J. Ch. Didier, *L'onction des malades. Bibliographie sélecte:* MD 113 (1975) 81-85.

Adam, A., *Sinn und Gestalt der Sakramente*, en A. Fischer (ed.), *Pastorale Handreichungen*, vol. 16 (Wurzburgo 1975) 114-137.

Alszeghy, Z., *L'effeto corporale dell'Estrema Unzione:* Gr 38 (1957 385-405.

Béraudy, R., *Le sacrement des malades. Etude historique et théologique:* NRTh 96 (1974) 600-634.

Botte, B., *L'onction des malades:* MD 15 (1948) 91-107.
Bourassa, F., *La grâce sacramentelle de l'onction des malades:* «Sciences Ecclésiastiques» 19 (1967) 33-48 y «Sciences et Eprit» 20 (1968) 31-58.
Browe, P., *Die letzte Olung in den abendlandischen Kirchen des Mittelalters:* ZkTh 55 (1931) 515-561.
Brzana, S., *Remains of sins and Extreme Unction according to theologians after Trent* (Roma 1953).
Cavallera, F., *Le décret du concile de Trente sur la Pénitence et l'Extrême-Onction:* BLE 39 (1938) 3-29.
Chavasse, A., *Etude sur l'onction des infirmes dans l'Eglise latine du III^e au XI^e siècle:* t. I. *Du III^e siècle à la réforme carolingienne* (Lyon 1942).
Clerq, C. de, *«Ordines unctionis infirmi» des IX^e et X^e siècles:* EL 44 (1930) 100-122.
Davanzo, G., *L'Unzione sacra degli infermi. Questioni Teologiche-Canoniche* (Scrin. theol. X: Turín 1958).
Didier, J.-Ch., *Le chrétien devant la maladie et la mort* (París 1962).
Id., *Sur le ministre de l'onction des malades:* «L'Ami du Clergé» 7 (1968) 97-105.
Id., *Oleum infirmorum. La matière du sacrament des malades:* «L'Ami du Clergé» 19 (1968) 299-305.
Id., *Le prêtre et la bénédiction de l'huile des malades:* «L'Ami du Clergé» 23 (1972) 361s.
Id., *L'onction des malades dans la théologie contemporaine:* MD 113 (1973) 57-80.
Duval, A., *L'extrême-onction au concile de Trente:* MD 101 (1970) 127-172.
Gardeil, H.-D., *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. L'Extrême-onction (Suppl. 9,29-33). Traduction, notes et appendices* (París 1967).
Grillmeier, A., *Das Sakrament der Auferstehung Versuch einer Smndeutung der letzten Olung·* «Geist und Leben» 35 (1961) 326-336.
Gy, P.-M., *Le nouveau rituel romain des malades.* MD 113 (1973) 29-49.
Jorissen, I. y Meyer, H.-B., *Pastorale Hilfe in Krankheit und Alter* (Innsbruck 1974).
Knauber, A., *Sakrament der Kranken:* «Liturgisches Jahrbuch» 23 (1973) 217-237.
Kryger, H.-S., *The Doctrine of the Effects of Extreme Unction in its Historical Development* (Washington 1949).
Lengeling, E -J., *Todesweihe oder Krankensalbung?:* «Liturgisches Jahrbuch» 21 (1971) 193-213.
Lettre, P. de, *The meaning of Extreme Unction:* «Bijdragen» 10 (1955) 258-270.
Leurent, B., *Le Magistère et le mot «Extrême-Onction» depuis le Concile de Trente:* AnGr 68 (1954) 219-232.
Liturgie des Malades. Session de Vanves, 1948: MD 15 (1948).
Lovsky, F., *L'Eglise et les malades depuis le II^e siècle jusqu'au début du XX^e* (Thonon-les-Bains 1957).
Meurant, F., *L'Extrême-Onction est-elle le sacrament de la dernière maladie?:* VSp 92 (1955) 242-251.

Ortemann, Cl., *Le sacrement des malades. Histoire et signification* (Lyon 1971).

Id., *La pastorale des sacrements auprès les malades:* MD 113 (1973) 115-132.

Pastorale 2. Handreichung fur den Pastoralen Dienst. Krankheit und Tod (Maguncia 1974).

Philippeau, H.-R., *La maladie dans la tradition liturgique et pastorale:* MD 15 (1948) 53-81.

Probst, M., y Richter, K. (eds.), *Heilssorge fur die Kranken und Hilfen zur Erneuerung eines missverstandenen Sakraments* (Friburgo de Brisgovia 1975).

Rahner, K., *Bergend und heilend. Uber das Sakrament der Kranken* (Munich 1975) =Id., *Die siebenfaltige Gabe* (Munich 1974) 115-137.

Reicke, B., *L'onction des malades d'après Saint Jacques:* MD 113 (1973) 50-56.

Robert, J.-M., *Réflexions pour l'intelligence de l'onction des malades:* «Présence» 90 (1965) 91-102.

Sailer, J., *Jak 5,4f und die Krankensalbung·* ThPQ 113 (1965) 347-353.

Sesboue, B., *L'onction des malades* (Lyon 1972).

Spaemann, H., *Das Sakrament der Krankenolung·* «Liturgie und Monchtum» 25 (1959) 23-28.

Studer, B., *Letzte Olung oder Krankensalbung:* FZPhTh 10 (1963) 33-60.

Svoboda, R., *Das Sakrament der Krankenolung:* ThPQ 96 (1948) 295-305.

Weisweiler, H., *Das Sakrament der Letzten Olung in den systematischen Werken der ersten Fruhscholastik:* «Scholastik» 7 (1932) 321-353; 524-560.

Wilkinson, J., *Healing in the Epistle of James.* «Scottish Journal of Theology» 24 (1971) 326-345.

Ziegenaus, A., *Ausdehnung der Spendevollmacht der Krankensalbung?:* MThZ 26 (1975) 345-363.

CAPITULO VI

FUNDAMENTOS DE LA ESCATOLOGIA

Bajo el título «La consumación escatológica» presentamos en este y en los dos siguientes capítulos un proyecto de escatología como consumación en la historia de la salvación. Lo mismo que hicimos al tratar de la protología (volumen II), introduciremos este tema de la escatología estableciendo sus fundamentos básicos. Para ello someteremos a examen crítico el proceso de su desarrollo teológico, de modo que aparezca con la máxima claridad posible cuáles son los actuales problemas de la escatología. Así estaremos en condiciones de abordar la elaboración de una hermenéutica de las afirmaciones escatológicas.

Razones hermenéuticas nos llevan a una reflexión sobre el fundamento cristológico de la escatología y, al mismo tiempo, nos muestran que los enunciados escatológicos deben ser interpretados como afirmaciones de la fe y, por consiguiente, en relación con su incidencia en la vida cristiana.

Las consideraciones generales que hacemos en este capítulo de escatología fundamental serán concretadas en la escatología especial del capítulo VIII, en el que plantearemos el problema del objeto específico de la esperanza. Como es obvio, esta concretización o especificación tendrá que hacerse siguiendo los criterios establecidos en la reflexión hermenéutica. Esto impedirá que la reflexión sistemática de nuestra escatología especial se limite a la simple ilustración bíblica de los lugares que, en el curso de la reflexión teológica, se han consagrado como lugares comunes de la escatología.

Metodológicamente nos parece correcto presentar en un solo capítulo (capítulo VII) la evolución de la escatología en el Antiguo Testamento y las afirmaciones neotestamentarias concernientes a los diversos lugares escatológicos. Este capítulo, por una parte, tendrá en cuenta el horizonte de nuestra fundamentación general y, por otra, servirá de puente para nuestra ulterior reflexión en la escatología especial. Los capítulos VII y VIII se hallan mutuamente relacionados, ya que la reflexión teológica de la escatología general tiene como «fuente» la Biblia, y los testimonios bíblicos, a su vez, únicamente muestran su eficacia de «fuente» mediante una cuidadosa reflexión hermenéutica que revele su sentido actual para la fe.

1. *Observaciones generales*

La escatología, en su significación etimológica, se orienta a las realidades últimas. Ahora bien, en lo último se hace presente no sólo el extremo final, sino la realidad entera. Es, pues, en la escatología donde la realidad se revela de modo inconfundible. Así la escatología se convierte en conciencia crítica de la teología; es la instancia que impide que, en la teología del hombre y del mundo, de la historia y de la realidad, de Jesucristo, de Dios o de la Iglesia, se pierda la perspectiva de la totalidad. La fe y la teología tienen que ver con el todo. Tal perspectiva de totalidad viene a coincidir con la referencia a lo último y definitivo, a lo sencillamente decisivo e incondicional.

De todos modos, para justificar su cometido, la escatología debe responder previamente a la pregunta de si en realidad cabe hablar de lo definitivo. El discurso escatológico depende, pues, del discutido problema de la posibilidad de un discurso humano sobre Dios[1]. Ante tal conflicto, la escatología no puede pretender pronunciar una palabra definitiva sobre las realidades últimas. Cuanto más profundamente penetra este estado de cosas tanto más claro le resulta que lo definitivo no es un dato del que puede disponer, sino algo que siempre estará más allá. Lo que ella puede decir al respecto nunca agotará lo que debería decirse, ya que lo definitivo es de suyo inagotable. De este modo, las posibilidades de la escatología se ven claramente limitadas, y su discurso sobre lo definitivo tendrá que ser provisional. En esa incapacidad de la escatología se refleja la incapacidad de la teología en general. La provisionalidad del discurso sobre lo definitivo responde al carácter humano de nuestro lenguaje sobre Dios y a la temporalidad de nuestro modo de expresar lo eterno.

La naturaleza y la verdad de la escatología consisten en que ella debe considerar lo definitivo bajo el signo de lo provisional. El aparente escándalo de esta provisionalidad en ningún modo excluye que su testimonio pueda versar sobre lo definitivo. Precisamente la tensión entre provisionalidad y definitividad constituye tanto la esencia de la escatología como de la teología en general. Por lo demás, ¿no sería una contradicción *in terminis* un discurso definitivo sobre lo definitivo? Lo definitivo, cuando hace acto de presencia, ya no necesita palabras. El tiempo del discurso, de la fe y de la gracia queda atrás, ya que entonces el tiempo en cuanto tal llega a su fin. La escatología como discurso sobre lo definitivo es posible únicamente a condición de que lo definitivo todavía no esté presente; por tanto, deberá contar

[1] Cf. J. Splett, *Reden aus Glauben. Zum christlichen Sprechen von Gott* (Francfort 1973); íd. *Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott* (Friburgo 1973).

esencialmente con el tiempo y con la provisionalidad. En la medida misma en que se refiere al fin del tiempo, incluye la conservación del tiempo. Estas consideraciones muestran la íntima relación de la escatología y los factores palabra y tiempo. Podríamos incluso añadir que el tiempo en cuanto tiempo sólo puede ser experimentado mediante la palabra. En virtud de la promesa se le otorga al hombre un tiempo del que puede disponer. Podemos hablar de palabra en el tiempo, ya que el factor tiempo es un condicionante esencial de toda palabra. De ahí que no podamos concebir el tiempo independientemente de la palabra ni ésta independientemente del tiempo. Aquí el papel decisivo corresponde a la palabra, de la cual fluye el tiempo y en la cual el tiempo halla su fin. Esta afirmación está de acuerdo con el concepto bíblico de *logos*, que en cuanto *protos* y *ésjatos* es señor y dispensador de todos los tiempos (cf. Jn 1,1; Ap 1,8; 21,6).

Así, la escatología, como lenguaje provisional sobre lo definitivo, pierde su aparente contradicción. Sin embargo, al deshacer este equívoco, no pretendemos en modo alguno eliminar la realidad de la contradicción o de lo contradictorio que afecta a la naturaleza misma de la escatología. El problema que queremos abordar en estas consideraciones es el del modo correcto de tratar el tema escatológico. No sería pertinente concebir la función teológica de la escatología según el siguiente esquema: por una parte discurriría la experiencia totalmente humana de la provisionalidad y por otra el discurso teológico sobre lo definitivo. Pero semejante esquema de interpretación debe responder ante todo a una pregunta fundamental: ¿cómo llegamos propiamente a adquirir conciencia de la provisionalidad y definitividad? Para comprender la función y las afirmaciones de la escatología teológica es preciso que la provisionalidad y definitividad puedan entrar de algún modo en el horizonte general de la experiencia humana. Se podrá preguntar qué tiene que ver la experiencia en todo esto. Dado que la escatología tiene que ver con un futuro que nos escapa radicalmente, ¿cómo concebir una base experiencial de los enunciados escatológicos? Formulemos la pregunta de un modo más sencillo: ¿cómo es afectada la experiencia humana por el concepto de lo definitivo? Se trata en definitiva de lograr un pensamiento y lenguaje específicos de la escatología teológica y de su problemática[2].

El hombre tiene su más originaria experiencia de definitividad en el *fenómeno de la muerte*. La experiencia de la muerte, como es sabido, constituye un aspecto, aunque no el fundamental, del problema escatológico. Con todo, cabe preguntar si podemos hablar propiamente de una experiencia de la muerte. La muerte es muda y hace enmudecer; quien de hecho la ha experimentado, ése calla para siempre. Nadie puede hablar por experiencia acerca de la muerte; sin embargo, todo el mundo sabe por experiencia que un día la experimentará, si bien hasta entonces no llegará a saber qué significa experimentar la muerte. Bajo

[2] Cf. D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie* (Zurich 1974) 19-24.

ese punto de vista, pues, nos hallamos ante un hecho de experiencia. El silenciamiento definitivo que la muerte produce en otro es experimentado como indicio del propio acallamiento definitivo. La definitividad que ahí se anuncia nos parece tan insoslayable que, para subrayar algo muy seguro, solemos usar el símil «muerte».

Quien piense que lo propio de la proclamación escatológica es protestar contra el carácter definitivo de la muerte, pondrá en duda que la experiencia de la muerte puede introducirnos en una definitividad comprendida en sentido escatológico. Ante tal objeción cabe preguntar si es lícito considerar que la función de la escatología consiste en privar a la muerte de su decisiva seriedad. ¿No es cierto que los enunciados escatológicos deben hallar su confirmación ante la apremiante experiencia que en todos provoca la muerte? Una escatología que descuida o pone en duda la experiencia de la muerte se condena a sí misma. La escatología teológica tiene más bien que enfrentarse con la problemática ambigüedad de la definitividad que se muestra en la muerte, y deberá también ofrecer su respuesta. El punto culminante de esta ambigüedad no se halla en la pregunta de si la muerte constituye o no el fin de todas las cosas. El problema de lo definitivo aparece con toda claridad cuando en nombre de Dios se niega a la muerte su carácter definitivo. Cuando se habla de Dios en ese contexto, la muerte aparece como querida por Dios y como radical negación frente a él. La naturaleza de la escatología se plantea así como un problema específicamente teológico. Mientras nos preguntamos qué le acontece al hombre en la muerte y después de ella, permanecemos en el campo de la antropología. El problema escatológico alcanza su cima teológica cuando nos preguntamos por el destino definitivo de quien se opone a Dios. Cabría incluso preguntar en qué forma aparece el mismo Dios después de la muerte. Según la metafísica tradicional, esto no constituiría un problema, ya que la muerte no toca a Dios, pero ¿qué ocurre con «el Dios crucificado» (J. Moltmann) cuando no se escamotea la densidad de la cruz y la muerte mediante un recurso doceta a la resurrección? ¿Qué significa hablar del Crucificado como el Resucitado? ¿No nace de ahí una comprensión radicalmente nueva de la escatología, de Dios y de la muerte? Tales preguntas, que se plantean en conexión con la experiencia de la definitividad de la muerte, contribuyen a precisar el lugar y la misión de una escatología cristiana.

No menos apremiante es la experiencia que el hombre adquiere de la definitividad a través de la *figura de sus obras.* Esa experiencia le abruma tanto más cuanto más se obstina en no aceptar o en rechazar la finitud de las propias obras. Toda acción del hombre es fruto de su libertad finita y como tal significa la pérdida definitiva de una parte de dicha libertad. Se equivoca quien piensa que puede usar su libertad sin, al propio tiempo, perderla. La realización de la libertad acontece siempre a expensas de la misma. La vida humana se hace actuando unas posibilidades que, en cuanto exigen una elección, suponen una pérdida. La impotencia del hombre se descubre sobre todo ante el fe-

nómeno del futuro, pero el pasado se sustrae incomparablemente más a sus posibilidades. Es evidente que el pasado en cuanto pasado no se puede cambiar. Esto significa que el hombre experimenta la muerte no sólo en la perspectiva de lo que vendrá, sino como algo que se manifiesta en la misma pérdida de libertad y de posibilidades que ya han tenido lugar en el pasado. En tal caso nos hallamos inevitablemente ante un hecho consumado. El pasado, en cuanto poder que sella la pérdida definitiva de posibilidades, interviene decisivamente en la orientación del futuro. Si llevamos esta idea hasta sus últimas consecuencias, tendremos la impresión de que en la creciente espiral del pasado desaparece el campo de acción de las posibilidades, de la libertad y del futuro. Pero aquí surge una contradicción. El carácter definitivo, perceptible en las obras del hombre, puede conducir a una concepción de la escatología en la cual el Dios juez se limitaría a hacer un balance, es decir, a poner punto final a su criatura y al proceso de pérdida de libertad, en un contexto de bochorno y decepción. Pero esto no refleja toda la realidad: la pérdida de la libertad del hombre, el cual con sus actos ha dilapidado y destruido su libertad, y la pérdida de libertad de Dios frente al hombre y sus obras. Así aparece en el hecho de que Dios perdone y resucite a los muertos; ahí se revela la acción de un Dios que concede la libertad frente a la acción de un hombre que la pierde y destruye.

Cuando ese veto de Dios se confronta con la omnipotencia del pasado, el problema escatológico adquiere todo su rigor teológico.

El hombre choca con otra forma de definitividad en el curso de los procesos naturales. El abanico de problemas es aquí todavía más amplio que en el caso de la muerte y de las acciones humanas. En este ámbito de nuestra experiencia, la definitividad se impone como autonomía de los procesos, fenómenos y realidades naturales; la regularidad observada en tal ámbito ha encontrado su expresión supratemporal en las leyes de la naturaleza. La misma conclusión se impone al considerar el curso de la historia, su irreversibilidad y teleología. Pero el recurso a la experiencia de la definitividad no permite pasar por alto el doble sentido de este término. La definitividad, tal como la conocemos en los procesos naturales, aparece como regularidad o repetición inmutable de unos mismos sucesos que escapan más o menos al control humano. Por el contrario, en el campo histórico, la definitividad se presenta como singularidad insoslayable de unos acontecimientos y relaciones irrepetibles. Así pues, la experiencia de la definitividad tiene dos caras como Jano. Las dificultades que de ello resultan pueden ser eliminadas recurriendo a Dios como «causa primera» o «causa final»; pero de este modo no se solucionan los problemas, porque la causalidad divina es esencialmente trascendental y no se puede situar en el mismo plano que él y sus acontecimientos. Es innegable que el modo como el hombre experimenta la definitividad en los procesos naturales puede repercutir en el modo de experimentar la definitividad que se da en el ámbito de la historia. La definitividad con que

nos encontramos en los fenómenos de la naturaleza lleva el sello de lo distinto del hombre y ajeno a él; es para el hombre algo esencialmente distinto de él y relacionado con él. Tal experiencia no es separable del problema con que se encuentra el sujeto: si prescinde de ella, la asume o se somete a ella. En última instancia, sólo se puede dar una respuesta desde la tensión en que el hombre ve y acepta la definitividad presente en la naturaleza como una alteridad no sólo distinta de él, sino unida a él.

La exactitud de tal perspectiva depende evidentemente de los presupuestos a partir de los cuales se explique el problema de la definitividad en la historia. Es sabido que el hombre no ha logrado mirar la historia con imparcialidad hasta relativamente tarde. La auténtica filosofía de la historia comienza con Voltaire. Antes, y en parte también después, la historia aparece simplemente como implicación de otros planteamientos ajenos a ella. En tal perspectiva, la definitividad de la historia ha de considerarse, en el mejor de los casos, como secundaria e impropia. De ello no se tomó conciencia hasta G. Vico y la filosofía de la Ilustración. La experiencia de la auténtica definitividad de la historia incluye la experiencia del tiempo como magnitud orientada a un fin; ésta se presenta como un lapso finito, puesto que todo lo que existe parece tener su tiempo. Dentro de esa magnitud, inalterable en su movimiento e inmodificable en su dirección, existe un punto privilegiado, el presente, cuya singularidad y valor se plasman en términos como «instante» o *kairós*. Pese al carácter privilegiado del instante fugaz, la experiencia de la definitividad incluye también el aspecto de la duración o continuidad, fundada en el hecho de que cuanto existe persiste en el curso y cambio del tiempo; la continuidad se funda en la identidad, es decir, en la fidelidad a sí mismo. Estos aspectos se condensan en la experiencia de la facticidad de la historia.

La definitividad de los hechos provoca una fuerte resistencia en el entendimiento humano. Los hechos no admiten argumentos en contra. Su consistencia no permite darlos por supuestos ni encerrarlos en reglas generales. En este sentido, la facticidad de la historia no conoce «casos». A esto se añade que todo lo histórico es necesariamente relativo. Pero la relatividad a que aquí nos referimos no tiene ningún matiz negativo. Por el contrario, nos explica en qué condiciones se cumple la pretensión de definitividad en el encuentro con la historia. No es posible percibirla al margen de que las circunstancias bajo las cuales se capta el carácter definitivo de los hechos y procesos históricos son absolutamente contingentes. La misma impresión se corrobora si consideramos la forma en que surge esa idea. De estas dos observaciones podemos concluir que la historia no nos ofrece en absoluto una definitividad pura y simple, sino que obliga a contemplar con más precisión los acontecimientos, a discernir su verdadero valor y a hallar enunciados precisos acerca de su contenido de definitividad. La tarea específica de una escatología cristiana no puede consistir en disimular la definitividad que aparece en el curso de los acontecimientos, sino en

tomarla totalmente en serio con su ambigüedad y contradicción, y confrontarla con la definitiva voluntad de Dios. La solución de tal confrontación no ha de ser buscada ni en una total equiparación ni en la pura oposición, sino en una correcta mediación entre estas dos formas de experiencia y de lenguaje.

Los tres ejemplos mencionados de experiencia humana de la definitividad nos permiten descubrir que la escatología tradicional elude fácilmente los problemas reales, con lo cual corremos el peligro de perder los aspectos auténticamente teológicos de la escatología. También nos indican dónde se hallan los posibles puntos de conexión y confrontación de una escatología cristiana con la experiencia y el pensamiento actuales. Lejos de ser una cuestión periférica, la pregunta sobre el modo en que nuestras experiencias de la definitividad hallan su justo punto de conexión con la definitividad reivindicada por la fe es del máximo interés. A este respecto, el criterio fundamental consiste en no recortar ni la aportación de nuestra experiencia ni las exigencias de la fe. Una escatología que entiende el *ésjaton* como una prolongación cristiana de la muerte biológico-médica o, como defienden los ecólogos, considera el fin del mundo como un proceso normal de crecimiento, corre peligro de perder o traicionar el carácter específicamente cristiano de la escatología. Pero, al mismo tiempo, una escatología que se mantuviera al margen del mundo de la experiencia y de la historia se expondría a ser rechazada como incomprensible y absurda. Sólo una escatología consciente de las posibilidades y de los límites tanto de la fe como de la realidad en que ésta se mueve puede ofrecernos una respuesta aceptable. La escatología cristiana es sólo una voz en el coro de quienes hoy tienen algo que decir acerca de lo último o definitivo. Los términos idénticos o parecidos con que muchas escatologías hacen sus pronósticos o sus críticas no deben permitirnos olvidar su carácter provisional o, a lo sumo, su valor de indicación o de advertencia. Estos no pueden privar a la escatología cristiana del derecho de intentar su propia interpretación crítica de la realidad. Tanto el peligro de confusiones como la conciencia de su propia misión obligan a la fe a responder ante sí misma y ante los demás de lo que ella entiende por escatología.

2. *Los términos «escatología» y «escatológico»*

El término «escatología» podría servir de ejemplo de la confusión de lenguas que reina en la teología[3]. Para no incurrir en la sospecha de confusión conceptual, intentaremos salir al paso de equívocos y falsas expectativas. De todos modos, el intento de un acuerdo sobre el signi-

[3] Cf. G. Wanke, *«Eschatologie». Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung:* KuD 16 (1970) 300-312; W.-D. Marsch, *Zukunft:* «Themen der Theologie» 2 (Stuttgart 1969) 77-78.

ficado de la palabra «escatología» cuenta con unas posibilidades muy relativas, ya que los diversos conceptos elaborados a lo largo de la historia difícilmente pueden ser reducidos a un denominador común.

El texto bíblico al que se suele recurrir para ilustrar el concepto de escatología es Eclo 7,36 (40 en la Vulgata):[4] «En todas tus obras piensa en el fin, y nunca pecarás». La Vulgata lo transcribe así: «In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis» («En todas tus obras acuérdate de tus novísimos y no pecarás jamás»). Al «novissima tua» de la Vulgata corresponde en griego τὰ ἔσχατα. En el pasado se intentó fundar en ese pasaje la necesidad y utilidad de un tratado teológico *De novissimis, De extremis,* etc.[5] De todos modos, esta relación no deja de tener sus problemas, ya que el texto citado se refiere al fin individual y, por tanto, no justifica un tratado dogmático sobre las cosas últimas; en todo caso, se trataría de una escatología sumamente limitada, centrada en el llamamiento al *memento mori.* Pero esta invitación no puede encuadrarse en la perspectiva general del auténtico significado de la muerte, sino que presenta la muerte como conclusión de la vida que se ha llevado. El pasaje del Eclesiástico resalta la relación existente entre la vida y el momento de la muerte, pero no trata de la muerte en sí misma ni del enigma que ella encierra. La *meditatio mortis* recomendada se orienta a las acciones u omisiones del hombre en el curso de su vida temporal, pero no toca el tema de la actuación escatológica de Dios. La cita del Eclesiástico se mueve en el marco de una doctrina de salvación para la vida antes de la muerte; una vida a partir de la muerte o más allá de la frontera de la muerte queda fuera de su campo de consideración.

Sin embargo, de esta visión unilateral del pasaje del Eclesiástico no se puede deducir que la escatología trate únicamente de la vida más allá de la muerte. Es más que discutible que una orientación exclusiva al más acá o al más allá pueda ser considerada como auténticamente cristiana. La pregunta queda, pues, planteada: ¿cómo se relacionan entre sí escatología y evangelio? ¿Cómo se manifiestan en la escatología los contenidos del evangelio? Para esclarecer este punto será preciso proceder con cautela. La escatología está constantemente expuesta al peligro de degenerar en fanatismo. Como muestra la experiencia, fanatismo escatológico y herejía suelen ir estrechamente unidos. En este sentido, la sobriedad con que el libro del Eclesiástico habla de las realidades escatológicas puede significar para toda escatología un sano y necesario correctivo cuyo peso no debe ser olvidado a la hora de precisar este concepto.

Lo que se ha venido tratando en la escatología tradicional y otorga a ésta su carácter teológico es expresado en el Nuevo Testamento, al

[4] Cf. P. Althaus, *Eschatologie, VI. Religionsphilosophisch und dogmatisch,* en RGG II (^{3}1958) 680.

[5] Cf. T. Mahlmann, *Eschatologie,* en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (Basilea 1972) 740.

igual que en el Eclesiástico, con el vocablo ἔσχατος[6]. A partir del uso general del vocablo para designar algo último en el tiempo, surge, no sin el apoyo de los Setenta y del lenguaje de los profetas del Antiguo Testamento, una nueva dimensión de lo escatológico: el fin ha llegado con la aparición de Jesucristo (cf. Heb 1,2; 1 Pe 1,20). En este nuevo sentido, el término puede aplicarse tanto a realidades temporales (cf. Jn 11,24; 12,48; Hch 2,17; 2 Tim 3,1; Sant 5,3; 1 Jn 2,18; 1 Pe 1,5; 2 Pe 3,3; Jds 18) como a otros fenómenos relativos al fin de los tiempos (cf. 1 Cor 15,45-52; Act 1,8; 13,47; Ap 1,17; 2,8; 22,13). Según el dato bíblico, no hay dificultad en hablar de un componente escatológico de la fe y de la teología.

La palabra misma es de origen relativamente reciente. Aparece por primera vez en el *Sistema locorum theologicorum* de A. Calov (†1686); el volumen XII titulado *Eschatologia sacra,* trata de la muerte, resurrección, juicio y consumación del mundo[7]. Será F. Schleiermacher quien precise su significado, permitiéndole así pasar al uso común. La teología patrística y escolástica no disponían todavía de un término general para expresar estas realidades. Hugo de San Víctor, en su obra principal *De sacramentis christianae fidei,* trata los temas escatológicos bajo el título *De fine saeculi* y *De statu futuri saeculi*[8]. Tomás de Aquino, en el Suplemento a la Suma Teológica, trata la escatología bajo el título *De resurrectione,* y san Buenaventura, en su *Breviloquium,* habla de los *ésjata* en el *De statu finalis iudicii.* Estos ejemplos muestran una profunda diversidad en el modo de organizar los temas escatológicos. Pasará mucho tiempo hasta que se perfile un concepto más amplio capaz de abarcar toda la temática de esta parte de la dogmática, aunque poco a poco se va formando un claro núcleo de contenidos. En la teología católica y en la luterana se impuso la denominación *De novissimis,* mientras que la dogmática reformada prefiere la expresión *De glorificatione.* En los siglos XIX y XX, el término «escatología» relegó a un segundo plano las expresiones tradicionales, que, sin embargo, continuaron en uso. Esta circunstancia no excluye que en el terreno conceptual surjan a veces batallas por cuestiones de términos. Así, por ejemplo, P. Althaus se opone decididamente a la tendencia universalista que se afianzó a través de la historia del término «escatología» y, en el título de su obra, retorna a la denominación tradicional[9].

La introducción de la expresión «escatología» en el patrimonio lingüístico de la teología es un hecho que ya no puede ser ignorado. Simultáneamente se produjo una imprevista ampliación de contenidos. La dogmática tradicional había fijado con toda claridad el objeto de la escatología: abarcaba el fin del hombre y del mundo y los problemas

[6] Cf. G. Kittel, ἔσχατος, en ThW II (1935) 694s.
[7] Cf. T. Mahlmann, *op., cit.,* 740; F. Lau, *Carlov Abraham,* en RGG I (³1957) 1587.
[8] Cf. PL 176, 579-618.
[9] Cf. P. Althaus, *Die Letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie* (Gütersloh 1957) 5.

especiales en relación con dicho fin. Con la introducción del vocablo «escatología» tuvo lugar una revolución en los contenidos. A ello cooperaron varios factores: el uso de esta palabra en el campo histórico e histórico-crítico, así como en el ámbito de la ciencia de las religiones, su aplicación en filosofía y teología existencial, su entrada en la filosofía, etc. El nuevo término tiene la ventaja metodológica de que puede ser utilizado como concepto marco, mientras que las denominaciones anteriores únicamente designaban objetos. Es un fenómeno interesante desde el punto de vista de la historia de la ciencia: el paso de una orientación, hasta ahora más bien centrada en los objetos, a una reflexión crecientemente metodológica, que se centra en el proceso de pensamiento teológico como tal.

El hecho de que el término «escatología» sea susceptible de adjetivación nos ofrece unas posibilidades lingüísticas de las que antes no disponíamos. Su utilización permite una terminología teológica más amplia. Ya en el Nuevo Testamento se encuentra el adjetivo ἔσχατος, aunque no se emplee en el mismo sentido que nuestro calificativo «escatológico». El griego ἔσχατος designa el fenómeno del acontecimiento último como tal; en nuestros días, «escatológico» se utiliza con frecuencia en esta última acepción, pero su significado genuino no es ése. Propiamente hablando, «escatológico» no se refiere a los sucesos del fin de los tiempos en cuanto tales, sino que expresa una relación o referencia a dichos sucesos. En ese sentido, una expectación referida al fin de los tiempos se denomina escatológica. No se trata, pues, de un lenguaje escatológico, sino de un lenguaje histórico: se refiere a la relación a los *ésjata*, no a los *ésjata* en sí. Tales enunciados sobre «las postrimerías» son históricamente verificables y accesibles a la investigación científica, cosa que no podemos afirmar de los *ésjata*. Hablar de expectación escatológica deja intacto el problema sobre el contenido de lo escatológico. Esto significa que hablar de expectación escatológica no dice directamente nada sobre tal expectación; es simplemente un modo de expresar lo que encierra la expectación relativa al fin. Esta distinción es característica de todo el lenguaje «escatológico». Son «escatológicas» las ideas sobre las «realidades últimas», no propiamente éstas; es «escatológico» el vocabulario, no propiamente los contenidos de éste.

Los términos «escatología» y «escatológico» dan pie a dos afirmaciones de tipo general:

a) La idea de que lo escatológico designa no los *ésjata*, sino la relación a ellos se aplica también a un análisis histórico y objetivo de otros fenómenos extracristianos, puesto que la expectación que nos ocupa no es un fenómeno específicamente cristiano. La lógica consecuencia de este hecho debe buscarse en la fusión con la historia de las religiones y en la extensión de lo escatológico hasta convertirlo en una categoría general de las ciencias de la religión[10]. Esto naturalmente

[10] Cf. T. Mahlmann, *op. cit.*, 741.

permite discutir la posibilidad de una escatología teológica. La escatología cristiana no puede dispensarse de una confrontación con las ciencias de la religión, si tenemos en cuenta que ella tiene las mismas ideas sobre el más allá y la inmortalidad. No se puede confundir la teología con las ciencias de la religión, pero tampoco se puede afirmar que el lenguaje cristiano sobre la escatología y lo escatológico sea totalmente distinto del empleado en las ciencias de la religión. La escatología no impide de por sí buscar en la historia de las religiones un fondo y un marco de referencia para la escatología cristiana. Sería teológicamente imperdonable renunciar a tal búsqueda. No comprenderíamos la tarea teológica de la escatología si supusiéramos ilusoriamente que una escatología cristiana debe preferir unos esquemas determinados. Pero subsiste el problema de cómo es posible superar un planteamiento puramente «histórico-religioso» y someterlo a una elaboración teológica para desembocar en una escatología teológica digna de este nombre.

b) La modificación del acento futurista de la escatología ha llevado a ampliar el significado del adjetivo «escatológico». El hecho de que la teología, desde hace más de cincuenta años, haya vuelto sus ojos a la escatología no significa una simple revitalización del tratado tradicional sobre los novísimos. La creación de los términos «escatología» y «escatológico» ha permitido utilizarlos como categorías teológicas generales. De ese modo el *ésjaton* se ha aplicado a la fe y a la teología en general. Lo escatológico pasa así a constituir una realidad teológico-trascendental. Esta extensión de lo escatológico a todo el ámbito de la teología y de su contenido obliga a revisar qué se entiende por escatología. En el arranque de esa evolución terminológica, «escatología» se aplica a un campo muy concreto y determinado. La ulterior evolución aplica el término al grave problema subyacente en el punto de partida. No podemos desandar la historia del término «escatología». De hecho, nos hallamos ante un término que ha experimentado numerosas modificaciones, cuyo contenido se extiende desde la situación decisiva creada por Jesús y por el anuncio de la venida del reino de Dios (cf. escatología «existencial»), pasando por una fe proyectada hacia la llegada efectiva de las realidades últimas (cf. escatología «futurista»), hasta desembocar en la escatología secularizada judeo-cristiana de la filosofía de la historia (cf. escatología «cosmológica» y «ontológica»)[11]. El motivo y el contexto cultural y teológico de esta evolución terminológica aparecen todavía con mayor claridad si tenemos en cuenta la historia del tratado de escatología y el lugar tradicional de ésta en la dogmática.

[11] Cf. T. Mahlmann, *ibid.*, 741s; W.-R. Schmidt, *Eschatologie*, en E. Fahlbusch (ed.), *Taschenlexikon Religion und Theologie* I (Gotinga 1971) 256.

K. Barth, en su célebre comentario a la carta a los Romanos, a propósito de Rom 14,11s escribe estas duras pero certeras palabras: «¿No le retumban a nadie los oídos? ¿Cuándo acabará tanta palabrería inútil sobre una parusía que todavía no ha llegado? ¿Cómo se puede decir que algo no ha llegado cuando, por definición, no puede llegar? El fin anunciado en el Nuevo Testamento no es un acontecimiento temporal ni un fabuloso «fin del mundo», ni tiene relación con ninguna catástrofe histórica, telúrica o cósmica, sino que es sencillamente el *fin,* y lo es de tal manera que, diecinueve siglos no significan prácticamente *nada* en cuanto a proximidad o lejanía, hasta tal punto que ya Abrahán vio ese día y se regocijó... ¿Quién nos manda convertir la expectación del fin, de *aquel* momento, cuando los vivos transformados y los muertos resucitados estén *juntos* ante Dios..., en la expectación de un incoherente, brutal y teatral espectáculo? Y, en caso de que este espectáculo esté todavía por llegar, ¿podemos abandonarnos al sueño reduciendo a un breve capítulo «escatológico», al final de la dogmática, nuestra obligación de mantener vivo su recuerdo? No es la parusía lo que se «retrasa», sino nuestro despertar»[1]. Para responder a esta crítica contra la concepción tradicional no basta elaborar más a fondo que hasta ahora el capítulo final de la escatología o trasladarlo a un lugar más adecuado. Esto no pasaría de ser un intento de restauración que no reflejaría el dinamismo propio de una escatología cristiana. La necesidad de una reforma de la escatología de acuerdo con su rango teológico no puede realizarse en abstracto; todo intento serio en tal sentido no puede prescindir del pasado.

La historia o prehistoria del tratado escatológico presenta, dentro de la historia general de la teología, una laguna que todavía no ha sido colmada. Es cierto que contamos con buenos trabajos sobre puntos concretos, sobre determinadas épocas y sobre el pensamiento de teólogos famosos, pero no bastan para proporcionar una visión de conjunto sobre la evolución histórica del tratado escatológico[2]. Debido a

[1] K. Barth, *Der Romerbrief* (Munich [4]1926) 484.

[2] Cf A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart.* «Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien» 10 (Paderborn 1964) 23-44; U. Asendorf. *Eschatologie bei Luther* (Gotinga 1967); J. Daniélou, *Christologie et eschatologie,* en A Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* III (Wurzburgo 1954) 269-286; H Eger, *Die Eschatologie Augustins* (Greifswald 1933), A Emmen, *Die Eschatologie des Petrus Johannes Olivi:* «Wissenschaft und Weisheit» 24 (1961) 113-144; J A Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* I, *Die Beurteilung des naturlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte* (Munich 1954); G Florovsky, *Eschatology in the Patristic Age An Introduction·* TU 64 (Berlín 1957) 235-250; R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der fruhscholastischen Sentenzen- und Summen-literatur von Anselm von*

esta situación, todo lo que podemos saber al respecto tiene carácter fragmentario. A ello se añade una especial dificultad para esclarecer el pasado de la teología de los *éschata* por lo que se refiere a su punto de arranque. Es relativamente fácil presentar un bosquejo histórico del tratado escatológico en sentido estricto, pues la historia de su existencia es relativamente breve. Pero el problema se complica cuando nos remontamos a la prehistoria de los enunciados de fe relativos a la escatología. ¿Cuál es la fuente de tales enunciados? ¿Qué papel desempeñan en su origen y formulación las tendencias apocalípticas? ¿Hasta qué punto podemos hablar de una expectación de Jesús y de la cristalización de ésta en unas imágenes escatológicas? ¿Qué influencias y puntos de contacto existen entre la escatología cristiana y otras escatologías? ¿Qué eventuales modificaciones de la escatología ocasionó el retraso de la parusía? ¿Qué expectaciones escatológicas y qué contenidos de procedencia extracristiana fueron incorporados a la fe cristiana? ¿Se da un desarrollo y enriquecimiento específicamente cristiano de tales temas? ¿Qué significado corresponde dentro del cristianismo a los movimientos escatológicos que periódicamente irrumpen en su

Laon bis Wilhelm von Auxerre (Munster 1965) 147-249; N. Hill, *Die Eschatologie Gregors des Grossen* (Friburgo 1941), F. Holstrom, *Das eschatologische Denken der Gegenwart Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts* (Gutersloh 1936); W. Kamlah *Apokalypse und Geschichtstheologie Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore* (Berlín 1935); O. Knoch, *Die Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung* «Theophaneia» 17 (Bonn 1964); G. Muller, *Origenes und die Apokatastasis* «Theologische Zeitschrift» 14 (1958) 174-190; P. Muller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19 Jahrhunderts* (Essen 1966); ídem, *Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico.* «Concilium» 41 (1969) 24-42; J. E Niederhuber, *Die Eschatologie des hl. Ambrosius* (Paderborn 1907); J P O'Connell, *The Eschatology of S. Jerome* (Mundelein/Illinois 1948); W. Olsner, *Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (Gutersloh 1929), R. Petry, *Medieval Eschatology and St. Francis of Assisi.* «Church History» 9 (1940) 54-69. H. Quinstorp, *Die letzten Dinge im Zeugnis Calvins* (Gutersloh 1941); St Schwietz, *Die Eschatologie des hl Johannes Chrysostomus in ihrem Verhaltnis zur origenistischen* (Maguncia 1914); M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Munich 1964); H. Stoevesandt, *Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras*, en «Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie» 8 (Zurich 1969); A. Stuiber, *Refrigerium interim Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die fruchristliche Grabeskunt*, en «Theophaneia» 11 (Bonn 1957); J. Timmermann, *Nachapostolisches Parusiedenken, untersucht im Hinblick auf seine Bedeutung fur einen Parusiebegriff christlichen Philosophierens*, en «Munchener Universitats-Schriften, Reihe der Philosophischen Fakultat» 4 (Munich 1968); A Wachtel, *Beitrage zur Geschichts-theologie des Aurelius Augustinus* (Bonn 1960); C. Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verstandnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19 Jahrhundert* (Munich 1961); H. J Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie:* FthSt 91 (Friburgo 1973); F. Wetter, *Die Lehre Benedikts XII vom intensiven Wachstum der Gottesschau* (Roma 1958); N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin* (Friburgo 1954).

seno y cómo han influido en el acervo de la fe y sobre sus representaciones escatológicas? He ahí algunas cuestiones que deberían ser objeto de estudio y reflexión en una historia de la escatología teológica. A ello se responde parcialmente en otros contextos[3]; aquí insistiremos en ellas únicamente en la medida de lo posible a partir del actual estado de la investigación y en orden a una sucinta panorámica sobre la génesis de la doctrina escatológica.

1. *La patrística*

Razones metodológicas y prácticas aconsejan abrir la presentación histórico-dogmática de la escatología cristiana con una ojeada a los *Padres apostólicos*. Para el comienzo de aquel período vale lo siguiente: «La cristiandad primitiva pasó de la creencia de que sus experiencias históricas representaban el comienzo del fin del mundo a unos enunciados que pueden interpretarse tanto en la perspectiva histórico-salvífica como en la ontológico-metafísica. Una única afirmación podría resolver a la vez dos problemas: el de la consumación del mundo y el del destino del alma después de la muerte corporal. La idea, originariamente de carácter histórico, de que el juicio y la salvación eran realidades presentes, a la espera de su manifestación, fue asumida sin más en una concepción intemporal de la salvación»[4]. Difícilmente podemos negar cierta influencia de la apocalíptica judía en el origen de esta concepción. Un recorrido por los escritos judíos de los últimos siglos precristianos descubre a menudo que se esperaba la venida de un nuevo mundo de Dios y una transformación de todas las cosas. Pese a la diversidad de formas de expresión, la expectación judía relativa al fin de los tiempos y al más allá se orienta «constantemente a la renovación del mundo concreto, histórico, que gira en torno a un país, una ciudad y un pueblo con una historia singular e inconfundible. Este mundo, corrompido por la culpa del hombre y juzgado por la venida de Dios, aparece como viejo, perecedero y caducado. Pero, renovado y transformado de raíz con la venida de Dios, no deja de ser el mismo mundo concreto e histórico. "Mutatus idem resurgit": aunque renovado, bajo otro signo, permanece idéntico a sí mismo[5]. Esta

[3] Cf. Caps. V, VII, VIII, de este volumen.

[4] H. Kraft, *Eschatologie* V. *Christliche Eschatologie, dogmengeschichtlich*, en RGG II (^{3}1958) 673.

[5] C. Barth, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel:* SBS 72 (Stuttgart 1974) 101; respecto de la problemática de la escatología y apocalíptica judías cf. N. A. Dhal, *Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte*, en E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte* (Tubinga 1964) 3-18; F. Dingermann, *Die Botschaft vom Vergehen dieser Welt und von den Geheimnissen der Endzeit - Beginnende Apokalyptik im Alten Testament*, en J. Schreiner (ed.), *Wort und Botschaft* (Würzburgo 1967) 329-342; ídem, *Israels Hoffnung auf Gott und sein Reich - Zur Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Eschatologie*, en J. Schreiner, *op. cit.*, 308-318; G. Fohrer, *Die Struktur*

expectación se caracteriza por un triple contenido: el inminente juicio y fin de este mundo, su renovación por la venida de Dios, el carácter decisivo de la hora presente[6].

El retraso de la parusía y el debilitamiento de su próxima expectación plantean un problema específico. J. Timmermann, que ha estudiado el *concepto de parusía* dominante en el siglo posapostólico, distingue cuatro rasgos típicos[7]. El primero aparece en la carta de Bernabé y en Clemente de Alejandría. En ellos, el concepto de parusía se refiere al presente. Según la carta de Bernabé, este mundo es vanidad; por su maldad, ha perdido la razón de ser. Lo único que cuenta es la presencia del Mesías: «Su presencia... comunica los dones de un espíritu superior y, gracias a ellos, la superación del mundo y la participación en un mundo eterno que vendrá en un inmediato futuro. La parusía de la presencia mesiánica significa, por tanto, la presencia personal del único objeto digno de consideración, que es la fuente de una vida espiritual superior, sobrenatural, que será plena realidad en un próximo futuro, pero ya presente como segunda ereación»[8]. Clemente de Alejandría, alegorizando la noción de parusía, centró esta expectación futurista en la presencia graciosa de Dios en la encarnación del Logos: «La parusía es el hecho histórico de la encarnación del Logos y la eficacia del Espíritu, gratuita y sobrenatural, en la que la parusía del Logos se realiza como presencia»[9].

Clemente de Roma, que representa la segunda concepción de la parusía en la época posapostólica, refleja la ortodoxia de la gran Iglesia[10]. El marco cosmológico de su pensamiento le lleva a empobrecer sensiblemente la tensión escatológica. El centro de su escatología lo constituye no la parusía, sino la resurrección del hombre, que trasciende el orden del cosmos y nuestras posibilidades de comprensión. Esta paradoja, querida e introducida por Dios, se afirma y aplica a la

alttestamentlicher Eschatologie: ThL 85 (1960) 401-420; idem, *Die Struktur der alttestamentlicher Heilshoffnung:* TrThZ 70 (1961) 15-28; E. Kassemann, *Zum Thema urchristlicher Apokalyptik,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga ^{2}1965) 105-131; H. W. Kuhn, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil:* «Studien zur Umwelt des Neuen Testaments» 4 (Gotinga 1966); F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (Würzburgo 1926); O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie:* «Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament» II (Neukirchen 1969); A. Strobel, *Kerygma und Apokalyptik* (Gotinga 1967); Vielhauer P., *Apokalyptik des Urchristentums,* en E. Henecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* II (Tubinga ^{3}1964) 428-454; P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinden im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt* (Tubinga 1934).

[6] Cf. C. Barth, *op. cit.*, 102.

[7] Cf. J. Timmermann, *op. cit.*, 38-91.

[8] *Ibid.*, 49; Cf. K. Wengst, *Tradition und Theologie des Barnabasbriefes:* «Arbeiten zur Kirchengeschichte» 42 (Berlín 1971) 20-23, 89-95.

[9] J. Timmermann, *op. cit.*, 50.

[10] Cf. O. Knoch, *Die Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes* (Bonn 1964) 455.

escatología individual. Los destinatarios de la carta dudan de la parusía: «Eso lo oímos también en tiempos de nuestros padres, y resulta que nos hemos hecho viejos y no ha sucedido nada.» (23,2). Clemente responde con una sólida apologética de la parusía poniendo el acento no en el carácter inmediato, sino en el carácter repentino e inesperado de la venida del Señor[11]. No insiste tanto en el Señor y su reino cuanto en las promesas divinas. Después de referirse a las dudas acerca de la parusía, Clemente aborda las relativas a la resurrección: «Recordemos, queridos míos, cómo el Señor nos anuncia continuamente que la futura resurrección tendrá lugar» (24,1); y prueba esta verdad con toda una serie de razones[12]. Las perspectivas son un tanto estrechas, como se ve por el hecho de que el bien salvífico de la resurrección corporal constituye el punto central de la esperanza en el reino de Dios. A la promesa de la resurrección como recompensa sigue el anuncio del juicio futuro; la atención se centra más en el juicio y el destino subsiguiente a la muerte del individuo que en el juicio final[13]. Con esto se inicia una evolución que será determinante para la teología posterior: «La escatología se convierte en un tratado sobre las postrimerías... que se desplazará muy pronto, incluso formalmente, al final de los grandes símbolos de fe (como sucede ya en la Didajé): los hechos escatológicos se mantienen con toda fidelidad, mientras que la comprensión escatológica del presente y de la existencia y la fe escatológica se van desvaneciendo o pierden toda motivación. Simultáneamente la categoría de tiempo, esencial en el pensamiento bíblico, pierde relieve, se une a la dialéctica greco-helenista de tiempo y eternidad, más acá y más allá, mundo y Dios, y queda relegada a un segundo plano»[14].

Manteniendo la orientación introducida por Clemente se llega pronto a un punto en el que ya no se pide la venida del fin, sino su dilación. Bajo este signo, la idea de la parusía vuelve a ocupar en los apologetas greco-romanos el centro del interés. Con Justino, el concepto de παρουσία y otros análogos pasan a formar parte del vocabulario básico de la concepción cristiana del mundo[15]. La interpretación del retraso de la parusía como una dilación operada por Dios aparece por vez primera en la *Apología* que Arístides dirige al emperador Adriano: «Y tampoco abrigo ninguna duda de que la ferviente súplica de los cristianos hace que el mundo subsista»[16]. Y Justino escribe: «En

[11] Cf. O. Knoch, *op. cit.*, 102-110; sobre la interpretación de Clemente por O. Knoch, cf. G. Brunner, *Die theologische Mitte des Ersten Klemensbriefs. Ein Beitrag zur Hermeneutik frühchristlicher Texte*, en «Frankfurter Theologische Studien» 11 (Francfort 1972) 15-21.

[12] Cf. O. Knock, *op. cit.*, 125-136.

[13] Cf. *Ibid.*, 136-193.

[14] Cf. *Ibid.*, 458.

[15] Cf. J. Timmermann, *op. cit.*, 63.

[16] Arístides, *Apologie* XVI, 6; citado según K. Julius, *Des Aristides von Athen Apologie*, en BKV 12 (Munich ²1913) 53.

atención a la delicada semilla del cristianismo, que Dios considera como fundamento de la conservación de la naturaleza, se retrasa el final y la destrucción del mundo entero, que significaría el fin de todos los malos, ángeles, demonios y hombres. De no ser así, tampoco vosotros podríais seguir obrando de esa manera, dejándoos utilizar por los malos espíritus; habría descendido el fuego del juicio para acabar implacablemente con todas las cosas como en tiempos del diluvio, que sólo dejó con vida a Noé y a los suyos»[17]. A este respecto, Tertuliano reconoce «alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus»[18]. El mismo tema de la dilación del fin reaparece en el *Pastor* de Hermas y en la *Carta a Diogneto*[19]. Tal dilación permite dos interpretaciones: «la dilación de la catástrofe escatológica con vistas a un mundo mejor (cosmología de Clemente de Roma) y la dilación del juicio en atención a una humanidad malvada, para que tenga tiempo de hacer penitencia (Arístides, Justino y Hermas)[20].

Entre los escritos neotestamentarios, la carta a los Hebreos (cf. 10,37) y la segunda de Pedro se oponen expresamente a la concepción que atribuye el retraso de la parusía a que Dios no ha decidido el momento. La segunda carta de Pedro replica: «Pero no olvidéis una cosa, amigos, que para el Señor un día es como mil años y mil años como un día. No retrasa el Señor lo que prometió, aunque algunos lo estimen retraso; es que tiene paciencia con vosotros, porque no quiere que nadie perezca, quiere que todos tengan tiempo para convertirse. El día del Señor llegará como un ladrón, y entonces los cielos acabarán con un estampido, los elementos se desintegrarán abrasados y la tierra y lo que se hace en ella desaparecerán. En vista de esta desintegración universal, ¿qué clase de personas debéis ser en la conducta santa y en las prácticas de la piedad, mientras aguardáis y apresuráis la llegada del día de Dios?» (3,8-12)[21]. Estas frases se proponen interpretar correctamente el χρονίζειν de Dios, punto en que contrastan el

[17] *II Apol.* 6 (PG 5,456A); citado según G. Rauschen, *Des heiligen Justins des Philosophen und Martyrers zwei Apologien*, en BKV 13 (Munich ²1913) 145.

[18] *Apologeticum* c. 32 (ed. Becker p. 168); de modo semejante, ya en la carta de Clemente (A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* [Munich 1956] 61, 1); cf. además A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Leiden 1961) 133-139.

[19] Cf. Hermas, *El Pastor*, 9, 14, 2:; sobre la escatología de Hermas cf. S. Giet, *Hermas et les Pasteurs* (París 1963) 174-176, 189-191, 229-231. Sobre el pensamiento de la Carta a Diognetes cf. *Brief an Diognet* c.6 (J. Geffcken, *Der Diognetbrief* [Leipzig 1928] 5,16s).

[20] J. Timmermann, *op. cit.*, 65.

[21] Sobre la escatología de 2 Pe cf. G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, en *Koinonia* (Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie 10; Essen 1969) 305-311; E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, en «Exegetische Versuche und Besinnungen» I (Gotinga ⁵1967) 135-157; K.-H. Schelkle, *Die Petrusbriefe. Der Judas-brief*, en HThK XIII, 2 (Friburgo ²1964) 221-234, 240s. Sobre la Epístola a los Hebreos cf. B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefes*, en *Theologische Existenz heute*, 156 Munich 1969).

Evangelio de Mateo y la segunda carta de Clemente[22]. En la segunda de Pedro se recurre a la μακροθυμία de Dios, preparando así el camino a una solución que también utilizan otros Padres. El *Pastor* de Hermas dice que el retraso de la parusía es una ἀνοχή, concepto tomado de la teología paulina de la historia, si bien con un matiz distinto[23]. A diferencia de Pablo, que refiere la paciencia de Dios a la época anterior a la encarnación de Cristo y contempla el momento presente bajo el *kairós* de la justicia de Dios, Hermas rechaza tal concepción y propone una escatología futurista con su imagen de la torre: «Le pregunté (a la Iglesia) por los *kairói,* si era ya el tiempo de la consumación; ella exclamó y dijo: "Hombre insensato, ¿no ves que todavía se está construyendo la torre? Cuando la torre esté terminada vendrá el fin"»[24]. La dilación de la parusía, expresada en el término ἀνοχή tiene por finalidad que los penitentes puedan todavía convertirse[25]. Del mismo modo habla más tarde Orígenes de la ἀνοχή del Dios magnánimo[26]. El problema de la dilación de la parusía ocupa también a su manera a Justino. Este interpreta el retraso de la parusía como un ἐπιμένειν de Dios y la relaciona con su idea de Dios, de la providencia y de la historia[27]. El Dios de Justino es inmutable y fiel a sí mismo; ha tomado sus resoluciones de modo absolutamente consecuente y se atiene a ellas, de suerte que una influencia del hombre no es posible ni necesaria. Fundándose en la teoría de las tres edades, forjada con vistas a la revelación o conocimiento de Dios, Justino habla de una doble parusía: «La primera parusía... se realiza en la carne, en la pobreza y el dolor, y está dominada por los efectos de la maldad. La segunda tendrá lugar en el espíritu, dominada por la plena gloria de Dios[28]. La necesidad de la segunda parusía se funda en la libertad (αὐτεξουσία) del hombre[29]. Representa una simple visibilización, antropológicamente necesaria, de la presencia y la *dynamis* del Logos [30]. Así se explica la peculiar interpretación de Justino sobre la dilación de la parusía: «Tal retraso de la parusía no cabe dentro del pensamiento

[22] Cf. Mt 24,43-51; 25,1-13; sobre la problemática aludida véase E. Grässer, *Das problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957); O. Knoch, *Die eschatologische Frage, ihre Entwicklung und ihr gegenwärtiger Stand:* BZ 6 (1962) 112-120; sobre la segunda Carta de Clemente cf. G. Greshake, *op. cit.,* 314-316.

[23] Cf. J. Timmermann, *op. cit.,* 66-69.

[24] Cf. Hermas, *El pastor,* vis. 8,8,9; cf. A. Strobel, *op. cit.,* 128.

[25] Cf. Hermas, *El pastor,* sim. 9,5,1; Véase además la observación de P. Müller-Goldkuhle, *Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico:* «Concilium» 41(1969) 25 nota 2.

[26] *Hom. 1, 3 in Jer.* (PG 13,257B).

[27] Cf. *II Apol.* 6 (7), 1 (PG 6,456A); *I Apol,* 28 (PG 6, 372B).

[28] Timmermann, *op. cit.,* 75; remite a los siguientes pasajes de Justino: *Dial.* 30,1; 40,4ss; 49,2ss; 110,2ss; 121,3ss.

[29] Cf. *Dial.* 102,4 (PG 6,715B); 141,1 (PG 6, 797 BC).

[30] Cf. J. Timmermann, *op. cit.,* 74.

de Justino. Indudablemente, el Dios todopoderoso podría en cualquier momento hacer perecer el mundo consumido por el fuego o inundado por las aguas (como afirmaban las antiguas teorías de una conflagración universal): los hombres en su maldad no merecían otra cosa; pero Dios se atiene a su plan, según el cual el tiempo debe discurrir hasta la segunda parusía, donde alcanzará su pleno sentido»[31].

Estos datos ofrecen un fácil punto de apoyo para un *quiliasmo,* fundado en una interpretación historicista de ciertos textos bíblicos[32]. Antes de Justino, Papías defendió una forma de quiliasmo[33]. En él, la especulación sobre las semanas del mundo se apoya en textos como Ap 30,3.7; Dn 7,9.22.27; Sal 90 (89),4, interpretados según la exégesis del judaísmo tardío; ese quiliasmo puede manifestarse en una forma extrema o moderada: «El pensamiento fundamental del quiliasmo es la idea de un reino de Dios en el que Cristo, cuando vuelva, reunirá en torno a sí en la tierra a los justos resucitados y glorificados, los gobernará personalmente y aniquilará las potencias hostiles a Dios. Cuando se establezca el señorío de Dios, el reino de Cristo habrá alcanzado su objetivo y su término. Entonces resucitarán todos los muertos y tendrá lugar el juicio universal y el fin del mundo. Quiliasmo, aplicado al reino intermedio de Cristo, indica de suyo una idea secundaria: según la opinión dominante, ese reino duraría mil años»[34]. El quiliasmo halló sus más decididos defensores principalmente entre los montanistas. Orígenes, que a lo sumo admitió una venida espiritual de Cristo en un determinado período de la historia, mantuvo siempre sus reservas ante el quiliasmo[35]; también se opusieron a una interpretación terrena y literal del Apocalipsis discípulos y amigos de Orígenes, como Dionisio de Alejandría o Eusebio de Cesarea[36]. Pero la creciente oposición que se alzó contra Orígenes fue favorable al quiliasmo[37]. En el Occidente latino destaca como quiliasta sobre todo Tertuliano[38]. Conocido por su quiliasmo es también Lactancio: «Sólo faltan unos doscientos años para que se cumplan los seis mil que debe durar el mundo. Entonces se instaurará, después de la eliminación del breve reino del Anticristo, un feliz reino milenario, en el que gobernarán Cristo y los justos resucitados. Después de esos mil años, se levantarán otra vez los impíos,

[31] *Ibid.*, 76.

[32] *Ibid.*, 77s.; L. W. Barnard, *Justin Martyr's Eschatology:* «Vigiliae Christianae» 19 (1965) 86-98 espec. 92.

[33] Cf. Irenäus, *Adv. haer.* V, 33,3s (PG 7,1213-1215); J. Galot, *Eschatologie,* en DSp IV (1960) 1044.

[34] W. Bauer, *Chiliasmus,* en RAC II (1954) 1073; cf. H. Craft, *Chiliasmus,* en RGG I (^{3}1957) 1651-1653; J. Michl/G. Englhardt, *Chiliasmus,* en LThK II (^{2}1958) 1058-1062; E. Bettencourt, *Milenarismo,* en *Sacramentum Mundi* IV (1973) 605-608.

[35] Cf. *De princ.* II, 11,2; *Hom. 5 in Ps. 36; In Ps. 4,6; In Mt 17,35; In Cant., prol.*

[36] Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* 7,24 s.

[37] Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* 3,28; Methodio de Olympo, *Symp.* 9,1.5; Jerónimo,. *In Is. 18. prooem.* (PL 24,627); Basilio, *Ep. 263,4; 265,2* (PG 32,988AB).

[38] Cf. *Adv. Marc.* 3,24; *De carnis res.* 25; *De anima,* 35;58.

pero el juicio final establecerá la definitiva separación entre cielo e infierno»[39]. Al final de su comentario al Apocalipsis, Victorino de Pettau (†304) manifiesta su adhesión a un quiliasmo arcaico[40], y en el siglo IV se impone cada vez más una interpretación espiritualista del reino milenario. No carece de cierto interés la interpretación que del Apocalipsis joaneo hizo el donatista Ticonio, quien rechazó decididamente toda exégesis quiliástica y atrajo a su propio punto de vista al mismo Agustín, que durante algún tiempo había defendido un quiliasmo moderado[41]. La posición de este último es la siguiente: «Agustín... identificó el reino milenario con el tiempo que va desde la resurrección de Cristo hasta su segunda venida... La "primera resurrección" del Apocalipsis consiste, según él, en la regeneración operada en el bautismo y en los efectos producidos por la gracia. La cautividad de Satán significa la derrota que sufre el príncipe de este mundo mediante la redención del género humano operada por Cristo. A su vez, este reino de Cristo es la Iglesia existente en este mundo, y sus miembros reinan con el Señor, pues ya aquí en la tierra gozan de las primicias de la gloria celeste... Ese reino tiene la duración simbólica de mil años, es decir, un período de tiempo perfectamente determinado. La liberación del enemigo infernal, en los últimos días, representa simbólicamente las últimas persecuciones que Satán desencadenará contra la Iglesia. La "segunda resurrección" es la reanimación de los cuerpos al fin del mundo (la primera resurrección será, pues, una resurrección en el espíritu, y la segunda en el cuerpo)»[42]. Al comienzo del siglo VII, Andrés de Cesarea introducirá en Oriente esa interpretación histórico-eclesiástica del reino milenario[43].

Es de notar que, en la antigua Iglesia, los sirios configuraron una cuarta modalidad de la fe en la parusía. Ignacio de Antioquía mantiene la idea de un fin próximo e interpreta la expectación de la parusía en un sentido predominantemente ético. Es el primero en la literatura cristiana que relaciona la parusía con el nacimiento histórico de Jesús[44]. Su interpretación ha ejercido una influencia secular en el lenguaje de los sirios.

Esta idea influye no poco en la comprensión de la celebración de la eucaristía: la venida del Espíritu en la epíclesis incluye la parusía como venida del Hijo[45]. Así se explica el énfasis cultual de la parusía

[39] B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Friburgo 1966) 186; cf. Lactancio, *Div. inst.* 7,24; *Epitome*, 67,63.

[40] Cf. *Apoc.* (CSEL, 49, c. 19).

[41] Cf. Agustín, *De civ. Dei*, 20,7,9.

[42] E. Bettencourt, *loc. cit.*, 607.

[43] G.Engelhardt, *loc. cit.*, 1060s.

[44] Cf. Flp 9,2. Sobre otras acepciones de «parusía» cf. A. Oepke, παρουσία, πάρειμι, en ThW V (1954) 868s.

[45] Cf. además J. Timmermann, *op. cit.*, 87. Al analizar la relación entre la eucaristía, o la celebración de la pascua, y la expectación de la parusía en los tiempos postapostólicos, J. Timmermann llega al siguiente resultado *(op. cit.*, 101): «Un análisis profundo

y, en consecuencia, la posibilidad de entender la eucaristía como segunda parusía[46]. Esta idea se difundió ampliamente, como lo demuestra el ejemplo de Juan Crisóstomo, quien da el nombre de parusía a la venida del Espíritu en medio de los hombres[47]. Esta manera de entender la parusía se explica teniendo en cuenta el interés práctico de los sirios por la historia: «Los sirios actúan; son considerados (por los griegos) como rigoristas (encratitas) difíciles de entender; insisten en los hechos y se detienen en las obras de Dios. Por eso, su visión se centra en las realidades, en la profecía que las anuncia y en los hechos que las consuman. No les interesa la racionalidad del cosmos»[48]. La especulación siria sobre la Trinidad en el siglo II constituye un segundo presupuesto[49]. Teófilo de Antioquía introdujo en la teología el término «tríada» para designar al Dios cristiano[50]. Esta concepción trinitaria se caracteriza por cierta conexión con la antigua mitología siria. Así, la principal diferencia entre la teología siria y la griega se refiere a la generación del Hijo. Mientras para los griegos el Logos procede solamente del Padre, los sirios estiman que en el nacimiento del Hijo participan el Padre y el Espíritu-madre[51]. De ahí resulta, por una parte, la dificultad de los sirios para establecer una relación correcta entre el origen celeste y el origen terreno del Hijo y, por otra parte, la tendencia a conectar ambos nacimientos hasta afirmar que el Espíritu se encarna en María o que el alma de María participa en la génesis de Jesús.

Los sirios relacionan la noción de parusía con ese nacimiento del Hijo. La auténtica idea de parusía o fin de los tiempos se pierde en divagaciones sobre el juicio, el juez futuro, la consumación o el fin de los eones[52]. Así se explica que el centro de gravedad de la expectación escatológica pase de la soteriología o cristología a la parénesis y a una concepción histórico-mitológica preocupada por los eones. Ya en Ignacio, la idea de que Dios viene para juzgar o mostrar su cólera define

demuestra ...que podemos constatar cuatro formas distintas de eucaristía en los documentos del siglo II: la fiesta de acción de gracias que se celebraba en Egipto, como parusía de gracia para los elegidos en un mundo malvado, y como anticipación del futuro *cumplimiento; la eucaristía romana como culto dedicado al Señor de todas las cosas*, culto sacrificial para celebrar la parusía del señorío de Dios en el mundo; la comida eucarística siria, como recuerdo y expectación del Dios-Juez que viene; y, por fin, la eucarisía griega —más difícil de precisar— de acción de gracias por el cumplimiento de la promesa, por la gloriosa parusía del Logos-Demiurgo en la instauración de un reino milenario». Para toda la problemática cf. J. Timmermann, *op. cit.*, 92-101.

[46] *Ibid.*, 99s.

[47] Cf. *Hom. 75,1 in Jo; Const. apost.* (PG 8,33,5).

[48] J. Timmermann, *op. cit.*, 85.

[49] Cf. *Ibid.*, 86-88.

[50] Cf. *Autol.* II, 15 (PG 6,1077B).

[51] Sobre la idea del Espíritu madre, cf. E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I (Tubinga ^{3}1959) 105s.

[52] Cf. Taciano, *Orat.* 6 (ed. Shwartz, pp. 6,16-19),12 (ed. Schwartz, pp. 13,24s), 20 (ed. Shwartz, pp. 22,20s).

el presente como ἔσχατος καιρός[53]. El momento de la crisis depende total e imprevisiblemente de la voluntad de Dios, como se deduce de las siguientes palabras de Taciano: «Así como algunas personas, cuando viajan en barco, creen ingenuamente que no se mueve la nave, sino las montañas, así vosotros no advertís que sois vosotros los que avanzáis y que el eón permanece quieto mientras le plazca a aquel que lo creó»[54]. El juicio significa el fin de este eón. Después del juicio, para quienes se han mostrado dignos en el καιρός, se abre la perspectiva de una vida dichosa en unos eones superiores y mejores, mientras que los malvados serán castigados con una situación semejante a la muerte. Esa vida en los eones es descrita por Taciano y Teófilo de Antioquía como una existencia liberada de las vicisitudes e inconvenientes del presente eón[55].

La expectación escatológica de los sirios se caracteriza sin duda por el hecho de que introdujeron sus ideas sobre la parusía en el pensamiento trinitario. El hombre moralmente bueno, εἰκών y ὁμοίωσις de la tríada divina, entra en los eones marcados por la procedencia del Hijo a partir del Padre y del Espíritu[56]. Así, la interpretación siria de la expectación posapostólica de la parusía confirma hasta qué punto aparece en todas las analogías la fe común en la presencia y cercanía del Dios uno y único. Los matices pueden ser diversos. Puede ocurrir que el fin sea entendido, sobre la base de experiencias históricas o motivos parenéticos, predominantemente bajo el aspecto de juicio y destrucción. Entonces la mirada se dirige claramente a la cara de la parusía que mira al hombre, al mundo y a la historia y que implica insoslayablemente una radical problematización de todo lo existente. Además se da una visión optimista del mismo fin entendido como consumación, reconciliación y revelación. Ambas concepciones se complementan entre sí y se muestran legítimas si tenemos en cuenta la ambivalencia de las correspondientes formulaciones bíblicas. La Iglesia posapostólica no ha traicionado el planteamiento global de la expectación escatológica primitiva, ni ésta ha sufrido detrimento por la demora del próximo retorno del Señor.

En la formulación del mensaje escatológico del cristianismo influyeron también desde un principio ciertos motivos apologéticos. El punto más controvertido fue la creencia en la resurrección de la carne, del cuerpo o de los muertos. Ya en el Nuevo Testamento desempeña un importante papel la *apologética de la resurrección*[57]. Al afrontar y tratar ciertas cuestiones discutidas, los Padres de la Iglesia captaron y

[53] Cf. *Smyrn*, 61; *Eph.* 11,1.

[54] *Orat.* 26 (ed. Schwartz, pp. 27,22-27).

[55] Cf. Taciano, *Orat.* 12 (ed. Schwartz, pp. 13,23-25), 20 (ed. Schwartz, pp. 22,19-23); Teófilo, *Autol.* I, 6 (PG 6,1033A), II,13 (PG 6,1072A-1073B).

[56] Cf. Taciano, *Orat.* 7 (ed. Schwartz, pp. 7s), 12,1 (ed. Schwartz, pp. 12, 18s), 14 (ed. Schwartz, pp. 15s). Teofilo, *Autol.* II,18 (PG 6, 1081AB), 22 (PG 6,1083AB).

[57] Cf. Mt 22, 23-33 par.; Hch 17, 31s; 1 Cor 15,1-57.

conservaron perfectamente el contexto global de la problemática esbozado por la teología paulina. Para ellos, la fe en la resurrección de la carne dista mucho de ser un asunto secundario. En ella está en juego la salvación proclamada en nombre de Cristo. Además son conscientes de que sólo puede hablarse de una resurrección de los miembros en relación con la resurrección de la cabeza. Esto significa que atribuyen a la cuestión una importancia a la vez soteriológica, cristológica y eclesiológica. La acritud de este debate aparece con toda claridad cuando se recuerda el nombre despectivo que, según Orígenes, se daba a los cristianos: φιλοσώματον γένος[58]. A excepción de la predicación de la cruz, ninguna otra creencia cristiana resultó tan escandalosa como el mensaje de la resurrección. La esperanza en una resurrección corporal es más cosa de un gusano que de un hombre, hacía notar Celso[59]. La opinión característica de la época, no sólo entre los gnósticos y maniqueos, la refleja exactamente Porfirio en la *Vida de Plotino*, cuando habla de una ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος, ἀνάστασις[60]. De este modo era inevitable un conflicto entre la antropología antigua y el anuncio cristiano de la resurrección. La fe en la resurrección reclamaba una nueva concepción del hombre. Atenágoras barrunta esa necesidad cuando afirma que Dios ha otorgado ser y vida autónomos no al alma sola ni al cuerpo solo, sino al hombre, que se compone de ambos[61]. De su obra *Sobre la resurrección de los muertos* se ha dicho: «Este libro... es sin duda el mejor de cuantos los antiguos escribieron sobre la resurrección. En primer lugar, la posibilidad de la resurrección se funda en la omnipotencia de Dios (1-10). La resurrección es conveniente e incluso necesaria, porque el hombre, como ser dotado de razón, está destinado a una duración eterna; pero, como el cuerpo pertenece a la naturaleza del hombre, el alma no puede sin él alcanzar su propio destino (11-17); y ello debido a la necesidad de una retribución en el más allá, en la que también el cuerpo debe tomar parte (18-23); ahora bien, dado que el destino del hombre es la felicidad, ésta no puede ser encontrada en la tierra (24-25)»[62]. Para Atenágoras, el «filósofo cristiano de Atenas», la verdad y realidad de la naturaleza humana depende de la resurrección: «Así pues, si el creador del mundo hizo al hombre para que tuviera una vida dotada de razón y para que, después de ver una vez la gloria de Dios y la sabiduría del creador, permaneciera para siempre en la visión de esas cosas, tal como corresponde a la intención del creador y a la naturaleza del hombre, de la causa del origen del hombre se sigue entonces la certeza de su eterna duración y de ésta la certeza de la resurrección, sin la

[58] Orígenes, *Contra Cels.* V, 36.39, en BKV 53 (Munich ²1926) 253-257.

[59] Cf. Orígenes *op. cit.*, V 14, en BKV 53 (Munich ²1926) 24.

[60] Cf. *Vita Plotini* III, 6,6. Véase además G. Florovsky, *Eschatology in the Patristic Age: an Introduction:* TU 64 (Berlín 1957) 245s.

[61] Cf. Atenágoras, *De res. mort.* 2, en BKV 12 (Munich ²1912) 72 s.

[62] B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* (Friburgo ⁷1966) 74s.

cual no puede haber una permanencia imperecedera del hombre»[63]. A estos argumentos más antropológicos se unen otros de tipo cristológico. Si la muerte es el «último enemigo» que Cristo vino a vencer, la salvación no sería plena sin el cuerpo y su glorificación. Para acentuar la totalidad, universalidad y radicalidad de la redención se destaca la importancia de la muerte de Jesús en el contexto de su misión. En ese sentido Tertuliano comenta la venida de Cristo con estas certeras palabras: «Enviado para morir, Cristo tuvo que nacer para poder morir»[64]. La encarnación queda casi eclipsada y absorbida por la importancia de la muerte. El mismo pensamiento aparece en Atanasio ampliado con una referencia a la resurrección: «Por razón de la muerte tuvo un cuerpo, y convenía que ese cuerpo no apartara de sí la muerte para que no hubiera obstáculo a la resurrección»[65]. Gregorio de Nisa dice lo mismo cuando afirma: «Si uno se interroga por el misterio, debe decir que no fue su muerte consecuencia del nacimiento, sino que aceptó el nacimiento para poder morir»[66]. Todos estos pasajes subrayan a su modo hasta qué punto la acción salvífica de Dios en Cristo incluye como elemento esencial la resurrección de la carne. La resurrección futura es mucho más que una simple restauración del estado original; es la realización de la promesa de Ap 21, 5: «Todo lo hago nuevo». En esta perspectiva la entendió Máximo el Confesor, para quien la resurrección incluye una «inmortalización de la muerte»[67]. En términos análogos se expresa Gregorio Nacianceno, quien la define como la tercera y definitiva μετάστασις que afecta a la vida humana, y que él coloca jerárquicamente como coronación de las otras dos «transformaciones» del Antiguo y del Nuevo Testamento[68].

Ireneo de Lyon confirma que esas formulaciones encierran cuestiones decisivas del mensaje cristiano[69]. La actitud de Ireneo depende en gran parte de su confrontación con la gnosis. Todo lo que dicen los gnósticos sobre una definitiva aniquilación del cuerpo es una enorme blasfemia[70]. En última instancia contradice al propio Cristo. Quien niega la resurrección, niega y desconoce a Cristo: «... esos tales desprecian también el nacimiento de nuestro Señor, quien, Palabra de Dios, se humilló por nosotros hasta hacerse carne a fin de experimentar la resurrección de la carne y arrastrar tras sí a todos al cielo»[71]. En esta herejía, aparentemente cristológica y soteriológica, se enconde una

[63] Atenágoras, *De res. mort.* 13,15, en BKV 12, 88.

[64] Tertuliano, *De carne Christi* 6 (PL 2,764A).

[65] Atanasio, *De inc.* 21 (PG 25,134C).

[66] Gregorio de Nisa *Orat. cat.* 32 (PG 45,80A). Sobre este problema cf. H. U. v. Balthasar, *El misterio pascual*, en MS III (1980) 671-673.

[67] Cf. Máximo Conf., *Ep. 7.*

[68] Cf. Gregorio Nacianceno, *Orat. theol.* V, 25 (PG 36, 159D-161A).

[69] Cf. G. Joppich, *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon* (Münsterschwarzach 1965).

[70] Cf. Ireneo, *Adv. Haer.* V, 6, 2 (ed. Harvey 2,336).

[71] Cf. Ireneo, *Epid.* 39.

tesis antropológica que considera la carne humana como incapaz de salvación. Al gnóstico μὴ δεκτικὴ σωτηρίας contrapone Ireneo la ἀφθαρσία de la carne[72]. Para justificar la posibilidad de salvación de la carne ofrece Ireneo la siguiente argumentación cristológica: «Las doctrinas de los herejes no tienen consistencia alguna, pues el Señor nos redimió con su sangre, entregó su vida por la nuestra y su carne por nuestra carne; además derramó el Espíritu del Padre para que el hombre tenga unión y comunión con Dios... y nos otorgó realmente con su venida la incorruptibilidad mediante la comunión con él»[73]. Se trata propiamente de una argumentación que se mueve en tres frentes. La última proposición se refiere a los docetas; a la vista de sus inevitables e inaceptables consecuencias, Ireneo muestra que su punto de vista es insostenible: quien niega a Cristo un verdadero cuerpo humano, debe negar también su divinidad y la realidad de nuestra salvación. El segundo argumento se refiere a los ebionitas; la incoherencia de su concepción estriba en que el supuesto de una asunción temporal del hombre Jesús por el Cristo divino es incompatible con su radical rechazo de una unión sustancial del Espíritu divino con la corporalidad humana. En el primer enunciado, Ireneo se dirige contra quienes conservan la fe en la eucaristía pero menosprecian la carne. A partir de aquí, la eucaristía constituye uno de los argumentos más fuertes para demostrar la posibilidad de salvación de la carne[74]. La única consecuencia obvia que de esto se sigue, según Ireneo, es la siguiente: «Si la carne fuera incapaz de ser redimida, el Verbo de Dios nunca se habría hecho carne»[75]. Así, resulta más que razonable que la venida, vida, pasión y muerte del Señor tengan como finalidad la comunicación de la ἀφθαρσία, es decir, la participación de la carne en la incorruptibilidad de Dios[76]; lo mismo podemos decir del bautismo y la eucaristía[77]. Tal hecho encuentra su cumplimiento y confirmación en la resurrección de los muertos.

Resulta, pues, claro cuán estrechamente se relacionan para Ireneo la «carne» y la «salvación». La carne es el punto central de su fe y de su pensamiento; en ella se concentra el plan divino de salvación y toda la historia salvífica: «La carne es la razón por la que el Hijo de Dios realizó todo el orden salvífico»[78]. El rigor y seriedad de estas formulaciones muestran la importancia que a los ojos de la antigua Iglesia tenía la fe en la resurrección de la carne.

[72] Cf. G. Joppich, *op. cit.*, 64s.

[73] Ireneo, *Adv. Haer.* V,1,1 (ed. Harvey 2,315).

[74] Cf. G. Joppich, *op. cit.*, 69-78. Algo similar se afirma también respecto al bautismo: cf. G. Joppich, *op. cit.*, 112. Aquí vemos la estrecha relación en que son colocadas la praxis y la teología sacramental con los temas escatológicos.

[75] Ireneo, *Adv. haer.* V.14,1 (ed. Harvey 2,360): «*Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset.*»

[76] Cf. Ireneo, *Adv. haer.* II,20,3 (ed. Harvey 1,323); V,1,1 (ed. Harvey 2,315).

[77] Ireneo, *Adv. haer,* III,17,2 (ed. Harvey 2,93); IV,18,5 (ed. Harvey 2,207s).

[78] Cf. Ireneo, *Adv. haer.* IV, praef. 4 (ed. Harvey 2,146).

La constante lucha por conservar y asimilar la promesa y la expectación de la parusía y por justificar oportunamente la fe en la resurrección de Cristo y de los muertos no pasó sin dejar huella en la actitud de los cristianos ante el tiempo, la historia y el futuro. Además, esta situación condujo en el terreno de la antropología a una concepción del hombre totalmente nueva y a *un cambio fundamental respecto del sentido del presente, del tiempo y de la historia.* Este cambio se resume ordinariamente en el término «escatológico»: el cristianismo aparece como una realidad esencialmente escatológica; la Iglesia se comprende a sí misma como comunidad escatológica; el Nuevo Testamento es entendido como una alianza nueva, permanente y definitiva; y Cristo mismo es denominado el «último Adán» porque es el auténtico «hombre nuevo»[79]. En la era bíblica, Pablo expresó este cambio de perspectiva mediante la contraposición «en otro tiempo y ahora», o «ya pero todavía no»; la teología joánica emplea en ese contexto los términos ὥρα y ἡμέρα; y el Apocalipsis acuña la expresión: «... lo de antes ha pasado... Todo lo hago nuevo» (Ap 21,4s).

La Iglesia posapostólica aceptó decididamente esta orientación y, apoyada en el testimonio de la Escritura, le dio una interpretación cristológico-eclesiológica. A la luz del *Christus totus* de la fe se esclarecen las dimensiones del presente, de la historia en cuanto historia de salvación y del futuro. Así, los *éschata* quedan claramente incluidos en la perspectiva cristológica y económico-salvífica. Un signo decisivo de este cambio es la resurrección de Cristo, que constituye el preludio de la resurrección universal y, por tanto, es cifra de salvación, redención, esperanza y promesa. Esta convicción es expresada con todo acierto por Ireneo: «Resurrectio autem ipsa Dominus noster est»[80]. De este modo, Cristo se convierte en sinónimo de la resurrección y de la expectación escatológica; él es la personificación y el principio del *éschaton.* La fe en el «Cristo total, cabeza y miembros» (Agustín) obliga a dirigir la mirada hacia el fin, cuando se cumplirá el «erit unus Christus, amans seipsum»[81]. Así, la escatología queda legítimamente integrada en la cristología, y se evita el peligro de que su discurso se desarrolle independientemente y como en solitario. Pero esta orientación es importante también para la cristología, pues el dinamismo escatológico impide que la cristología sea concebida en un sentido estático y unilateral, orientado únicamente hacia el pasado[82]. La resurrección de Cristo confiere a la historia su interpretación y cometido definitivos; y la promesa de la resurrección corporal se halla en íntima conexión con ella. Por ello podemos decir con toda justicia que es el núcleo de la esperanza cristiana: «Fiducia christianorum resurrec-

[79] Cf. Ignacio, *Ephes.* 20,1.

[80] Ireneo, *Adv. haer.* IV,5,2 (ed. Harvey 2,156).

[81] Cf. Agustín, *In Ps. 26, sermo 2,23.*

[82] Cf. J. Daniélou, *Christologie et eschatologie,* en A. Grillmeier/H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* III (Würzburgo 1954) 269-286.

tio mortuorum»[83]. Como dirá Minucio Félix: «Todavía tenemos que esperar la primavera del cuerpo»[84].

El contexto de tales afirmaciones lo hallamos en la convicción bíblica de que la muerte es el «último enemigo», que sólo será definitivamente vencido mediante la extensión universal de la resurrección[85]. En la muerte y resurrección de Cristo están prefigurados de manera ejemplar el destino y el futuro de los suyos: «Habiendo marchado el Señor al lugar de la sombra de muerte donde estaban las almas de los muertos, más tarde resucitó corporalmente y, después de la resurrección, subió al cielo. Es, pues, manifiesto que también las almas de sus discípulos, por los que el Señor obró todas esas cosas, irán al lugar invisible señalado para ellas por Dios y allí permanecerán hasta la resurrección aguardándola. Después, recibiendo sus cuerpos y resurgiendo en toda perfección, es decir, corporalmente, igual que el Señor resucitó, vendrán así a la vista de Dios»[86]. La resurrección de Cristo y, por consiguiente, Cristo mismo señalan la amplitud de la perspectiva bajo la cual en adelante aparecen el tiempo y la historia, sea como punto de arranque de un movimiento que terminará por abarcarlo todo y a todos, sea como meta o término hacia el que la entera creación se halla en camino.

La reflexión dentro de ese contexto cristológico y soteriológico preservó a la fe y a la escatología de derivar en un mezquino individualismo y egoísmo. En ese mismo marco se sitúa el esfuerzo de la primitiva apologética cristiana, la cual tuvo que oponerse a las seducciones y peligros que la idea helenista de la *inmortalidad del alma* suponía para la fe en la resurrección de los cuerpos[87]. La inmortalidad

[83] Tertuliano, *De carnis rees.* I (CSEL, 47,25).

[84] Minucio Felix, *Octavius* 34.

[85] Cf. 1 Cor 15,26.

[86] Ireneo, *Adv. haer.* V,31,2 (ed. Harvey 2,412s); cf. además: A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst:* «Theophaneia» 11 (Bonn 1957) 49s.

[87] Ya Lactancio, *Div. inst.* III,12,18 (CSEL 19,209) califica la inmortalidad del alma como «summun bonum»; respecto de los demás apologetas y de la actitud cristiana primitiva relativa a la inmortalidad en sentido griego, nos atenemos al juicio emitido por A. Stuiber, *op. cit.*, 100s: «Frente a sus múltiples negadores, la apologética tenía que defender la inmortalidad en cuanto pervivencia del alma después de la muerte, pero sólo como fundamento de la retribución que se espera en la resurrección y en el juicio. Esta inmortalidad es claramente distinta de la griega. Los apologetas eran bien conscientes de ello, aun cuando no siempre lograran expresar felizmente tal distinción dado que se movían dentro del esquema helenístico. Es particularmente de notar el filósofo Justino, quien contrapone la inmortalidad dada por Dios a los justos a la mortalidad natural de las almas. Taciano, Teófilo e Ireneo siguen una dirección parecida. La inmortalidad como pervivencia del alma y de su capacidad de sentir después de la muerte es defendida en cuanto presupuesto, y no como sustituto de la resurrección. Se trataba de partir de una realidad en la que apoyar la doctrina de la resurrección. Los partidarios de la concepción del *hades* —que es más antigua— se inclinaban a atribuir a las almas de los muertos una insensibilidad casi absoluta, una especie de sueño de las almas; algunos

celeste es consecuencia esencial de la resurrección. La deliberada insistencia en la glorificación del cuerpo o de la carne expresa un notable interés cristológico por el hombre, la humanidad y el mundo. La insistencia, a veces exagerada, en la identidad entre el cuerpo resucitado y el actual se distingue de ciertas simplificaciones posteriores por el hecho de situarse siempre en el mencionado contexto soteriológico. Tal insistencia no es pura especulación ni interpretación de un artículo de fe aislado, sino que expresa el alcance y eficacia universales de la economía divina. En este sentido, los problemas de la escatología individual pasan a un segundo plano, quedando situados en la perspectiva cristológica de toda la historia. En esta línea se mueve el comentario de Orígenes a Rom 7,5: «El Apóstol habla de la redención de todo el cuerpo de la Iglesia; y considera que los miembros particulares no pueden lograr lo perfecto mientras no se consume la unidad de todo el cuerpo»[88]. El destino individual sólo puede realizarse en el marco del fin universal. La escatología universal y la individual tienen, pues, una única raíz cristológica.

La resurrección de la carne se refiere en primer lugar a la consumación de todos, cuya consecuencia será la del individuo. Cuando de este orden de prioridad, de clara inspiración cristológica y que parte del «Cristo, cabeza y cuerpo», se intenta descender a los casos individuales surgen los famosos problemas acerca del estado intermedio[89].

Pero el verdadero problema es el de la *continuación*, dado que con Cristo ha venido o irrumpido el fin de los tiempos. También aquí la solución vino de una imagen bíblica de Cristo, interpretada en sentido escatológico: el *Christus corpus*. Tampoco aquí Cristo, la cabeza, puede ser separado del cuerpo. La imposibilidad que esto suponía para la Iglesia antigua la expresaba Juan Crisóstomo con estas claras palabras: «La plenitud de Cristo es la Iglesia. En efecto, la plenitud de la cabeza es el cuerpo; la del cuerpo, la cabeza... El complemento de la cabeza es el cuerpo: pues el cuerpo se compone de todos sus miembros y tiene necesidad de cada uno de ellos... Por tanto, todos ellos completan su cuerpo. La cabeza adquiere su plenitud y el cuerpo su perfección únicamente cuando todos lleguemos a formar una unidad compacta»[90]. En la perspectiva del *ésjaton*, toda la historia adquiere una dimensión y un sentido cristológicos. Esto aparece con particular

suponían que las almas desaparecían del todo». Cf. además: J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche I: Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte* (Munich 1954) 50-65; H. Finé, *Die terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes:* «Theophaneia» XII (Bonn 1958).

[88] Orígenes, *Comm. in Rom. VII,5.*

[89] Cf. al respecto el estudio de A. Stuiber, *Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die Frühchristliche Grabeskunst* (Bonn 1957), donde se muestra que las concepciones de la teología cristiana primitiva sobre el estado intermedio resultan extremadamente cautas, en comparación con las gnósicas y las del judaísmo tardío.

[90] Juan Crisóstomo, *In Eph. hom. 3* (PG 62,26).

claridad en la explicación que hace Ireneo del concepto de «recapitulación»[91]. No obstante los diversos aspectos que pueden descubrirse en esta idea, su dimensión escatológica e histórico-salvífica es evidente. He aquí la explicación de Ireneo: «Recapitulando en sí al hombre entero de principio a fin, recapituló también su muerte»[92]. La mención del «fin» y de la «muerte» se hace aquí en vista del *ésjaton* del hombre. Esta idea de recapitulación incluye en sus distintos momentos una clara tendencia al *telos*, en cuanto éste concluye todo el proceso de recapitulación y revela su cumplimiento. En la historia vista como recapitulación y reintegración (el prefijo *re-* debe ser leído a la luz del griego ἀνα-), Cristo aparece como la fuerza escatológica que mueve y orienta todo el proceso histórico, como aquel en quien están presentes como αὐτοβασιλεία y adquieren validez las exigencias centrales del reino de Dios[93].

Esta concepción de la historia tenía que poner necesariamente en crisis todos los esquemas precedentes y, además, hacer surgir una nueva conciencia del tiempo. La interpretación cósmico-cíclica de la historia siguiendo la concepción del eterno retorno de todas las cosas fue contemplada muy pronto como una aplicación de la astronomía[94]. Orígenes reacciona sin contemplaciones contra este pensamiento cíclico antiguo: «Si esto es así, se acabó nuestra libertad»[95]. Si el propio Orígenes, con su *doctrina de la apocatástasis*, cayó o no en esta forma de pensar sigue siendo una cuestión abierta. Pero una cosa es cierta: «Entre los escritores cristianos de la época patrística, Orígenes ha sido el primero en enseñar la doctrina de la apocatástasis. En ella, a tenor de Sal 109, ve la esperada inauguración del reino de Cristo sobre toda la creación y el sometimiento, anunciado por 1 Cor 15,25-28 y Flp 2,5-11, de todos los enemigos a Cristo y mediante Cristo al Padre. Con la apocatástasis comenzarían el nuevo cielo y la nueva tierra (Is 66,22); con ella se cumpliría la unión de todos en Dios, por la cual oró el Señor (Jn 17,21-23) y de la que habló Pablo (Ef 4,13). El sometimiento de todos al Padre a través de Cristo debía constituir la felicidad de todas las criaturas. Si el pecado contra el Espíritu Santo no va a ser perdonado ni en este ni en el otro eón (Mt 12,32), ello no significa que sea absolutamente imperdonable. Sin embargo, también es preciso decir en favor de Orígenes que otros textos suyos parecen hablar contra una bienaventuranza final de todos, incluso de los condenados... Las interpretaciones sobre el verdadero pensamiento de Orígenes difieren entre sí. No resulta fácil saber si Orígenes llegó al

[91] Cf. E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Recapitulationsbegriff des hl. Irenäus* (Friburgo 1941); W. Staerk, *Anakephalaiosis*, en RAC I (1950) 411-414; R. Haubst, *Anakephalaiosis*, en LThK I (²1957) 466s.

[92] Ireneo, *Adv. haer.* V, 23,2 (ed. Harvey 2,387).

[93] Cf. Orígenes, *In Mt hom.* XIV, 7

[94] G. Florovsky, *Eschatology in the Patristic Age*,242.

[95] Orígenes. *Contra Cels.* IV,67, en BKV 52 (Munich ²1926) 386: (cf. *op. cit.*, V,20s).

concepto teológico de apocatástasis partiendo de una interpretación platónica (eterna mutación de los mundos) o neoplatónica (movimiento descendente y ascendente de la creación) de la Escritura, o si, a partir de la convicción de que la Escritura enseñaba una apocatástasis, expresó las afirmaciones bíblicas en el lenguaje de la filosofía. El patriarca Germán de Constantinopla opinaría más tarde que los textos de Orígenes que hablaban de la apocatástasis habían sido falsificados»[96]. Lo cierto es que, después de Orígenes, muchos importantes escritores eclesiásticos defendieron una apocatástasis en sentido origenista[97].

Agustín, por su parte, trató de acabar de una vez para siempre con el antiguo pensamiento cíclico. A los propugnadores de la teoría clásica del retorno cíclico les replica fogosamente: «Ya han estallado aquellos círculos por los que se dice que el alma ha de volver necesariamente a las mismas miserias»[98]. Igualmente reacciona contra la idea estoica de una παλιγγενεσία de las almas[99]. Frente a tales interpretaciones, Agustín se sitúa conscientemente en el punto de vista de la fe en Cristo: «Siguiendo el camino recto, que para nosotros es Cristo, nuestro guía y salvador, apartemos la mente y el itinerario de nuestra fe del vano e inútil círculo de los impíos»[100]. Esta exhortación no significa que Agustín eludiera la confrontación intelectual, como se muestra en el concepto metafísico y psicológico de tiempo que se desprende de la correlación que él establece entre alma, conciencia y tiempo: «Así llega Agustín... a explicar conceptualmente muchas verdades particulares de la doctrina de la creación: por ejemplo, la radical distinción entre la eternidad del creador y el carácter temporal de la criatura, o la afirmación de que el mundo fue creado juntamente con el tiempo y no simplemente en el tiempo...; de este modo, mantiene el carácter finito de la creación y excluye, por carecer de sentido, la hipótesis de un tiempo ilimitado y de nuevos mundos (Orígenes)» (*De Civitate Dei* XI, 5)[101].

Sin duda, el influjo más original y duradero de Agustín en la escatología procede de su concepción del reino de Dios. Es cierto que su *Ciudad de Dios* recibió a lo largo del tiempo muy diversas interpretaciones, pero eso no invalida el hecho de que con ella, a finales de la antigüedad cristiana, vuelvan a aparecer las amplias perspectivas bíblicas de la escatología[102]. Su valor e importancia no tienen por qué

[96] J. Loosen, *Apokatastasis*, en LThK (²1957) 709s; cf. A. Oepke, *D. Apokatastasis in der Kirchengeschichte*, en ThW I (1953) 931s; B. Altaner/A. Stuiber, *Patrologie*, 207; G. Müller, *Origenes und die Apokatastasis:* «Theologische Zeitschrift» 14 (1958) 174-190.

[97] Cf. J. Loosen, *loc. cit.* 710.

[98] Cf. Agustín, *De civ. Dei* XII,21 (CChr 48 [Turnhout 1955] 379).

[99] Cf. *De civ. Dei* XXII, 28 (CChr 48,856).

[100] Agustín, *op. cit.*, XII,21, (CChr 48, 378).

[101] L. Scheffczyk, *Schöpfung und Vorsehung*, en HDG II,2a (Friburgo 1963) 62.

[102] Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Gerchichtsphilosophie* (Stuttgart ²1967) 148-159.

residir necesariamente en la exposición y en los detalles; en ciertos casos es suficiente que su planteamiento actúe como fuerza inspiradora: «Ante todo la ciudad de Dios es la cifra de la futura consumación de la Iglesia y también del Estado, lo mismo que la bienaventuranza celeste es figura de la consumación prometida a cada uno de los justos. Sólo en segundo término identifica Agustín la figura histórica visible de la Iglesia católica con esa ciudad de Dios. Sin embargo, él mismo llega a superar esas posiciones espiritualizando ambos conceptos y recuperando así la antigua escatología. La ciudad de Dios, como invisible comunidad de los santos, de los predestinados, ha irrumpido en la Iglesia visible; se trata, pues, de una realidad que, a través de una lucha constante con la también invisible ciudad terrena, avanza hacia la perfección. Después de Agustín se pierde de nuevo este concepto escatológico del reino, mientras que la identificación de reino e Iglesia jerárquica sigue manteniéndose»[103].

A partir de la idea del reino de Dios, Agustín no logró desarrollar un esquema escatológico coherente. Sus formulaciones respecto a los *ésjata* resultan muy diversas[104]. Cabe preguntar si su «concepto escatológico del reino» puede ser traducido sin más a enunciados concretos sobre las cosas últimas. Más bien nos encontramos con su secreta presencia al considerar las antinomias, paradojas, polaridades y formulaciones opuestas con las que Agustín describe la relación de Cristo y la Iglesia, el escándalo de la Iglesia, su camino histórico, su esperanza y la promesa, así como la concreta condición del cristiano. Recordemos, por ejemplo, la «doble vida» de la Iglesia[105], su estado de viudedad[106], el invierno de la ausencia de Cristo[107] o la gran parva en que la Iglesia de este mundo amontona juntos el trigo y la paja[108]. A iguales reservas está sujeta la vida de cada cristiano: «La vida entera del verdadero cristiano es una santa nostalgia. Lo que tú ansías no lo contemplas todavía, pero cuando venga lo que ansías, podrás ser saciado»[109]. La existencia del cristiano se mueve entre la felicidad y la noche tenebrosa, ya que, por una parte, no tiene morada en este mundo y, por otra, todavía no se ha incorporado a la morada que tiene en el Señor[110]. En medio de la «noche del corazón», el hombre busca al Dios infinito: «Es de noche, porque todavía no hemos lle-

[103] P. Müller-Godkuhle, *Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico:* «Concilium» 41 (1969) 26s.

[104] Cf. F. Moriones, *Enchiridion theologicum Sancti Agustini* (Madrid 1961) 662-705; A. Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustnus* (Bonn 1960) 43.

[105] Cf. H. U. v. Balthasar, *Augustinus. Das Antlitz der Kirche*, en *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde* 1 (Einsiedeln ²1955) 214s.

[106] Cf. H. U. v. Balthasar, *op. cit.*, 345.

[107] *Ibíd.*, 346s.

[108] *Ibíd.*, 327.

[109] *Ibíd.*, 348.

[110] Cf. E. Przywara, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (Leipzig 1934) 559.

gado a ese día que no se halla entre el ayer y el mañana, sino que es un día continuo, que no conoce aurora pero tampoco ocaso. Aquí es, pues, de noche, pero una noche que en cierto modo tiene su luz y su tiniebla»[111]. Estas ideas podrían ser calificadas de existencialismo cristiano, pero no por eso hemos descubierto su sentido y su auténtica raíz. A través de ellas corre una corriente escatológica que invade toda la existencia y todas las actitudes de fe y preserva tanto de un pesimismo vital cuanto de un espiritualismo que anticipa indebidamente la consumación. El tenso dinamismo del *ésjaton* impide que la realidad de la vida sea sobrevalorada o menospreciada, manteniendo al propio tiempo íntegra su promesa de futuro. El *ésjaton* opera ese equilibrio necesario para que lo oculto emerja a la superficie, sin que por ello se produzcan confusiones.

En esta perspectiva, para Agustín, el destino histórico del mundo y la vida individual se corresponden: «El mundo viene a ser como un lagar: cuando eres prensado, si eres espuma irás a parar a la cloaca, si eres aceite te quedarás en la vasija. El prensado es inevitable; considera, pues, la espuma y el aceite. El mundo es prensado por el hambre, la guerra, la pobreza, la escasez, la necesidad, la muerte, el robo, la avaricia. En esto consisten las tribulaciones de los pobres y los tormentos de los Estados. Lo sabemos por experiencia... Ahora bien, hay gente que ante tales tribulaciones murmura diciendo: ¡malos son los tiempos cristianos!... Estos son la espuma que fluye fuera del lagar y se va a parar a la cloaca; su color es negro, porque tales individuos blasfeman, no tienen esplendor alguno; el aceite, en cambio, es resplandeciente. Pero también existe otra especie de hombres; están en la misma prensa y sujetos al mismo maceramiento: ¿resplandecerían de esta suerte si no fueran macerados? Ya oísteis antes la voz de la espuma; oíd ahora la del aceite: "¡Gracias sean dadas a Dios! Bendito sea tu nombre. Todas estas tribulaciones con las que tú nos haces brillar nos habían sido prometidas, por eso estamos seguros de que también llegará lo bueno. Si somos castigados junto con los perversos, ¡que se cumpla tu voluntad! Padre, te hemos reconocido en tu promesa; queremos reconocerte también en la aflicción. Haznos entrar en razón y concédenos la futura herencia prometida. Bendecimos tu santo nombre, porque nunca has defraudado a nadie: cuanto has prometido lo has cumplido"»[112].

Estos pasajes muestran suficientemente que, en Agustín, lo escatológico difícilmente puede ser precisado sectorial o conceptualmente, ni identificado con determinadas afirmaciones sobre los *ésjata*. La concepción cristológica y eclesiológica del *ésjaton* se orienta hacia la perspectiva específicamente teológica del Dios todo en todos» de Pablo (cf. 1 Cor 15,28), que culmina en la alabanza de Dios, el *amen, ale-*

[111] *Ibid.*, 592; sobre el tema de la «noche» cf. 563-632.
[112] H. U. v. Balthasar, *op. cit.*, 302.

luya[113]. Agustín ha descrito ese fin perfecto mediante innumerables imágenes, sin por ello suprimir la reserva escatológica. Este grandioso horizonte escatológico, en el que Agustín se mueve es lo que aparece de nuevo en la *Ciudad de Dios* cuando concluye: «Esta séptima (edad) será nuestro sábado: que no termina con un atardecer, sino que va seguido del domingo como octavo día eterno, día consagrado por la resurrección de Cristo, que prefigura un eterno descanso no sólo del espíritu sino también del cuerpo. Allí vacaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Así sucederá en un fin sin fin.

[113] Cf. H. U. v. Balthasar, *loc. cit.*, 375s: «Todas nuestras acciones se convertirán en *amén* y *aleluya*. ¿Qué decir, hermanos? Ya veo que lo habéis comprendido y estáis llenos de alegría. Nuestro *amén* y nuestro *aleluya* no serán pronunciados a media voz, sino con toda la amorosa emoción del corazón. Porque, ¿qué es *amén* y qué es *aleluya*? *Amén*, 'es verdad'; *aleluya*, 'alabado sea el Señor'. Y, pues Dios es la verdad inmutable, sin aumento ni disminución, sin más y sin menos, sin la más leve sombra de falsedad, perpetuo, constante, incorruptible y eterno, cuanto nosotros realizamos en esta vida como seres creados no es sino una semejanza corporal, algo que sólo podemos percibir en la fe. Por eso, cuando contemplemos cara a cara lo que ahora vemos a través de imágenes y en el misterio, clamaremos 'es verdad' con una emoción amorosa infinita e inefablemente distinta; y cuando digamos *amén*, lo diremos con una saciedad insaciable. Saciedad, pues no nos faltará nada; pero, como aquello que ya no nos falta nos embelesará eternamente, será una especie de saciedad insaciable, si es lícito hablar así. Tan insaciablemente ha de saciarte la verdad, como insaciable será la verdad con que clamarás *amén*. ¿Quién podrá decir cómo es aquello que 'ni ojo vio, ni oído oyó, ni corazón humano puede imaginar' (1 Cor 2,9)? Y, dado que contemplaremos la verdad sin desfallecer y con perpetuo embeleso, y que la veremos con una claridad inconfundible, inflamados en el amor a la verdad y abrazados a ella, dulce, casta y espiritualmente, prorrumpiremos en este grito de alabanza: *¡Aleluya!* Entonces todos los ciudadanos de ese Estado, inflamados en mutuo amor y en amor a Dios, se atreverán a cantar al unísono: *¡aleluya!*, y llenos de alegría dirán: *¡amén!*»; cf. E. Przywara, *op. cit.*, 628s: «¡Bendito *aleluya*!... Allí y aquí Dios es alabado: pero aquí por quienes todavía están llenos de cuidados, mientras que allí éstos ya no existen; aquí lo alaban los mortales, allí, quienes ya gozan de vida imperecedera; aquí en la espera, allí en el encuentro; aquí todavía de camino, allí en la patria. Así pues... cantemos, si no con el gozo de la paz, sí para consuelo del cansancio. Como los caminantes, canta mientras caminas... Si avanzas, es que caminas: pero avanza en el bien, en la fe verdadera, en las buenas costumbres. ¡Canta y camina!... Aleluya... es alabanza de Dios. Así, mientras nos afanamos, estamos ya pregustando el descanso. Y, pues nuestro esfuerzo será coronado en el descanso, ya podemos comenzar a alabar a Dios y a cantar «aleluya»... Ya nos llega el perfume de la alabanza de Dios y el aroma del descanso, aunque sigamos angustiados ante la perspectiva de la muerte. Pero nuestros miembros se cansan de decir aleluya, y la alabanza de Dios nos aburre a causa de la pesada condición de nuestro cuerpo. Por eso, la plenitud del aleluya sólo será posible después de este tiempo y de sus afanes... Digámoslo cuanto podamos para merecer decirlo eternamente. Allí nuestro sustento será el aleluya, nuestra bebida aleluya, la actividad de nuestro descanso aleluya; todo nuestro gozo será el aleluya, la alabanza a Dios. Pues, ¿quién sino el que goza sin medida podrá alabar sin cansarse? ¡Cuál no serán la fuerza del espíritu y la inmortalidad y firmeza del cuerpo, para que no desfallezca la tensión espiritual en la contemplación de Dios, ni los miembros decaigan en su constante alabanza!»

Pues ¿qué otro fin tenemos sino llegar al reino que no tiene fin?»[114]. Ese fin es Cristo, «varón perfecto», cabeza y cuerpo, que consta de todos los miembros que en su momento serán completados y que entre tanto se incorporan cada día a su cuerpo mientras se edifica la Iglesia»[115]. La cristología y la eclesiología se hallan en un marco escatológico gracias al cual el creyente y la fe no pierden de vista el *totus Christus*. Esta visión de Agustín viene a ser la coronación de la idea que la Iglesia antigua tiene de la escatología.

A continuación veremos en qué medida esta concepción pasará a la Edad Media. Una presentación equilibrada y completa del patrimonio doctrinal y de fe de la era patrística con respecto a la problemática de la escatología debería también tener en cuenta la praxis de la fe que se refleja en los sacramentos (en particular, bautismo y eucaristía) y en la vida cristiana. En este sentido, conviene tener también en cuenta el entonces incipiente movimiento del monaquismo. Su nacimiento y su rápida difusión es en todo caso una señal de que la tensión escatológica característica de la era patrística seguía estando viva. De hecho, Bernardo de Claraval explicará la vida del monje –cosa que quizá era característica de aquel período– como «prophetica expectatio»[116].

2. *Escolástica medieval*

Para estudiar el papel de la escatología en la teología medieval, podemos seguir los diferentes estadios de desarrollo por los que pasa el tratado de escatología. A ello nos ayudará la tendencia a lo sistemático, que caracteriza a la teología medieval. En el sistema desarrollado por la escolástica, el tratado de escatología ocupa la última parte, siendo Pedro Lombardo el primero en conceder a la escatología un lugar propio en el cuerpo doctrinal de la teología[117]. Sobre el origen, lugar y estructura de esa sección nos informa el siguiente juicio: «Aunque la atención principal de la incipiente escolástica se centraba en los temas de la creación y la redención, quedando reducido el tema de las realidades últimas a algunas afirmaciones aisladas, tenemos que decir que éstas constituyen el fundamento temático sobre el que se construye en sus líneas esenciales el tratado escatológico elaborado a lo largo del siglo XII. La variedad de la problemática puede apreciarse en el conjunto de sentencias inconexas y yuxtapuestas que hallamos de la séptima parte de la Suma *Pater iste familias (Liber septem partium)*»[118]. Estas sentencias se refieren ante todo a citas de los Padres y

[114] *De civ. Dei* XXII, 30 (CChr 48,886).

[115] *Op. cit.*, XXII,18 (CChr 48,837).

[116] Cf. *Sermo de diversis*, 37,8 (PL 183,643).

[117] Cf. N. Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin:* «Studia Friburgensia» 9 (Friburgo/Suiza 1954) 7.

[118] R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes.*

de otras autoridades reconocidas en materia de interpretación de la Escritura; se ciñen a cuestiones particulares, sin que aparezca todavía una organización sistemática. De ellos podemos afirmar: «Las cuestiones sobre las realidades últimas son sin duda objeto de la discusión teológica, pero aún no de los primeros intentos de sistematización»[119]. Quienes dan los primeros pasos en esta dirección son Honorio de Autún, Roberto Pullo y Hugo de San Víctor. Este último, en su obra principal *De sacramentis christianae fidei*, intentó construir, con la «idea de un gran reino de Cristo en todos los órdenes del mundo»[120], una síntesis teológica cuyo tratado escatológico se quedó, sin embargo, inconcluso. El procedimiento de Hugo es sin duda característico de los primeros pasos de este tratado: «El tratado *De novissimis*, tal como se nos presenta, consiste en una recopilación de sentencias de los Padres, procedentes sobre todo de Agustín y de Gregorio Magno... Una atenta consideración a estas citas muestra que son sencillamente el resultado de una lectura personal de los Padres. Hugo leía continuamente sus fuentes, anotaba los pasajes pertinentes y completaba las lagunas recurriendo a otros pasajes. La forma en que refundía las ideas de los Padres no tuvo continuadores»[121].

Las numerosas sentencias relativas a los *ésjata* se agrupan de acuerdo con su contenido. A título de ejemplo señalemos algunos de estos planteamientos que serán decisivos en la posterior evolución. Simón de Tournai (†1201) formula por vez primera una pregunta que será muy importante para la doctrina sobre la resurrección: «Utrum resurrectio sit naturalis an miraculosa»[122]. Los argumentos a favor y en contra se comprenden cuando se tiene en cuenta la concepción de la unidad del hombre que les sirve de base. Dado que la inmortalidad del alma se consideraba como un dato revelado, cabía preguntar si la resurrección no sería un hecho natural. Cuando, en este contexto, se discute la posibilidad de explicar la resurrección como un hecho natural, se recurre a una argumentación que, sobre la base de la fe en la creación, apela a la *plenitudo naturalium*[123]. A excepción de Pedro de Capua (†1242), todos los maestros se deciden por el carácter milagroso de la resurrección. Entre los motivos aducidos a este respecto, el principal es la referencia cristológica a cuya luz se contempla la resurrección: «... debemos creer que la resurrección de Cristo es la base de

Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen -und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre, en BGPhMA 40,3 (Münster 1965) 148.

[119] N. Wicki, *op. cit.*, 8.

[120] Cf. H. Weisweiler, *Hugos von St. Viktor Dialogus de sacramentis legis naturalis et scriptae als frühscholastisches Quellenwerk*, en *Miscellanea Giovanni Mercati* II (Roma 1946) 199.

[121] N. Wiki, *op. cit.*, 10s.

[122] *Disp.* LXXIV q.4 (ed. Warichez 210s).

[123] Cf. Simón de Tournai, *Disp.* LXXVIII q. 1 (ed. Warichez 225).

la resurrección de los muertos»[124]. En este marco se incluyen los temas de la fe y la recompensa[125].

En esta incipiente sistematización del material escatológico es también importante la pregunta por la «causa de la resurrección». Se formula expresamente en la Suma anónima *Breves dies hominis* (1195-1210) y recibe la siguiente respuesta: «La resurrección de Cristo no es la causa eficiente de nuestra resurrección, pero tiene una esencial relación cristológica con ella, pues la resurrección de Cristo es el presupuesto ineludible, la causa exigitiva, la condición de posibilidad, la causa *sine qua non* de nuestra resurrección»[126]. A pesar de la terminología filosófica, el horizonte en que se formulan y tratan estas cuestiones sigue siendo el que señalan la Biblia y la cristología. Así, por ejemplo, al probar la necesidad de la resurrección: «Nos preguntamos también si la resurrección fue necesaria, cosa que concedemos, pues es necesario que la humildad de los miembros llegue adonde llegó la excelsitud de la cabeza»[127]. El siguiente argumento es característico de la mentalidad de la época: «Si los hombres no resucitaran, la pasión de Cristo sería vana y superflua»[128]. R. Heinzmann ha señalado que para entender el alcance de esta afirmación es preciso tener en cuenta que el autor de la misma atribuye la visión de Dios también al alma separada. Señal de que la acción redentora de Cristo no alcanza toda su plenitud hasta la resurrección de la carne[129]. En este contexto es también interesante otra idea que relaciona entre sí los sacramentos y la escatología. Guido de Orchelles (†1225/33) trata los temas escatológicos como apéndice a la doctrina de los sacramentos. Y lo justifica así: «Para concluir nuestro análisis debemos hablar todavía de la resurrección. Los sacramentos fueron instituidos para que podamos llegar a la gloria de la resurrección, junto con nuestra cabeza Jesucristo, gloriosos en la totalidad de nuestro ser»[130]. Esta relación aparece también en la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre (†1231), quien titula el tratado sobre las realidades últimas *De sacramentorum effectu sive de resurrectione*[131]. Esto nos recuerda inevitablemente la relación que ya establecía Ireneo entre resurrección y eucaristía[132].

Otra cuestión, en la que se insistirá cada vez más, es la que se en-

[124] *Ne transgrediaris (Cod. Vat. lat.* 10 754). *De resurrectione communi*, en R. Heinzmann, *op. cit.*, 211; sobre Pedro de Capua cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, 205 y 208.

[125] *Ibid.*, 174, 194.

[126] *Ibid.*, 195.

[127] *Breves dies hominis (Cod. lat. Bamberg. Patr.* 136), en R. Heinzmann, *op. cit.*, 189; de modo semejante Godofredo de Poitiers, *Summe* (*Cod. Lat. París. Nat.* 3143; *Cod. Lat. Brugens.* 220) en R. Heinzmann, *op. cit.*, 228 y 232.

[128] *Ibid.*, 196.

[129] *Ibid.*

[130] Guido von Orchelles, *Tractatus de Sacramentis* X, 268 (ed. D. O. Van den Eynde 224).

[131] Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, 239.

[132] Cf. *supra.*, p. 551.

cierra en el siguiente planteamiento: «Cabe preguntar también qué es la naturaleza humana y qué es lo propio de la naturaleza. El hombre resucitará con todo lo que le pertenece en razón de la naturaleza humana aunque sin los accidentes que cambian la materia, ya que resucitará con la integridad de conocimiento, visión e inteligencia que tuvo Adán»[133]. El contexto y la formulación muestran que la «naturaleza humana» es aquí definida a partir del cuerpo resucitado, expresándose así una correlación mutua entre antropología y escatología. Desde el punto de vista histórico aparecen en esta *quaestio* unas preguntas y dificultades que se remontan a la época patrística. La creencia en la resurrección de los muertos tuvo que enfrentarse con las objeciones suscitadas por los blasfemos e impíos que negaban la identidad e integridad de los resucitados, es decir, del cuerpo en la resurrección. Muchas de estas objeciones se fundaban en ciertos pasajes de la Escritura, como el de la creación de Eva de una costilla de Adán (cf. Gn 2, 21s), la providencia de Dios explicada con el ejemplo de los cabellos (cf. Mt, 10,30), los problemas de la pureza de los alimentos (cf. Mt 15,17) o la controversia a propósito de las segundas nupcias (cf. Mt 22, 23-33). Otras objeciones provienen de la polémica con los paganos y pasan a la Edad Media a través de Agustín: por ejemplo, la cuestión de la antropofagia, las dimensiones de los cuerpos resucitados o los *partus informes*[134]. Estos temas afloran a menudo expresamente en forma de preguntas o de objeciones, siendo a veces desarrollados en las reflexiones en torno a la *quaestio* de la «realidad de la naturaleza humana»[135].

Contra todas las tendencias evasionistas y las concepciones que la consideran mera apariencia se acentúa, en un sentido casi cafarnaíta, la *identidad del cuerpo en la resurrección*. El modo en que Enrique de Gante define la cuestión de la identidad material como problema central de la resurrección es característico de toda la escolástica medieval: «Así pues, toda la duda acerca de la posibilidad de la resurrección y la dificultad que existe al respecto provienen de que el cuerpo se disuelve en la múltiple potencialidad de la materia»[136]. Mediante sucesivas distinciones se intenta definir conceptualmente lo que, en sentido propio, constituye la «naturaleza humana». Lo decisivo no son las soluciones concretas, sino la amplia perspectiva en la que se desarrollan las respuestas. La primera perspectiva que marca una pauta en este punto es la de la *Disputatio* XXVI de Simón de Tournai, cuyos argumentos so-

[133] Pedro de Capua, *De resurrectione*, en R. Heinzmann, *op. cit.*, 203. Sobre este problema en otras sentencias y sumas de la primitiva escolástica, cf. los textos publicados por R. Heinzmann, *op. cit.*, 190,197,200,203-205,222s.

[134] Cf. Agustín, *De civ. Dei* XXII, 12,20, (CChr, 48, 831, 840).

[135] Cf. los textos citados en la nota 133.

[136] Enrique de Gante, *Quodl.* VII q.16 (cit. por H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Skotus:* FthSt 91 (Friburbo) 219.

bre la resurrección se apoyan en la «total integridad de la sustancia» del hombre[137]. Por su parte, Pedro de Capua explica la «realidad de la naturaleza humana» recurriendo al concepto de «integridad» o de «pureza» del hombre[138]. Es evidente que este postulado de la integridad de la naturaleza humana glorificada es formulado desde el hombre, es decir, constituye un argumento antropológico; considera ante todo lo que es realmente propio de la corporalidad y de la vida plena del hombre.

En este campo, la alta escolástica asumió y perfeccionó los intentos todavía titubeantes de la primera escolástica. Según Tomás de Aquino, la resurrección exige la integridad corporal del hombre: «Si no fuera así, la vida corpórea de los santos después de la resurrección se parecería más al sueño que a la vigilia»[139]. En la respuesta a la cuestión sobre lo que constituye propiamente la vida y el cuerpo humano, parten del principio aristotélico del alma como forma del cuerpo: «El alma informa la materia, tanto en el estado de gloria cuanto en su condición encarnada. El alma contiene implícita y potencialmente todas y cada una de las partes y miembros del cuerpo, que, por consiguiente, deberán reasumir la propia forma cuando el alma informe de nuevo la materia. Por eso, ni a los santos ni a los condenados les faltará un solo miembro, a aquéllos para que redunde en gloria, a éstos en castigo. Aquí vuelven a aparecer los presupuestos ontológico-antropológicos en virtud de los cuales podemos decir respecto de los malos que la razón de ser del mal y su castigo no puede ser sino el bien»[140]. Los teólogos de la alta escolástica insisten en las razones que justifican la integridad corporal; éstas son de índole tanto antropológica como teológica, aunque íntimamente relacionadas: «La integridad de la naturaleza humana se funda en motivos de justicia, de modo que el hombre pueda ser recompensado o castigado en todos sus miembros, ya que todos ellos cooperan para bien o para mal. Y las fuerzas y facultades naturales del hombre implícitas en su dimensión corporal sólo podrán expresarse si los miembros que las sustentan se hallan presentes. La integridad de los cuerpos es a su vez necesaria para que se manifieste la sabiduría de Dios en el orden material, para que a través del decoro corporal resplandezca la belleza y, finalmente, para que la alabanza de Dios tenga expresión cumplida en el ser y actuación del cuerpo material. En puntos concretos los escolásticos desarrollan con mayor o menor amplitud esta doctrina, introduciendo diversos detalles fisiológicos. En esta materia no siempre se observó la prudente advertencia de Agustín de que, en lo concerniente al estado corporal de los condenados, es inútil hacer preguntas curiosas que sólo pueden tener respuestas inciertas. Con frecuencia se usa como criterio otra expre-

[137] Cf. Simon de Tournai, *Disp.* XXVI (ed. Warichez 82s).
[138] Cf. Pedro de Capua, *De resurrectione*, en R. Heinzmann, *op. cit.*, 203-205.
[139] Tomás de Aquino, IV,44 q.2, a.1 ql.3.
[140] H. J. Weber, *op. cit.*,254s.

sión de este Padre de la Iglesia: «"los defectos serán eliminados, pero la naturaleza se salvará"». Agustín quería probar que las diferencias de sexo permanecerían en el estado de glorificación. Es propio de la naturaleza humana ser varón o mujer. La alta escolástica considera evidente que tampoco bajo este aspecto la constitución corporal del hombre debe padecer menoscabo alguno»[141]. En estas motivaciones se advierte una conexión entre escatología y protología, pues el cuerpo glorificado tiene la misión de manifestar el valor y la plenitud del ser creado, respondiendo así al designio presente en él desde la creación, pero frustrado luego por el pecado.

Junto a la idea de integridad, la perspectiva de la perfección desempeña también un papel importante en la explicación de la «realidad de la naturaleza humana en el estado de consumación. Los Padres y teólogos de la primera escolástica expresan esa idea de manera un tanto indirecta cuando tratan de las deformaciones del aspecto corporal y del modo de corregirlas[142]. Serán los maestros de la alta escolástica quienes formulen explícitamente este principio. En tal sentido, dice concisamente san Buenaventura: «Lo que constituye la perfección del cuerpo resucitará con él»[143]. Alberto Magno formula la tesis siguiente: «Como dijeron los santos, en la resurrección nuestros cuerpos serán reformados y restablecidos. Por consiguiente, no serán despojados de ninguna de sus perfecciones, pues eso sería deformación más que transformación»[144]. Para Tomás de Aquino, una perfección que no signifique al mismo tiempo la plenitud del cuerpo sería sencillamente inconcebible: «De la misma manera que una obra de arte no sería perfecta si le faltara algo de lo que es propio del arte, tampoco el hombre puede ser perfecto si todo lo que está impreso en el alma no se expresa externamente en el cuerpo; en tal caso, el cuerpo no correspondería plenamente al alma. Puesto que conviene que en la resurrección el cuerpo del hombre corresponda plenamente el alma, ya que únicamente resucita en cuanto ordenado al alma racional, y puesto que también conviene que resucite el hombre perfecto, ya que resucita precisamente para alcanzar la perfección última, es necesario que todos los miembros de que ahora consta el cuerpo sean transformados en la resurrección»[145]. El motivo que en último análisis subyace a estas consideraciones en favor de la perfección del hombre glorificado es de carácter expresamente teológico y parte de Dios en cuanto principio de

[141] H. J. Weber, *op. cit.*,256s.

[142] Cf. los textos en R. Heinzmann, *op. cit.*, 153, notas: 28. 163s,176,186,197,200.

[143] Buenaventura, IV,44 q.1 a.1 ql.1 fund. 2.

[144] Alberto, *Quaestiones de sensibus corp. gloriosi*, a.1.

[145] Tomás de Aquino IV 44, q.1 a.2 ql.1; cf. *De pot*, q.5 a.10: «Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio.»; de modo semejante *Comp.* 157; la misma concepción se repite en P. Olivi, *De res.*, q.1; Ricardo Mediavilla, IV,49 a.4 q.3; Pedro de Trabibus, IV,44 a.1 q.2 contra 1,IV,44 a.2 q.1 ql.1 contra 2. Sobre P. Olivi véase A. Emmen, *Die Eschatologie des Petrus Johannis Olivi:* «Wissenschaft und Weisheit» 24 (1961) 113-144.

la perfección. El fundamento bíblico puede verse, por ejemplo, en Dt 32,4: «Las obras de Dios son perfectas.»

La respuesta a la pregunta sobre lo propio de la «naturaleza humana» decide también la cuestión de «qué es la resurrección y en qué consiste»[146]. R. Heinzmann ha investigado este tema en la primera escolástica, hallando dos modelos de solución que también podrían valer para la gran escolástica. El primero, representado por nombres como Hugo de San Víctor, Roberto Pullo, Roberto de Melún, Pedro Lombardo y Pedro de Poitiers, concibe la resurrección como «reanimación del cuerpo»[147]. La atención que se presta al cuerpo humano presenta matices diversos. La idea de la corporalidad de la resurrección puede en casos concretos pasar a un absoluto primer plano. Así lo muestra Roberto de Melún, quien insiste en la glorificación del cuerpo hasta afirmar de la resurrección de Cristo: «Unicamente tuvo lugar para hacer posible la resurrección de los cuerpos»[148]. El énfasis que se pone en el cuerpo hace más acuciante el problema de su sustancia, identidad e integridad. Por eso es consecuente el propio Roberto de Melún cuando afirma a ese propósito: «Después de la resurrección tendremos los mismos cuerpos que ahora tenemos, pero transformados; y no en cuanto a la sustancia, sino en cuanto a su forma de ser»[149]. Un segundo grupo de pensadores, maestros como Simón de Tournai, Radulfo Ardens, Alano de Lille, el maestro Martín, Prepositino, Pedro de Capua, Esteban Langton, Godofredo de Poitiers, Guido de Orchelles o Guillermo de Auxerre, interpreta la resurrección como «nueva constitución del hombre»[150]. El punto central de sus afirmaciones sobre la resurrección no es tanto el cuerpo cuanto la restauración de la integridad de la naturaleza humana. Desde el punto de vista antropológico, la muerte, en cuanto ruptura de la unidad alma-cuerpo, significa el fin del hombre. Por consiguiente, la resurrección deberá significar la reunificación de cuerpo y alma, es decir, la restauración del hombre. Puesto que el cuerpo y el alma tienen idéntica importancia en la constitución de la esencia del hombre, la fe en la resurrección, como dice Alano de Lille, afecta al hombre entero: «Todo (el hombre), en cuerpo y alma, como hemos dicho, conseguirá la perenne recompensa»[151]. No sería el hombre quien resucita si no resucitaran cuerpo y alma: «La resurrección es la reunión de alma y cuerpo, que habían sido separados por la muerte»[152].

Gilberto de la Porrée nos ofrece la razón antropológica de esta

[146] Así reza el planteamiento de la suma anónima *Ne transgrediaris*, del *Cod. Vat. lat.* 10 754; cf. R. Heinzmann, *op. cit.* 213s.

[147] Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, 158-170.

[148] Roberto de Melun, *De ep.1 ad Cor.* (ed. Martin II,226).

[149] Roberto de Melun, *op. cit.*, (ed. Martin II, 229s).

[150] Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, 171-245.

[151] Alano de Lille, *De art. cath fidei* V,2 (PL 210, 615C).

[152] Alano de Lille, *op. cit.*, V, 1 (PL 210,615C); cf. ídem, *Contra haer.* I,24 (PL 210, 325A).

concepción: «El y sus discípulos sostienen que la persona humana consta esencialmente de cuerpo y alma. No es que en la muerte el hombre sea liberado del peso del cuerpo para seguir existiendo en su auténtico ser. Al contrario, la separación de alma y cuerpo significa más bien el fin del hombre en cuanto hombre. El alma espiritual que sobrevive a esa destrucción se halla en un estado que en ninguna manera corresponde a su esencia, pues su razón de ser es animar al cuerpo. Ella no es solamente espíritu, sino esencialmente alma ordenada al cuerpo. Incluso el "alma separada" existe en esa relación esencial, y no a la materia en general, sino a su cuerpo concreto. Así, la resurrección es fundamental, al ser entendida no sólo como resurrección del cuerpo, sino como resurrección del hombre. La restauración del cuerpo no es un hecho por el que al "hombre", ya glorificado y partícipe de la visión de Dios, se le añada extrínsecamente algo que de suyo no tiene nada que ver con la bienaventuranza misma. Por el contrario, el hombre disuelto en la muerte empieza de nuevo a existir para así contemplar a Dios en su naturaleza integral. Por tanto, la pregunta de si al hombre que vive en la visión beatífica le falta todavía algo no tiene sentido, pues el alma espiritual no es el hombre, sino uno de sus aspectos constitutivos. El problema es más bien cómo esa transformación fundamental del sujeto repercute en la calidad e intensidad del acto de visión. El planteamiento del problema es claro, pero desde esas premisas no cabe una respuesta formal.»[153]. Es evidente que la doctrina de la muerte total del hombre no puede tener cabida en los primeros escolásticos. Todos sin excepción defienden la idea de una supervivencia del alma espiritual del hombre después de la muerte. A sus ojos, la inmortalidad del alma pertenece al patrimonio básico e inalienable de la revelación.

La explicación de la pregunta suscitada por R. Heinzmann sobre la relación en que se hallan resurrección y visión beatífica depende en gran parte de presupuestos antropológicos. A esto precisamente se refiere la pregunta por la *identidad del hombre glorificado y el hombre antes de la glorificación*. El pensamiento antiguo a este respecto puede verse en esta proposición de Buenaventura: «Es preciso que resucite un cuerpo numéricamente idéntico; de otro modo no se daría una verdadera resurrección»[154]. Tomás de Aquino abrió la vía hacia una solución diferente al problema de la identidad corporal: «La forma es el único fundamento de la identidad ahora y después. Aplicando de modo consecuente y riguroso la fórmula antropológica fundamental de la unidad de la forma, para el maestro (de Aquino) el hombre consta de materia prima y alma. El cuerpo no es la materia ofrecida al alma, sino que es materia del cuerpo humano en cuanto está determinado por la forma. Por eso, si en la resurrección el alma se une con una materia cualquiera, que ciertamente sólo puede darse como mate-

[153] R. Heinzmann, *op. cit.*, 246.
[154] *Brev.* VII, 5.

ria segunda, pero que al ser asumida por una nueva forma se comporta como materia prima que puede transformarse en materia segunda de otra naturaleza, entonces surge de nuevo el mismo cuerpo y el mismo hombre. El sustrato material del hombre desaparece en la muerte y se resuelve en otras formaciones de materia segunda, pero para el alma en cuanto forma sigue siendo materia prima. La materia prima de suyo es simplemente pura potencia sin ulterior determinación. Desde este punto de vista no tiene sentido hablar de la identidad de la materia si por ella entendemos una identidad material; en todo caso, hay que postular la identidad de la materia informada, del cuerpo. Tal identidad se produce exclusivamente por el hecho de que la misma alma, en cuanto forma, asume una materia prima y hace de ella una materia animada o informada, es decir, un cuerpo»[155]. De esa manera, para explicar la identidad de los resucitados, Tomás de Aquino no necesita recurrir a la omnipotencia divina como a un *deus ex machina*[156]. La orientación del alma a su cuerpo no significa en Tomás de Aquino una orientación a una materia determinada, ya que es el alma que informa un cuerpo la que le determina en cuanto cuerpo y en cuanto materia. Desde ese planteamiento encuentran una explicación racional conveniente no sólo las tradicionales dificultades con respecto a la integridad e identidad del cuerpo resucitado, sino también el problema sobre la relación existente entre la resurrección del cuerpo y la visión de Dios. Punto de partida para determinar más exactamente esa relación puede ser esta sentencia de Agustín: «Le es connatural al alma cierto apetito de disponer del cuerpo. A causa de tal apetito se ve el alma en cierto modo impedida de elevarse con toda intensidad hacia el supremo cielo mientras no dispone del cuerpo en cuya posesión descansa su natural apetito»[157].

Apoyándose en esta afirmación, los pensadores medievales suelen defender que, por la participación del cuerpo en la glorificación, se produce un incremento en la bienaventuranza[158]. Las opiniones empiezan a diverger en cuanto a la interpretación de ese aumento. Una primera precisión consiste en afirmar que, con respecto a su objeto, la bienaventuranza no puede experimentar ninguna modificación en virtud de la resurrección del cuerpo; si en algún sentido es posible hablar de crecimiento, será únicamente por parte del sujeto humano de la eterna dicha. También se distingue entre un aumento de bienaventuranza intensivo y extensivo, esencial y accidental. Los frentes parecen alinearse de la siguiente manera: «La interpretación en el sentido de un incremento puramente extensivo encuentra mayor aceptación en esta época (primera mitad del siglo XIII). Esta opinión podría deberse al escaso valor que la más antigua escuela dominicana concede a la

[155] H. J. Weber, *op. cit.*, 225s.
[156] Cf. además H. J. Weber, *op. cit.*, 244-254.
[157] Agustín, *De gen ad litt.* XII, 35,68 (CSEL 28/1,432s).
[158] Cf. N. Wicki, *op. cit.*, 280-288.

gloria del cuerpo con respecto a la consumación bienaventurada»[159]. A esta concepción se objeta justamente que representa un menosprecio de los textos bíblicos sobre la resurrección[160]. De todos modos, no podemos identificar ese punto de vista con el dogma oficial. La tradición defiende un crecimiento intensivo de la bienaventuranza fundado en la glorificación del cuerpo. En ese sentido, dirá un Pedro Lombardo: «Suele después preguntarse si la felicidad de los santos será mayor después del juicio que hasta entonces. Sin ningún género de duda hemos de creer que ellos tendrán mayor gloria que antes, porque su gozo será mayor... y también su conocimiento... No hay duda de que el alma, desprovista de los sentidos corporales y privada de la propia carne después de la muerte, no puede ver a Dios, sustancia incorruptible, del mismo modo que lo ven los santos ángeles, bien debido a una causa más misteriosa, bien porque le es connatural cierto apetito a disponer del cuerpo y porque, en virtud de ese apetito, el alma se ve en cierto modo impedida de elevarse con toda intensidad hacia el supremo cielo mientras no dispone del cuerpo, en cuya posesión descansa su natural apetito»[161].

La idea de un crecimiento intensivo de la felicidad mediante la unión del alma y el cuerpo puede considerarse sobre todo como opinión doctrinal de los franciscanos[162]. San Buenaventura observa a este respecto: «No cabe duda de que la perfecta paz no se da sino en la reunión de alma y cuerpo. Pues, si el alma tiene esencialmente inclinación al cuerpo, no reposará plenamente mientras no vuelva al cuerpo»[163]. El crecimiento extensivo de la gloria es para Tomás de Aquino una evidencia[164]; sin embargo, a causa de algunas de sus afirmaciones, se discute si Tomás de Aquino mantiene hasta el final, como parecería corresponder a su doctrina antropológica, una intensificación de la felicidad. En su *Comentario a las Sentencias* reconoce de modo expreso dicha posibilidad: «Puede asimismo decirse que la felicidad de la propia alma se verá aumentada intensivamente... Porque toda parte es en sí imperfecta y únicamente se complementa en el todo... de donde resulta que el alma halla su perfección natural más en el todo, es decir, en el hombre constituido por la unión de alma y cuerpo, que en su existencia de alma separada... Ahora bien, cuanto más perfecto es algo en su ser, tanto más lo es también en su operar. Por consiguiente, la operación del alma unida a tal cuerpo será más perfecta que la operación del alma separada. Tal cuerpo es el cuerpo

[159] N. Wicki, *op. cit.*, 285.

[160] Cf. P. Althaus, *Die letzten Dinge, Lehrbuch der Eschatologie* (Gütersloh ⁹1964).

[161] *IV Sent.* 49,4 (ed. Quaracchi II, 1031s); cf. *IV Sent.* 45, 1 (ed. Quaracchi II, 1005s).

[162] Cf. H. J. Weber, *op. cit.*, 203-205; N. Wicki, *op. cit.*, 280-288.

[163] *Hex.* VII,5; cf. IV,45, dub. 1; IV,49 p.2 s.1 a.1 q.1; *Brev.* VII,7; H. Stoevesandt, *Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras:* «Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie» 8 (Zurich 1969) 132-156.

[164] Cf. Tomás de Aquino, IV,49 q.1 a.4 ql.1.

glorioso, que estará totalmente subordinado al espíritu... En consecuencia, como la felicidad consiste en la operación, será más perfecta la felicidad del alma después que antes de la resurrección del cuerpo...»[165] A esa opinión se opone la tajante tesis de la *Suma Teológica:* «Por la reasunción del cuerpo, la bienaventuranza crece no intensiva, sino extensivamente»[166]. H. J. Weber ha señalado que en ese pasaje no se trata expresamente el problema de un acrecentamiento interno de la bienaventuranza y, por consiguiente, debe tratarse de una transcripción errónea en el texto original, nacida de un error de interpretación[167]. Basta una somera lectura de las opiniones de Mateo de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Pedro de Trabibus, Pedro Juan Olivi, Raimundo Lulio, Guillermo de Ware o Duns Escoto para concluir que la gran escolástica defiende en general un incremento tanto extensivo cuanto intensivo de la bienaventuranza mediante la resurrección[168]. En este contexto histórico es preciso entender las formulaciones de la bula *Benedictus Deus,* del papa Benedicto XII (1336)[169]. Una interpretación unilateral individualista y espiritualista pasa por alto que, en su tratado «Sobre el estado de las almas santas antes del *juicio universal*», *Benedicto afirma inequívocamente un esencial incremento* del estado de glorificación y también de recompensa en el último día[170].

En este punto es especialmente digna de mención la doctrina escolástica sobre las cualidades del alma y del cuerpo[171]. En cuanto al origen del tratado *De dotibus animae et corporis* observa N. Wicki: «Casi coincidiendo con el comienzo del siglo XIII apunta en la doctrina sobre la bienaventuranza un modo totalmente nuevo de tratar de la felicidad celeste, en el que se distinguen los componentes anímicos y los corporales. La escuela porretana había empezado a considerar las virtudes como hábitos, y así en la teología de las virtudes se incluía un principio habitual previo al acto virtuoso. En este sentido, como fundamento de los actos beatíficos del más allá se pone un elemento habitual, del cual éstos procederían como el acto virtuoso procede del hábito de la virtud correspondiente.

«Este modo de considerar las cosas estuvo presente desde el principio al tratar de las dotes del cuerpo resucitado. Bajo el influjo de corrientes místicas, las propiedades del cuerpo resucitado y los princi-

[165] Tomás de Aquino, IV,49 q.1 a.4 ql.1; Cf. IV,49 q.4 a.5 aq.2 ad.1; *De pot.* q.5 a.10; *Summa c. gent.* IV,79.

[166] S.Th.I-II q.4 a.5 ad 5.

[167] Cf. H. J. Weber, *op. cit.,* 205-211.

[168] Cf. H. J. Weber, *op. cit.,* 211-215; F. Padalino, *L'aumento intensivo della beatitudine essenziale* (Agrigento 1935) 13s.

[169] Cf. H. J. Weber, *op. cit.,* 215-217; J. Ratzinger, *Benedictus Deus,* en LThK II (²1958) 171-173; P. Mikat, *Benedikt XII,* en LThK II, 176s; F. Wettet, *Die Lehre Benedikts XII. vom intensiven Wachstum der Gottesschau:* AG 92 (Roma 1958).

[170] Cf. F. Wetter, *op. cit.,* 105-118.

[171] Cf. N. Wicki, *op. cit.,* 40-56; 202-237; H. J. Weber, *op. cit.,* 314-342.

pios sobrenaturales de los actos beatíficos soñ interpretados como dotes nupciales y tratados sistemáticamente bajo tal perspectiva. De este modo, el tratado *De dotibus animae et corporis* añade importantes aportaciones a la doctrina de aquel tiempo sobre la bienaventuranza, aunque no en todos los aspectos, debido al punto de vista concreto en que considera su objeto. Así ocurre que un mismo tema se trata de dos modos distintos: en sí mismo y como dote. La doctrina de las dotes supone además únicamente un aspecto parcial de la felicidad humana, ya que el matrimonio espiritual, que permite considerar como "dotes" los bienes de que gozan los bienaventurados en el más allá, se establece sólo entre Cristo y la Iglesia. Del éxito alcanzado por esta doctrina de las dotes es testimonio elocuente la abundantísima literatura que las fuentes nos han transmitido»[172]. Al principio, el léxico no es uniforme: no sólo se habla de «dotes», sino también de «glorias» o «bienaventuranzas»[173].

El concepto de «dote» procede del derecho matrimonial, de donde fue tomado para ilustrar metafóricamente los dones corporales y anímicos del estado beatífico. Los autores justifican esa terminología *recurriendo a la concepción de la Iglesia como «esposa de Cristo». Con* ello vuelven a aparecer en la escatología motivos cristológicos y eclesiológicos. El fundamento se halla ya en la Escritura y en la teología patrística[174]. En la teología medieval, la relación esponsal se apoya en la *conformitas naturae* de la unión hipostática: «La Iglesia es llamada esposa de Cristo por dos razones: porque se une a él por la caridad, y en tal sentido es también esposa de la Trinidad, o bien por la conformidad de naturaleza, y así es esposa únicamente del Hijo de Dios al que se refiere el beso de que habla el principio del Cantar. En este sentido se le atribuyen las dotes, es decir, los dones que el matrimonio otorga a la esposa. Y como, según Heb 2,16, no es a los ángeles a los que Cristo tiende su mano, no se dice de ellos que tengan dotes, y en este aspecto el hombre es más noble que los ángeles, por cuanto es hermano del Hijo de Dios»[175]. La idea de desposorio se relaciona con el curso de la historia de salvación, dando lugar a diversos grados de desarrollo de esta relación. Hugo de San Caro distingue los siguientes estadios en el matrimonio entre Cristo y la Iglesia: «La Iglesia es propiamente esposa de Cristo, mediante un matrimonio iniciado en los patriarcas y los profetas, consumado en la encarnación y ratificado en la perfecta glorificación»[176].

Las consecuencias de este teologúmeno son evidentes desde el

[172] Cf. N. Wicki, *op. cit.*, 40s.

[173] Cf. N. Wicki, *op. cit.*, 202-209.

[174] Cf. *Thesaurus linguae latinae* V, 2044.

[175] Juan de Treviso, *Summa in theologia*, en *Cod. Vat. lat.* 1187 (citado por N. Wicki, *op. cit.*, 211).

[176] Hugo de San Caro, *Sentenzenkommentar*, en BaselB II, 20 (citado por N. Wicki, *op. cit.*, 212).

punto de vista de la relación entre escatología individual y universal. La Iglesia en cuanto esposa de Cristo es la que aparece en sentido estricto como receptora de esas «dotes»: «Cada uno de los elegidos tiene el derecho a ellas no como individuo aislado, sino en virtud de su pertenencia a la Iglesia («Ecclesia collecta ex hominibus»). Como el derecho a las dotes se funda en la pertenencia a la comunidad eclesial, también su concesión real deberá depender de la pertenencia a la Iglesia. Nos parece muy instructivo al respecto el testimonio de la *Quaestio de dotibus* procedente del círculo de Guiardo de Laón. Cristo no es el esposo de las almas, sino de la Iglesia universal. Por eso, cada alma concreta no recibe las dotes hasta que esté completo el número de los elegidos y Cristo se haya unido enteramente a su esposa la Iglesia en los celestes aposentos nupciales. Contra una directa e inmediata dotación del alma individual está el hecho de que es en cuanto totalidad y no en su cuerpo o en su alma como los elegidos están desposados con Cristo a través de su pertenencia a la Iglesia y, por tanto, sólo así tienen derecho a las dotes. Por ese motivo, la concesión de las dotes debe ser aplazada hasta la resurrección del cuerpo... La teoría de las dotes presenta, pues, la consumación humana como una realidad comunitaria que, además de su aspecto eclesiológico, incluye también el cristológico. En ella, el Dios-hombre no aparece únicamente como el objeto de la felicidad de los santos, sino particularmente, como su causa. Lo mismo que en la redención, Cristo desempeña un papel activo en la obra de la glorificación. El es quien adorna a su esposa con las siete dotes. La bienaventuranza misma es descrita como místico matrimonio entre Cristo y la Iglesia»[177].

Desde la *Summa aurea* de Guillermo de Auxerre se distinguen cuatro dotes nupciales del cuerpo y tres del alma. Al cuerpo le corresponden las dotes de impasibilidad, sutileza, agilidad y claridad, perteneciéndole al alma la visión, el amor y el gozo[178]. La importancia de

[177] N. Wicki, *op. cit.*, 218s. El texto aquí mencionado ha sido transmitido como: Douai 434 II. f.413a, y dice: «Item obicitur: Anima, que nichil cremabile defert, statim evolat. Ergo statim est in amplexu sponsi et statim fruitur; ergo statim habet dotes suas, maxime cum dicat Dominus: 'Non morabitur opus mercenarii tui usque mane'. Ergo eadem ratione corpus ex quo solverit debitum suum, ex quo fuerit incineratum (?) statim habebit dotes suas, quod falsum est. Solutio: Neque corpus neque anima statim habebit dotes suas, quia neque corpus solum sponsa est neque anima sola est sponsa. Quod autem obicitur: 'non morabitur etc.', dicimus quod sicut dicitur ad Hebr.: 'Deo aliquid melius disponente pro nobis ut non sine nobis perficiantur'. Dominus exspectat remunerationem corporum et animarum, donec facta sit generalis resurrectio et merito, nam sicut dicitur ad Eph.: Interim non implebitur, sed omnes ponimus in ea et Christus non est sponsus huius anime aut illius, sed universalis ecclesie propie loquendo. Unde nec dotes habebunt anime que evolant, donec impleto numero electorum Christus universali ecclesie sicut sponse sue copuletur. Unde secundum hoc verum est, quod apud Deum non morabitur merces electorum usque mane, sc. usque mane post iudicium, sed statim premiabuntur» (N. Wicki, *op. cit.*, 218).

[178] Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, 245; H. J. Weber, *op. cit.*, 108; N. Wicki, *op. cit.*, 41s.

estas consideraciones no reside en sus aspectos particulares, sino en su visión de conjunto. El modelo del cuerpo glorioso es el Señor resucitado. Recurriendo a pasajes como Ef 4,13; Flp 3,21 y otros, ya en la época patrística se difundió la idea de que, a ejemplo de Cristo, los muertos habrían de resucitar a la edad y apariencia de los treinta años[179]. Las cualidades ontológicas del cuerpo glorioso se determinan a partir de los relatos de apariciones y del modo en que en ellas se manifestó el Resucitado[180], aunque sin limitarse a las narraciones bíblicas de la Pascua: «Inocencio III y Alejandro de Hales fundamentan el don de sutileza en el nacimiento virginal de Cristo y en su modo de escapar a la amenazadora multitud de los nazaretanos (Lc 4,29s); para la claridad se recurre el relato de la transfiguración (Mt 17,1s); la agilidad se pone de manifiesto en el caminar de Jesús sobre las aguas (Mt 14,25s); y la impasibilidad se muestra en el cenáculo en el cuerpo eucarístico del Señor. Estos lugares bíblicos, a la luz de los relatos de apariciones del Resucitado, constituyen para los teólogos de la alta escolástica una base suficiente para atribuir a los cuerpos gloriosos estas mismas propiedades extraordinarias»[181].

De algún modo, entre todas estas dotes ocupa un lugar especial la *claridad* del cuerpo resucitado. A semejanza de Cristo, los bienaventurados son iluminados por el resplandor de la hermosura divina, quedando plenamente invadidos por una *delectatio* que no tendrá fin[182]. Los dones característicos del estado glorioso conciernen tanto al hombre como un todo cuanto a su relación con Dios, y expresan la consumación del hombre en cuanto tal y en su relación con Dios. Esta doble realidad implica en ciertos casos que en la descripción de la *visio beatífica* aparezcan algunos elementos de marcado carácter vital con los que se pone de manifiesto, de manera simbólica y analógica, que la promesa de la resurrección lleva consigo una vida plena y que la glorificación es un fin deseable. Se estaba muy lejos de cualquier género de espiritualismo escatológico y se era bien consciente de que el *ésjaton* constituía una dimensión central de la fe; así aparece una cita de Juan Damasceno aducida a menudo por la alta escolástica: «Si no hay resu-

[179] Cf. Hugo de San Víctor, *De sacr. chr. fidei* II, 18s. (PL 176, 605BC); Roberto Pullo, *Libri Sent.* VIII, 17 (PL 186, 988A); Roberto de Melun, *Sent,* I, p.2, c.83 (Texto citado según R. Heinzmann, *op. cit.*, 164); Pedro Lombardo, *IV Sent.* d.44, c.1 (ed. Quaracchi 1000).

[180] Cf. Maestro Martín, *Compilatio quaestionum* (ed. Heinzmann, *op. cit.*, 184s); *Quaestio anonyma* (Clm 9546; ed. R. Heinzmann, *op. cit.*, 200); Pedro de Capua, *De resurrectione* (ed. R. Heinzmann, *op. cit.*, 206s); Stephan Langton, *Summa quaestionum* (ed. R. Heinzmann, *op. cit.*, 216s); *Questiones Erlangenses, des Cod. lat.*, 260 (ed. R. Heinzmann, *op. cit.*, 222); Godofredo de Poitiers, *Summe* (ed. Heinzmann 230-232); Guillermo de Auxerre, *Summa aurea* (Cf. R. Heinzmann, *op. cit.*, 245).

[181] H. J. Weber, *op. cit.*, 109.

[182] Cf. Tomás de Aquino, *De div nom.* 4,5; IV,44 q.2 a.4 ql.1 ad.3; S.Th. I q.39 a.8; Buenaventura IV,48 a.2 q.1; IV,49 p.2 s.2 a.2 q.1; Ricardo de Mediavilla, IV,49 a.4 q.6 ad.2.

rrección, "comamos y bebamos", entreguémonos a una vida voluptuosa y lasciva. Si no hay resurrección, ¿en qué nos diferenciamos de los animales sin razón? Si no hay resurrección, congratulemos a las bestias del campo que tienen vida sin tristeza. Si no hay resurrección, tampoco hay Dios, ni providencia, sino que por su propio impulso actúan y son movidas todas las cosas»[183].

En este contexto hemos de referirnos al problema del *puesto de la escatología en la teología* y en el sistema teológico en la alta escolástica. A este respecto existe gran variedad de opiniones[184]. Siguiendo la tradición de la primera escolástica, los maestros de la alta escolástica ponen el tratado de escatología al final de todo el sistema. De este modo queda articulada como anejo a la *doctrina de los sacramentos.* Posteriormente se intenta hallar un «orden» más profundo de los tratados, con lo que se consigue una mutua interacción de los diferentes tratados. Ya Pedro de Poitiers pasa de la pura yuxtaposición de la doctrina sacramental y la escatología a considerar ambas en un marco cristológico e histórico-salvífico, entendiendo los sacramentos como el camino que conduce a los miembros al lugar al que han sido precedidos por la cabeza. En cierto modo, los sacramentos señalan el comienzo de la realidad de la resurrección, «para que finalmente la obra empezada culmine en el gozo de la resurrección»[185]. En consonancia, Guillermo de Auxerre concibe la resurrección como «efecto de los sacramentos»[186]. No se trata de casos aislados, como lo muestra Tomás de Aquino, para quien los sacramentos son «signos pronósticos que anuncian la futura gloria»[187]. Su doctrina de los sacramentos, tanto la general como la especial, tiene un marcado acento escatológico. Las afirmaciones sobre la unción de los enfermos pueden permitirnos comprender hasta qué punto está presente la escatología en la concepción de cada uno de los sacramentos. He aquí cómo define Alberto Magno la eficacia salvadora de este sacramento: «Mediante la unión nos asemejamos al Resucitado, pues se administra al moribundo en señal de aquella otra unción con la futura gloria que recibirá cuando los elegidos se despojen de la mortalidad»[188]. Las consecuencias que se sacaban de esta perspectiva aparecen en la siguiente declaración de Capréolo sobre la unción de los enfermos: «El efecto principal al que

[183] Juan Damasceno, *De fide orth.* IV,27 (p. 94,1219); Cf. H. J. Weber, *op. cit.*, 347s.

[184] Cf. P. Müller-Goldkuhle, *Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico:* «Concilium» 41 (1969) 34-36. P. Künzle, *Thomas von Aquin und die moderne Eschatologie:* FZThPh 8 (1961) 109-120; ídem, *Die Eschatologie im Gesamtaufbau der wissenschaftlichen Theologie:* «Anima» 20 (1965) 231-238; J. Auer, *Das Eschatologische, eine christliche Grundbefindlichkeit,* en *Festschrift der Phil-Theol. Hochschule Freising für Michael Kardinal Faulhaber* (Munich 1949) 71-90; H. J. Weber, *op. cit.*, 45s.

[185] Pedro de Poitiers, *V. Sent.* 1 (PL 211,1227B-1228B).

[186] Cf. *supra,* p. 562.

[187] Cf. Tomás de Aquino, S.Th. III q.60 a.3.

[188] Alberto Magno, *IV Sent.* p.1 a.2.

está ordenado este sacramento no es ni el fortalecimiento frente a las últimas tentaciones ni la remisión del reato de culpa y de pena de los pecados veniales, sino la preparación de cuerpo y alma para la gloria. Tal efecto se produce por la eliminación de las reliquias del pecado que obstaculizan la recepción de la gloria y la participación de alma y cuerpo en la misma»[189]. Finalmente, para mostrar hasta qué punto los sacramentos se hallan bajo el signo de la doctrina de la consumación, cabría citar un texto de Anibaldo de Anibaldis, que puede considerarse como característico de todo el período: «Los sacramentos son signos de la serenidad de la gracia, por la cual quien los recibe es liberado de la culpa, y también de la serenidad de la gloria, por la que es liberado de la miseria... Mediante los sacramentos se gusta anticipadamente la futura salvación de los bienaventurados, de modo que, gracias a la institución de los sacramentos, parece apresurarse el comienzo de la salvación prometida. Por eso se dice en Eclo 36: «Apresura el tiempo», es decir, el tiempo de la gracia en el que se dan los sacramentos; y "acuérdate del fin", es decir, de la perfección de la gloria. Y también por eso se dice en Am 4: "Anuncia al hombre su palabra y produce la niebla matutina", es decir, los sacramentos propios del tiempo de la gracia son como el amanecer respecto a la plena claridad que se dará en la patria celeste»[190].

Con la misma normalidad que en la doctrina sacramental, aparece la escatología en la *teología de la gracia*. La intención de la gracia es la gloria: «Gracia y gloria pertenecen al mismo género; pues la gracia no es sino cierta incoación de la gloria en nosotros»[191]. Buenaventura recoge la orientación escatológica de la gracia en la expresión: «La gracia es la semejanza de la gloria»[192]. Esta orientación se pone de manifiesto en la cuestión de las virtudes teologales, en la doctrina de los dones del Espíritu Santo e igualmente en las reflexiones a propósito de la historia de la salvación o de la ley y el evangelio[193]. El alcance teológico del *ésjaton* se evidencia particularmente en una referencia a la consumación definitiva que Tomás de Aquino introduce en su doctrina de la creación. Señala que Dios no es únicamente causa eficiente y ejemplar de la creación, sino también causa final: «La perfección última, que es el fin del universo entero, es la perfecta felicidad de los santos, que se iniciará con el fin del mundo»[194]. La doctrina sobre el hombre como imagen de Dios y sobre su estado original se orientan expresamente en este sentido[195]. En esta perspectiva es sumamente interesante el cambio introducido por Tomás de Aquino en su *Compen-*

[189] Capreolo, *IV Sent.* p.23 q.1 a.3 ad.5.
[190] Hannibaldo, *Sent*, IV, prol.
[191] Tomás de Aquino, S.Th. II-II q.24 a.3 ad.2.
[192] Buenaventura, II,26 dub.2.
[193] Cf. H. J. Weber *op. cit.*, 48-51.
[194] S.Th. I q.73 a.1; cf. P. Künzle, *Die Eschatologie im Gesamtaufbau der wissenschaftlichen Theologie:* «Anima» 20 (1965) 234s.
[195] Cf. Tomás de Aquino, S.Th. I qq.93-102.

Con la reforma, empezó a abrirse paso un cambio de dirección, caracterizado por una fuerte tensión apocalíptica, por la vuelta consciente al texto bíblico y un extraordinario interés teológico. Así sucede, en todo caso, con Lutero: «Lo mismo que otros temas, Lutero considera la expectación escatológica en relación con la cristología y la justificación. Más exactamente: sus concepciones en este punto arrancan de la experiencia de la cólera y de la gracia de Dios en el encuentro personal con Cristo, no pudiendo ser consideradas en modo alguno como mero resultado de una reflexión sistemática. Por eso, para Lutero el fuego del infierno se siente ya desde ahora en la conciencia, sin que ello le impida la espera del último día y del fin del mundo. El sentimiento de que en la muerte de Cristo se halla ya presente el fin de la propia existencia se manifestaba en la convicción de que, con ella, ha irrumpido el fin de los tiempos. De esa manera, por medio de su experiencia existencial, consigue realizar una síntesis de la dialéctica entre la expectación cósmica y la psíquica. Su concepción se apoya fundamentalmente en el Nuevo Testamento»[205]. La ortodoxia protestante siguió al reformador, pero en la sistematización de la doctrina sobre la consumación final, en vez de seguir su camino, prefirió guiarse por el modelo escolástico y de la escolástica tardía. Sólo hacia el final de la antigua ortodoxia protestante hallamos algunas excepciones dignas de consideración.

D. Hollaz (†1713) rompe con la tradición clásica que hacía desembocar la teología en un capítulo escatológico conclusivo, y da al conjunto de la dogmática una orientación salvífica[206]. Distribuye la materia siguiendo dos líneas netamente separadas: una de ellas concierne al hombre individual; la otra considera el conjunto de los hombres como miembros de la Iglesia y de la sociedad. La escatología aparece al término de la línea que trata del individuo. Lo característico de esta concepción, desde el punto de vista metodológico, es que la escatología –ciertamente planteada en términos individualistas– no arrebata al lector al «estado de gloria» del más allá, sino que descubre la repercusión del tema escatológico en el más acá de la Iglesia, del mundo y de la historia. En cierto modo nos hallamos ante una nueva comprensión de la escatología. Pero una simple reordenación de la materia no lo es todo; lo decisivo es el espíritu con que se realiza. No parece que Hollaz tenga una concepción totalmente nueva de la dogmática, debido quizá a su excesiva dependencia de la teología de Melanchton. En la primera redacción de los *Loci* no se tratan los temas escatológicos, mientras que en su redacción posterior son tratados en un contexto soteriológico. La falta de sistematización de estos temas nos permite

[205] H. Kraft, *Eschatologie V. Christliche Eschatologie, dogmengeschichtlich*, en RGG II (1958) 678; U. Asendorf, *Eschatologie bei Luther* (Gotinga 1967).

[206] Cf. E. Wolf, *Hollaz (Hollatius) David*, en RGG III (³1959) 433s; E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens* II (Gütersloh ³1964) 327-329.

concluir que, para Melanchton, la doctrina escatológica no revestía gran importancia[207]. Quien sí ha elaborado un esquema sistemático de escatología comparable a la exposición tradicional es Calvino[208]. La *Institutio* de 1536 es muy semejante en su estructura al Catecismo de Lutero. Los temas escatológicos son tratados a propósito de la exposición de los correspondientes artículos de fe. En la redacción definitiva de la *Institutio* de 1559, se reparte todo el material en cuatro libros que tratan respectivamente del conocimiento del Dios creador, del conocimiento del Dios salvador, de la comunicación de la gracia y de los medios de la gracia. Como puede verse, se sigue el orden del Credo, correspondiendo los dos últimos libros a lo expresado en el tercer artículo de fe. La escatología constituye la parte final del tercer libro bajo el título: «Sobre la resurrección última». Ya anteriormente, en la cristología, que presenta sobre todo la doctrina sobre la obra del Mediador, hallamos una resonancia escatológica en la cuestión sobre «la mediación de la vida futura». La escatología estaría, pues, estrechamente vinculada a la soteriología. La posición de Calvino, que debe ser contemplada a la luz de la teología patrística y medieval, no halló continuidad entre sus sucesores.

Que en todas estas tentativas de reorientación de la sección doctrinal de la escatología no nos encontramos con meras observaciones aisladas lo confirman las *Institutiones theologiae dogmaticae* de J. F. Budeo (†1729), un representante de la ortodoxia protestante con rasgos pietistas e ilustrados[209]. Su dogmática desemboca en una doctrina del ministerio eclesiástico, del gobierno secular y del matrimonio. La escatología no es tratada en el contexto de la soteriología ni de la antropología, sino en el de la doctrina sobre Dios, como su conclusión. En su exposición del tema de Dios habla primeramente de la esencia de Dios, luego de sus obras relacionadas con las criaturas y finalmente de la bienaventuranza del hombre. De ese modo, creación y escatología aparecen en mutua conexión y son incluidas en la doctrina sobre Dios. Este método nos recuerda el de la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino; por otra parte, no deja de tener sus inconvenientes. Así, por ejemplo, obliga a tratar del juicio y la condenación antes de hablar del pecado. Budeo no duda en asumir estas dificultades con tal de poder hablar, dentro del tratado sobre Dios, de la finalidad de la acción divina.

J. Chr. Döderlein (†1792), en su *Instructio theologi christiani*[210], hace una nueva y más interesante distribución de la escatología. Trata

[207] Cf. W. Maurer, *Melanchthon Philipp*, en RGG IV (^{3}1960) 834-841.

[208] Cf. O. E. Strasser, O. Weber, *Calvin Johannes*, en RGG I (^{3}1957) 1588-1599; H. Quinstorp, *Die Letzten Dinge im Zeugnis Calvins* (Gütersloh 1941).

[209] Cf. E. Wolf, *Buddeus (Budde) Johann Franz*, en RGG I (^{3}1957) 1469; E. Hirsch, *op. cit.*, 319-326, 329-335.

[210] Cf. E. Hirsch *op. cit.*, IV (Gütersloh ^{3}1964) 100,104; E. H. Pältz, *Döderlein Johann Christoph*, en RGG II (^{3}1958) 217.

las tradicionales cuestiones escatológicas en otro contexto. En conexión con el tema del pecado se exponen la muerte y la condenación; en la doctrina sobre los «beneficios de Cristo» se trata de la resurrección de los muertos y de la bienaventuranza de los glorificados. K. G. Bretschneider (†1848) incluye la escatología en la cristología y la relaciona con el ministerio mediador de Cristo, que mediante la reconciliación y la justificación, libera a los hombres de las penas del pecado original y, en cuanto consumación, significa la acogida de los redimidos en la vida eterna[211].

F. Schleiermacher (†1834) introduce una propuesta de ordenación de la escatología que se aparta de los modelos vigentes hasta entonces[212]. Schleiermacher cambia de lugar la doctrina sobre la Trinidad y la coloca a modo de apéndice al término de la doctrina sobre la fe. En una construcción arquitectónica que constituye una verdadera obra de arte, distribuye las diversas partes del tratado sobre Dios a lo largo de toda la dogmática. Así, la doctrina de la fe aparece como desarrollo de la doctrina sobre Dios. Pero ¿qué lugar atribuye Schleiermacher a la escatología ? Bajo el título «Sobre la consumación de la Iglesia», la temática escatológica queda insertada dentro de la doctrina de la fe. Gracias a ese marco se evita la unilateral orientación de la escatología a una soteriología individualista. Por otra parte, la visión eclesiológica de los *ésjata* no menoscaba la orientación universal de la salvación. En Schleiermacher, la Iglesia está abierta al mundo, y el mundo en ningún modo se limita a la Iglesia. Después de Schleiermacher y hasta A. Ritschl, en la evolución de la escatología se produce un atrofiamiento de la problemática, que de todos modos no se puede medir por la amplitud material con que son tratados los temas escatológicos. El creciente interés que las cuestiones escatológicas suscitan en el pietismo procede de circunstancias particulares, ajenas a una concepción reformada del evangelio. En la época siguiente, la escatología llega prácticamente a desaparecer de los manuales de teología[213].

La teología católica, en comparación con la evangélica, ha mostrado más bien escaso interés por los temas escatológicos. La preocupación de la escolástica tardía por las cuestiones escatológicas es de hecho muy restringida. En realidad, la última escolástica carecía de visión escatológica. Para ella, los *ésjata* se refieren puramente al más allá, son acontecimientos situados en un futuro que carece de interés y no tiene nada que ver con el presente en cuanto realidad salvífica; su alcance se limita al hombre individual después de la muerte y al

[211] Cf. H. R. Guggisberg, *Bretschneider Karl Gottlieb*, en RGG I (³1957)1409; E. Hirsch, *op. cit.*, V (Gütersloh ²1960) 63-70.

[212] Cf. W. Ölsner, *Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (Gütersloh 1929); R. Herrmann, *Schleiermacher Friedrich Daniel Ernst*, en RGG V (³1961) 1422-1435.

[213] Así en J. W. Herrmann, quien dedica a la escatología el uno por ciento del total de los temas tratados.

mundo en el día final. En estas condiciones era normal que proliferaran toda clase de cuestiones y discusiones carentes de verdadero sentido teológico. Los ejemplos son numerosos[214].

La época de la Ilustración supuso una fuerte orientación moral en la teología, que naturalmente no dejó de afectar al tratado de los *ésjata*. Lo escatológico era considerado importante sólo en la medida en que permitía extraer aplicaciones prácticas para el comportamiento moral en el presente. La doctrina de la retribución sirvió particularmente como estímulo para el bien o como disuasión frente al mal. No es, pues, de extrañar que, en la teología moral de J. Schrott, la escatología aparezca bajo el título: «Doctrina motivorum pro voluntate hominis»[215]. Una conocida proposición, característica de la mentalidad de la época respecto de los temas escatológicos, dice así: «La revelación nos ha permitido escrutar el futuro únicamente en la medida necesaria para ordenar nuestro comportamiento moral»[216]. El comportamiento moral es lo que da razón de ser y sentido a la revelación de los *ésjata*. De todas maneras, tampoco en aquel tiempo faltaron planteamientos positivos. Apoyándose en el humanismo ilustrado, el teólogo de Wurzburgo F. Oberthür (†1831), desarrolló una escatología católica, si bien no pasó de un «eudemonismo individualista»[217]. Debido a las ideas humanistas dominantes, el problema de la eternidad de las penas del infierno cae bajo el fuego cruzado de opiniones encontradas[218]. Otro principio positivo para una nueva concepción de la escatología provenía de la idea del reino de Dios. Junto a su variante filosófico-política y protestante, esta idea conoce también una variante católica procedente de la teología protestante del reino[219]. B. Galura (†1852), más por exigencias kerigmáticas que científicas, asumió la idea del reino de Dios, reconoció su puesto y valor central y elaboró una concepción teológica bajo la perspectiva de esta idea: «La doctrina en torno a la cual gira la religión entera como alrededor de su verdadero centro es la doctrina de la Biblia sobre el reino de Dios»[220]. La dimensión escatológica está estrechamente vinculada a la idea del reino: «Mediante esta idea, la doctrina del cristianismo constituye la verdadera historia de la restauración de todas las cosas, las del cielo y las de

[214] Cf. C. Mayr. *De secundo Christi Adventu* (Salzburgo 1721); ídem, *De Statu futuri saeculi* (Salzburgo 1722). Otros ejemplos en P. Müller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik des 19 Jahrhunderts*, en «Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie» 10 (Essen 1966) 10.

[215] Citado en P. Müller-Goldkuhle, *loc. cit.*, 16.

[216] *Ibíd.*, 35.

[217] *Ibíd.*, 47-55.

[218] *Ibíd.*, 55-58.

[219] Cf. A. Exeler, *Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie Joh. Baptist Hirschers* (Friburgo 1959) 115s; C. Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert* (Munich 1961).

[220] B. Galura, *Neueste Theologie des Christentums* I (Viena/Augsburgo 1800) 11.

la tierra, en el reino de Dios, volviendo a la situación en que se hallaban antes del pecado. El pecado hizo necesaria una institución redentora. Cuando esta institución logre su fin, terminará la misión que el Hijo del hombre tiene al frente del reino de Dios, y el Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, lo será todo en todas las cosas»[221]. Cristología, redención, sacramentos y vida cristiana son contemplados en perspectiva escatológica: «En sus planteamientos, toda la obra de Galura es escatología (aunque no siempre quede claro en su realización)»[222]. Sin embargo, no llegó a ejercer influjo alguno en la teología científica; su importancia quedó reducida al ámbito kerigmático[223].

En la corriente semirracionalista introducida en la teología por G. Hermes (†1831) y A. Günther (†1863), la escatología desempeña un papel secundario. No podía ser de otro modo, dado su punto de partida: «Si la escatología había hallado en la teología de la Ilustración un interés especial y un correspondiente tratamiento como tema central, ése no fue el caso del semirracionalismo. Su temática es muy otra. Su interés principal no se orienta a las posibilidades individuales de salvación ni al humanismo y moralismo, sino a la problemática de los fundamentos de la fe, su certeza y la posibilidad de una integración de teología y filosofía. Lo que constituía para la Ilustración el centro de toda la teología queda desplazado. El lugar central del sistema ya no es el hombre, sino Dios y, en sentido idealista, el movimiento por el cual todo sale de Dios para volver a él. Cuando pasa a primer plano la cuestión del sentido fundamental de la fe, es tenida también en cuenta la escatología, pero únicamente como *una* doctrina más cuya fundamentación es preciso buscar. Mientras la preocupación de Hermes se circunscribía prácticamente a esas consideraciones fundamentales, concediendo poco espacio a la escatología, toda la escatología de Günther está impregnada por la concepción idealista que le subyace. La escatología del hombre individual, que en Hermes ocupaba el espacio más amplio, es integrada por él en la totalidad»[224].

La escuela romántica de Tubinga introdujo nuevos elementos para una reorientación de la escatología. Su punto de partida es la idea del reino de Dios y la interpretación idealista de la historia[225]. La idea de unidad, evolución y dinámica de la historia permite una conexión entre escatología y teleología de la historia. Ese planteamiento conduce a acentuar especialmente la correspondencia entre la teleología natural

[221] B. Galura, *Neueste Theologie des Christentums* II (Viena/Augsburgo 1801) XIIIs.

[222] P. Müller-Goldkuhle, *loc. cit.*, 63.

[223] Cf. T. Filthaut, *Das Reich Gottes in den katechetischen Unterweisungen* (Friburgo 1958).

[224] P. Müller-Goldkuhle, *loc. cit.*, 113.

[225] P. Müller-Goldkuhle, *loc. cit.*, 120-143; P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Untersuchungen zur Eschatologie in der deutschen Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule* (Gotinga 1969); J. Gebhardt, *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840* (Munich 1963).

de la obra de la creación y la escatología cósmica, entre la obra de la redención y su consumación. Sin embargo, la primera generación de teólogos de Tubinga no llegó a cosechar el fruto de esos replanteamientos prometedores y no consiguió elaborar una concepción dogmática global, tarea que tocaría a la segunda generación. De algún modo podemos considerar como inciador a H. Klee (†1840) con su *System der katholischen Dogmatik*, que incluye muchos aspectos positivos de la teología patrística en la doctrina sobre la resurrección[226].

La auténtica aportación a la escatología se debe a F. A. Staudenmaier (†1856)[227]. Su obra *Die christliche Dogmatik* trata la escatología bajo el epígrafe «De la consumación de la Iglesia». Concibe, pues, el tratado escatológico como una parte de la eclesiología, que a su vez forma parte de la doctrina de la redención. Con ello, el *ésjaton* lleva una impronta claramente soteriológica: «Por eso, todo es un puro desarrollo de la redención y de lo que procede inmediata o mediatamente de ella»[228]. La redención, como el pecado y el espíritu, es un principio constitutivo de la historia dentro de un constante e ininterrumpido proceso de consumación. El *ésjaton* se caracteriza por la superación del pecado. La escatología se halla integrada en una concepción histórico-teológica global cuya estructura fundamental es trinitaria, cristocéntrica y pneumatocéntrica: «La vida que se logrará en el reino de Dios es la gloriosa; la que, según la Sagrada Escritura, es auténtica y verdadera vida... Su fundamento es el *Padre*, que tiene la vida en sí mismo... El *Hijo* es quien nos ha mostrado su propia vida y la del Padre; y el mismo Hijo nos la ha comunicado como hombre-Dios y como redentor. La vida, concretamente nuestra vida, se ha manifestado... y Cristo es el divino autor de la vida infinita frente a la muerte espiritual que es consecuencia del pecado... Por tanto, la vida, meta y fin de todo, es algo que se funda en Dios, es comunicado por Dios y se consuma en Dios. La vida operada por Cristo es al mismo tiempo eterna y bienaventurada... La misión del *Espíritu Santo* consiste en introducirnos realmente en el espíritu y la vida de Jesús, conduciéndonos así a la inmortalidad. Se trata, pues, de la doctrina sobre las realidades últimas o la doctrina sobre la consumación de todas las cosas»[229]. El principio divino de la vida está ya actuando, es más fuerte que el principio de la muerte y se comunica en el proceso de desarrollo o evolución del mundo. La polaridad de los dos padres de nuestra raza, Adán y Cristo, en la que se desarrolla la vida humana, determina la dialéctica de la existencia actual. Staudenmaier dispensa particular atención a los temas de la muerte, de la resurrección y del

[226] Cf. P. Müller-Goldkuhle, *loc. cit.*, 144-148.

[227] Cf. *Ibíd.*, 148-157; P. Hünermann, *Franz Anton Staudenmaier*, en «Wegbereiter heutiger Theologie» 8 (Graz 1974).

[228] F. A. Staudenmaier, *Encyklopädie der theologischen Wissenschaften als System der gesammten Theologie* I (Mainz ²1840) 834.

[229] F. A. Staudenmaier, *loc. cit.*, 822s.

juicio; en él se sobreponen de manera múltiple la escatología individual y la universal[230]. En esta misma orientación y afirmaciones de la escuela de Tubinga se inspiran también las consideraciones de F. X. Dieringer (†1876) y de A. Berlage (†1881)[231]. Este último insiste constantemente en el carácter ultraterreno de las representaciones espaciotemporales de la escatología. Cuestiones concretas de escatología trataron también J. A. Möhler (†1838), L. Schmid (†1869) y J. B. Kraus[232].

La neoescolástica dominante en la segunda mitad del siglo XIX se ocupa de los temas escatológicos en un estilo fundamentalmente analítico y cosificador, debido a su falta de sentido histórico. No faltan orientaciones positivas tomadas de la soteriología, de la teología de la gracia, de la doctrina de la creación y de la antropología, pero no llegan a rebasar el plano de los meros planteamientos[233]. El mismo aspecto cristológico no se halla del todo ausente[234]. Con todo, el contexto general de los *ésjata* es fundamentalmente su utilización en el terreno moral: «Habida cuenta de este modo de entender lo escatológico, no cabía esperar que esta fase inicial de la neoescolástica contribuyera con especiales aportaciones al desarrollo de la escatología. Se limitó más bien a considerar las realidades últimas como acontecimientos aislados que llegarán algún día, pero cuya incidencia en el presente no va más allá de una simple repercusión moralista»[235]. Dentro de esa mentalidad, ciertos problemas escatológicos adquieren una importancia notable[236].

Los pocos planteamientos prometedores que ofrece la escatología neoescolástica proceden de M. J. Scheeben (†1888)[237]. El tema central de su teología lo constituye la relación de naturaleza y gracia en cuyo contexto se inscribe la escatología. El modo en que Scheeben la entiende se manifiesta ya en el título que da a esta sección en *Los misterios del cristianismo:* «El misterio de la glorificación y de las realidades últimas». La escatología es concebida como teología de la glorificación. En consecuencia, Scheeben pone el acento en el carácter rigurosamente sobrenatural del *ésjaton:* «Precisamente el significado de la verdadera glorificación no consiste en absoluto en que las criaturas desarrollan una fuerza y un resplandor ocultos en su propia naturaleza, configuran su propia belleza y manifiestan su propia luz. Si fuera así,

[230] Cf. P. Müller-Goldkuhle, *loc. cit.*, 153-156.

[231] *Ibíd.*, 157-172.

[232] *Ibíd.*, 173-176.

[233] *Ibíd.*, 177-187; ídem, *Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico:* «Concilium» 41 (1969) 38s.

[234] Cf. P. Müller-Goldkuhle, *Die Eschatologie in der Dogmatik der 19. Jahrhunderts*, en «Beiträge zur neuren Geschichte katholischen Theologie» 10 (Essen 1966) 187s.

[235] *Ibíd.*, 189.

[236] *Ibíd.*, 191-200.

[237] Cf. *Ibíd.*, 200-216; E. Paul, *Denkwege und Denkform der Theologie von Matthias Josef Scheeben:* MthSt 40 (Munich 1970).

también habría que decir que el grano de simiente se glorifica en el esplendor de la planta que nace de él. No, las criaturas son penetradas desde fuera por el fuego puro espiritual y celeste de la naturaleza divina y son invadidas por su esplendor, para que, transformadas a imagen divina, puedan llevar en sí este resplandor y esta luz divinos e irradiarlos»[238]. La glorificación constituye, por tanto, un misterio; su lugar teológico es la doctrina de la salvación, no la de la creación. Es una consecuencia del misterio de la justificación: «La justificación y santificación del hombre es el fruto inmediato y actual del organismo sobrenatural y misterioso que surge de la encarnación. O, más bien, es la flor que al fin de los tiempos, en la eternidad, producirá el fruto de la glorificación sobrenatural y bienaventuranza del hombre y de toda la creación»[239]. La glorificación reviste el carácter de continuidad y de consumación: «En el misterio de la glorificación, todo el orden sobrenatural del mundo, con sus misterios de gracia divina y pecado humano, alcanzará su cumplimiento definitivo»[240].

El fundamento y punto central de todo el proceso salvífico y de su cumplimiento es el misterio de la encarnación: «Mediante la encarnación, el universo es elevado, guiado, penetrado y santificado por la divina persona del Logos que ha asumido la naturaleza humana. En la absolutamente eterna persona del Hijo de Dios también el cuerpo por ella asumido recibe una vocación esencial y un derecho a la existencia eterna, y con el cuerpo del Hijo de Dios, todos los miembros vivos»[241]. La glorificación de la humanidad abarca también el mundo de los ángeles y la creación material. Las palabras de Scheeben a propósito de Ef 1,10 nos recuerdan a los Padres griegos: «El sentido de esta recapitulación culmina en que la criatura toda, compendiada, apropiada y consumada en Cristo, su cabeza, es devuelta a su primer principio del que brotó en la creación y del que quedó en cierta medida apartada por el pecado, para, ya perfecta, ser conducida de nuevo a él, como su último fin y hallar la consumación[242]. La escatología se sitúa aquí en el ámbito de una cristología de tipo incarnatorio. Ante esta ordenación al cuerpo místico del Logos encarnado, cuestiones como la de la relación entre escatología individual y general tienen una importancia secundaria. Las consecuencias que se derivan con respecto a cada uno de los *ésjata* concretos, lo mismo que las dificultades son tratadas por Scheeben a la luz de los mencionados principios. Se concede especial relieve al carácter sobrenatural del acontecimiento de la resurrección y de la glorificación; el cuerpo participa en la inmortalidad sobrenatural del alma[243]. El infierno es visto como transformación negativa; su fuego se

[238] M. J. Scheeben, *Das Geheimniss der Verklärung:* «Der Katholik» 42 (1862) 644.
[239] M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, en *Gesammelte Schriften* II (Friburgo ^{2}1951) 540s.
[240] M. J. Scheeben, *Das Geheimniss der Verklärung*, loc cit., 660.
[241] M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, op. cit., 560.
[242] M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* V,2 (Friburgo ^{3}1961) 221.
[243] Cf. P. Müller-Goldkuhle, *loc. cit.*, 205-207.

explica por el poder de Dios que atrae a sí todo lo bueno y aparta de sí todo lo malo, por lo que el infierno mismo pasa a ser una realidad de perdición[244].

Las observaciones de Scheeben sobre la consumación del cosmos arrancan del hecho de que el cuerpo del Dios-hombre, en virtud de la unión hipostática, posee la plenitud de la gloria divina y la derrama sobre la entera creación material[245]. La grandiosa concepción que del desarrollo de la acción salvífica divina ha bosquejado Scheeben a partir de su teología de la encarnación no está, con todo, enteramente exenta de ciertos parcialismos. En primer término, hay que lamentar la ausencia de una referencia histórico-salvífica; Scheeben no conoce otra historia que la del pecado y del misterio de la iniquidad[246]. Además, le podemos reprochar el haber descuidado determinados temas escatológicos, principalmente la *parusía* y el *juicio*[247]. Pero lo más lamentable es quizá que esta teología de la glorificación no logró un eco decisivo. Ciertamente la neoescolástica, que en los años sucesivos consolidaría notablemente sus posiciones, procuró evitar tanto las exageraciones como los unilateralismos en escatología, pero no consiguió desarrollar un pensamiento histórico. Las consecuencias para el tratado escatológico son claras: «Otros campos fueron sometidos a una reelaboración, mientras que la escatología, aunque es estructurada ulteriormente, no logra un verdadero desarrollo ni una concepción nueva. Empezaba para ella una época de rica fecundidad literaria, pero de escaso fruto teológico. De esta época dirá Hans Urs von Balthasar con expresión de Ernst Troeltsch: "El despacho escatológico está casi siempre cerrado"»[248].

Si desde esta posición dirigimos la mirada a toda la historia del desarrollo del tratado escatológico, advertimos sin duda concepciones e intuiciones geniales, que reflejan algunos aspectos del primitivo dinamismo cristiano, pero en conjunto tales ideas no tuvieron efectos duraderos; una y otra vez se emprendieron apresuradamente derroteros tranquilizadores. Al parecer, las amplias exigencias del *ésjaton* son muy difíciles de mantener, incluso en teología. Tal es la impresión que nos ofrece el ámbito teológico en el momento del cambio de siglo y con escasas modificaciones también en nuestros días, si prescindimos del desarrollo en los años veinte. La escatología ha conseguido asegurarse un lugar respetable en el esquema general de la dogmática. El tácito consenso de los teólogos, sigue apoyándose en el supuesto de que la escatología constituye el final de la dogmática. Esto es aun hoy evidente, con la excepción de la dogmática de W. Trillhaas[249]. Si obser-

[244] *Ibíd.*, 207s.

[245] Cf. M. J. Scheeben, *Das Geheimniss der Verklärung*, loc. cit., 665.

[246] Cf. P. Müller-Goldkuhle, *loc. cit.*, 210-214.

[247] *Ibíd.*, 212.

[248] *Ibíd.*, 216.

[249] Cf. W. Trillhaas, *Dogmatik* (Berlín 1962), que trata de la escatología entre la pneumatología y la eclesiología, cf. *op. cit.*, 441-501.

vamos este consenso sobre el telón de fondo de los anteriores intentos de nueva estructuración de la escatología en el conjunto de la dogmática, podemos preguntar si la historia de este tratado y la renovada consideración del *ésjaton* consigue en definitiva algo más que unas ligeras variaciones sobre una línea tradicional más o menos fija. Un proceso parecido se reproduce también en nuestro siglo. En su primer tercio, una profunda inquietud por la escatología condujo a cuestiones tan radicales como éstas: un tratado escatológico en el sentido tradicional, ¿puede hacer justicia a la posición que la escatología adquirió en el cristianismo primitivo? ¿No debería la escatología constituir el corazón de la doctrina de la fe, si es que ésta quiere acomodarse al Nuevo Testamento? La inquietud que provocaban estas preguntas fue ahogada prematuramente mediante la reestructuración del capítulo final escatológico. Se conservó la orientación de la dogmática que circunscribe lo escatológico a un dominio temático, y la escatología no llegó a constituir el corazón de la dogmática. Sin embargo, todavía sigue abierta la cuestión de si una escatología cuyos contenidos son los tradicionales corresponde realmente a lo que el primitivo cristiano consideraba decisivo. Para responder a esta ineludible pregunta, que aún hoy sigue siendo acuciante, debemos detenernos especialmente en la orientación escatológica de la teología de nuestro siglo.

II. EL REDESCUBRIMIENTO DE LA ESCATOLOGIA Y SU COMETIDO HOY

La teología actual vive en la convicción de poseer una marcada conciencia escatológica que actúa tanto sobre la concepción de la teología en general como sobre la interpretación de la doctrina de las cosas últimas. Las raíces de esta conciencia es preciso buscarlas también en el proceso general de evolución al que se ha visto enfrentada la teología frente a las perspectivas de las ciencias naturales sobre el cosmos y la historia humana. Así maduró la conciencia de que la escatología, si bien no es una ciencia natural, tampoco se confunde con la doctrina de la creación ni con la teología moral, sino que es soteriología en el más amplio sentido.

El verdadero impulso para un despertar escatológico fue ocasionado por la discusión de los teólogos protestantes en torno al problema de la expectación neotestamentaria del inminente fin y del aplazamiento de la parusía, problema que surgió en el curso de una rigurosa investigación bíblica. Pero no conviene olvidar que esta sorprendente actualidad del tema escatológico se debe también a un movimiento de oposición contra A. Ritschl († 1889) y su concepción del reino de Dios[1]. Para Ritschl, el reino de Dios es una realidad universal

[1] Cf. R. Schäfer, *Das Reich Gottes bei A. Ritschl und J. Weiss:* ZThK 61 (1961) 68-

y en definitiva de tipo ético. El pecado consiste, según él, en un trastorno de la relación entre libertad y ley moral. Esta situación es superada mediante la justificación, que al propio tiempo hace posible el cumplimiento de la ley moral. El reino de Dios se identifica y consiste en la finalidad humana y divina de la historia, es decir, en la presencia de Dios en la totalidad de los seres morales, con la consiguiente espiritualización del hombre en el sentido de la más alta moralidad. Esta concepción del reino de Dios desarrollada por Ritschl puede considerarse como la quintaesencia de la tergiversación antiescatológica, debida a una interpretación cultural del concepto central de la predicación de Jesús. La crítica posterior acusaría tal interpretación de hallarse en desacuerdo con la Biblia. Bajo la influencia de esta concepción, inspirada en la historia de las religiones, surgió en la ciencia neotestamentaria la convicción del carácter radicalmente escatológico de la predicación de Jesús y del cristianismo primitivo. J. Weiss y A. Schweitzer son particularmente representativos de la tesis de que la historia del cristianismo descansa sobre la dilación de la parusía, es decir, sobre el no cumplimiento de la parusía y sobre el correspondiente abandono de la expectativa del fin, junto con la desescatologización del mensaje de Jesús. El cristianismo se debe al hecho de que la parusía anunciada por Jesús no ha tenido lugar. La sima así abierta entre el mundo del Nuevo Testamento y la situación actual ocasionó una verdadera conmoción. La vía de retorno al Jesús histórico estaba cerrada; la concepción del mundo representada en la fe y en la Iglesia resultaban ser totalmente extrañas al Jesús histórico. Este modo de considerar las cosas hace surgir el problema de la relación de la apocalíptica con el nacimiento del hecho cristiano.

Aunque la crítica se dirigía directamente contra la teología de A. Ritschl, en realidad afectaba a toda la tradición dogmática. Su lugar tradicional al fin de la dogmática concedía a la escatología una significación limitada, determinada por una concepción muy distinta de la que según la exégesis le correspondía en el cristianismo primitivo. Toda la dogmática se vio así en manifiesta contradicción con el primitivo cristianismo. El mero intento de considerar la escatología como un tema más de la dogmática se revela imposible a la luz del cristianismo primitivo. Más todavía, la dogmática como tal representa una estructura y un pensamiento del todo extraños y opuestos a la escatología. Apocalíptica y dogmática constituyen con toda claridad dos tipos de pensamiento y de género literario totalmente distintos. La conciencia de que el cristianismo primitivo tenía un carácter decisivamente escatológico produjo un abismo insalvable entre la teología histórica y la dogmática. El recurso al descubrimiento histórico del papel de la escatología en la vida de Jesús puso en tela de juicio la teología

88; U. Strege, *Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik A. Schweitzers* (Stuttgart 1956); C. Walther, *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert* (Munich 1961).

dogmática imperante, la cual, a su vez, no se mostraba en condiciones de poder dar respuesta a los nuevos problemas dogmáticos que ello planteaba. En este contexto, la teología no podía sino limitarse a ser puramente histórica. Semejante posición condujo al abandono del pensamiento escatológico, con lo que se iba todavía más allá del procedimiento de Ritschl. La denominada escatología consecuente viene a parar de hecho en una consecuente eliminación de la escatología. Se llama escatología consecuente porque cree sacar la consecuencia histórica que se sigue de la primera teología cristiana, interpretada en sentido histórico-consecuente. Pero éste es precisamente el error fatal de esa posición: cuando el retraso de la realización escatológica es tan grande que tiene consecuencias en el tiempo, éstas llevan inevitablemente a una disolución o transformación de la escatología. Una expectación próxima no se puede mantener y transmitir indefinidamente. Si el nuevo descubrimiento histórico se redujera a transformar la escatología en una verdad intemporal, se habría alcanzado lo contrario de lo que originariamente se intentaba. La experiencia del cristianismo primitivo no se puede recibir a través de una simple historización. Su realidad propiamente religiosa sólo es accesible mediante un procedimiento distinto.

Los nuevos impulsos, a diferencia de los primeros, vinieron del pensamiento dogmático. La teología dialéctica abordó el tema de la escatología no mediante un distanciamiento histórico-crítico, sino que, desde el espíritu de las experiencias apocalípticas del presente, trató de penetrar la concepción y las representaciones escatológicas. Introdujo la propia experiencia histórica en la interpretación de la escatología neotestamentaria; con ello la situó fuera de la historia y del tiempo, alejándose tanto de la concepción tradicional de la escatología como de la del cristianismo primitivo. Esta revitalización del pensamiento escatológico procedente del ámbito dogmático consiste en sustituir la escatología futurista tradicional por una dialéctica del instante de la existencia histórica, en el que convergen tiempo y eternidad. De este modo, la escatología adquiere nueva actualidad en la teología.

Según Karl Barth, la escatología es el tema principal de la teología. Barth aboga por una escatologización programática de toda la teología[2]. Es célebre al respecto la frase: «Un cristianismo que no es total y absolutamente escatología está total y absolutamente alejado de Cristo»[3]. Es difícil escapar a la fascinación de esta forma de pensar y de expresarse, en la que se evidencia una auténtica experiencia religiosa. Sin embargo, al procedimiento de Barth hay que oponer graves reservas hermenéuticas. Cuando, siguiendo a Barth, se eleva lo escatológico a categoría fundamental, se termina por eliminar acríticamente la escatología neotestamentaria. En ese contexto se plantea la cuestión de si la insistencia en lo escatológico respecto de la escatología del pri-

[2] Cf. H. U. v. Balthasar, *Escatología*, en PTA, 499.
[3] K. Barth, *Der Römerbrief* (Munich 1922) 298.

mitivo cristianismo y de la tradicional no favorece una confusión cargada de consecuencias[4]. La misma evidencia con que se considera hoy lo escatológico como un rasgo fundamental de la fe cristiana hace más sorprendente el hecho singular de que K. Barth, en los numerosos tomos de su *Dogmática eclesiástica*, no trate ex profeso la escatología.

Con la teología existencial de Rudolf Bultmann, la concepción tradicional de la escatología sufre una nueva conmoción. «Su orientación general es la siguiente: fuera la teología estática y esencialista, y vayamos a una dinámica que sólo es posible mediante una teología de la existencia. La palabra de la Biblia no es discurso dogmático esencialista, sino *kerigma*. El contenido que el kerigma presenta a los oyentes es Cristo. Así, Cristo se convierte a su vez en el anunciador presente en todos los momentos de la existencia del oyente. No se trata tanto de un contenido objetivo de la Biblia cuando de que el Señor, que se hace presente en el kerigma como el anunciador, provoca una decisión de fe. El Señor, Cristo, hace así posible un nuevo modo de existencia»[5]. Por consiguiente, la escatología de Bultmann es una escatología de presente. Las afirmaciones sobre el futuro no le interesan: «La esperanza cristiana sabe *que* espera; pero no sabe *lo* que le espera»[6]. Escatología y cristología se superponen: «Jesucristo es el acontecimiento escatológico, no como un hecho del pasado, sino como aquel que, mediante el anuncio, interpela aquí, ahora y siempre»[7]. A esta concepción se objeta que diluye la trascendencia, el futuro y la novedad del *ésjaton* en el hecho de la proclamación. El más radical representante de la concepción teológico-existencial de la escatología es F. Buri. Según él, el contenido de los enunciados escatológicos es la autocomprensión de la existencia humana. En esta radicalización, la escatología se disuelve a sí misma[8].

La teología católica no tuvo tanta prisa en proponer una nueva concepción de los temas y la problemática de la escatología. Una actitud representativa a este respecto, tanto por el contexto en que aparece como por sus contenidos, puede verse en el siguiente prólogo a la

[4] Cf. E. Hirsch, *Hauptfragen christlicher Religionsphilosophie* (Berlín 1964) 393.

[5] T. Rast, *Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, en H. Vorgrimler y R. van der Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* II (Friburgo 1970) 299.

[6] R. Bultmann, *Die Christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung* (Stuttgart 1954) 58; cf. además G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte:* «Koinonia» 10 (Essen 1969) 96-133.

[7] W. R. Schmidt, *Eschatologie*, en E. Fahlbusch (ed.), *Taschenlexikon Religion und Theologie* I (Gotinga 1971) 259.

[8] Cf. F. Buri, *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie* (Zurich 1934); ídem, *Theologie der Existenz* (Berna 1954). Como toma de postura al respecto, véase E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Zurich 1953) 237; O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung* (Würzburgo 1965) 25.

«Doctrina de las cosas últimas» de una dogmática católica: «La doctrina de las cosas últimas o escatología (*ta ésjata*, en latín *novissima*, cf. Eclo 7,40) constituye la conclusión de la dogmática. Mientras que las otras obras de Dios nos conciernen parte en el pasado y parte en el presente, el objeto de la escatología se sitúa totalmente en el futuro. Se trata de los acontecimientos últimos del hombre individual y de la humanidad entera, así como de las nuevas situaciones que entonces tendrán lugar. Ellos constituirán la coronación y consumación de la obra divina en el mundo, el punto de reposo al que se encamina la evolución del mundo según el plan de Dios, el cual será alcanzado mediante una nueva, poderosa y suprema intervención divina. El objeto, pues, de la escatología son estas manifestaciones divinas, que podemos denominar consumación activa, y también sus efectos en el hombre y en el universo, que llamamos consumación pasiva. La primera parte explica los sucesos últimos que conciernen a cada hombre concreto, a la humanidad entera y al mundo irracional; la segunda trata del estado definitivo que les sigue»[9].

En 1957 H. U. von Balthasar intentó hacer un balance de la escatología católica. Según él, nos hallamos todavía ante una investigación puramente individual, mientras se echa de menos una exposición representativa de los logros y perspectivas actuales. Hasta la fecha apenas se han registrado cambios en ese estado de cosas[10]. Es cierto que ya se va perfilando una nueva concepción de la escatología, pero se trata más bien de una serie de tendencias que indican un proceso de transformación todavía en curso. Dicho esquemáticamente: la escatología está pasando de una categoría regional a una categoría teológica universal; la escatología estrictamente futurista se ve obligada a ofrecer una respuesta relevante también para el presente; la escatología puramente esencial enlaza con una escatología existencial; los *ésjata* comprendidos como cosas o como lugares se someten a un proceso de personalización; los problemas de escatología individual pasan a un segundo plano en beneficio de la escatología universal; una escatología preponderantemente afirmativa o apodíctica es sustituida por otra de carácter más interrogativo[11].

Los impulsos a que nos hemos referido se limitaron al ámbito de la teología, y la discusión se extendió a la interpretación teológica de los contenidos concretos de la escatología, siguiendo fundamentalmente el método de confrontación del pensamiento bíblico con el sistemático. Además se introdujo desde fuera una actualización suplementaria y una apertura a los problemas escatológicos, primero por

[9] F. Diekamp, K. Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas III* (Münster 11/12 1954) 404; cf. J. Pohle, M. Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik* (Paderborn [9]1937) 648s; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* IV 2: *Von den letzten Dingen* (Munich [5]1959); ídem, *Der Glaube der Kirche* II (Munich 1970) 700-813.

[10] Cf. H. U. v. Balthasar *Escatología*, en PTA, 499-518.

[11] Cf. T. Rast, *op. cit.*, 304-312.

contraste con la concepción evolutiva del mundo, y luego por influjo del marxismo y sus implicaciones filosófico-históricas, antropológicas e ideológicas[12]. Fue preciso tener todo esto en cuenta para definir la

[12] J. Alfaro, *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana:* «Concilium» 59 (1970) 352-363; L. Blain, *Gabriel Marcel y Ernst Bloch, dos filosofías de la esperanza:* «Concilium» 59 (1970) 380-388; E. Bloch. *Das Prinzip Hoffnung* I-III (Francfort 1967); idem, *Religion im Erbe* (Munich 1967); idem, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Hamburgo 1970); idem, *Geist der Utopie* (Francfort 1971); E. Castelli, *El tiempo de la encarnación y el tiempo de la mundanidad·* «Concilium» 41 (1969) 59-66; H. Dolch, *Zukunftsvision und Parusie*, en L. Scheffczyk, W. Dettloff y R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkundigung* (Hom. M. Schmaus) I (Munich 1967) 327-329; E. Feil y R. Weth (eds.), *Diskussion zur «Theologie der Revolution»* (Munich 1969); H. Fries, *Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung*, en L. Scheffczyk, W. Dettloff y R. Heinzmann, *loc. cit.*, 353-375; R. Garaudy, J. B. Metz y K. Rahner, *Der Dialog oder: Andert sich das Verhaltnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* (Reinbek 1966); K. Gastgeber, *Crisis actual y nuevos modelos de esperanza:* «Concilium» 59 (1'70) 303ss.; H.-J. Gerhards, *Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie. Die Konkrete Utiopie Ernst Blochs unter dem eschatologischen Vorbehalt der Theologie Paul Tillichs·* «Studien zur evangelischen Ethik» 11 (Gutersloh 1973); G. Girardi, *El marxismo frente al problema de la muerte:* «Concilium» 94 (1974) 131-136; U. Hedinger, *Hoffnung zwischen Kreuz und Reich. Studien und Meditationen uber die christliche Hoffnung:* «Basler Studien zur historischen und systematichen Theologie» 11 (Zurich 1968); O. Hersche (ed.), *Was wird morgen anders sein? Wissenschaftler sehen die Zukunft* (Olten ²1970); A. Hertz, E. Iserloh, G. Klein, J. B. Metz y W. Pannenberg, *Gottesreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhaltnis in Geschichte und Gegenwart* (Ratisbona 1971); R. Horl (ed.), *Die Politik und das Heil* (Maguncia 1968); A. Jager, *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs:* «Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie» 14 (Zurich 1969); F. Kerstiens, *La teología contemporánea de la esperanza en Alemania. Bibliografía crítica:* «Concilium» 59 (1970) 389-396s; H. Kimmerle, *Eschatologie und Utopie im Denken E. Blochs.* «Neue Zeitschrift für systematische Theologie» 7 (1965) 297-315; idem, *Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung. Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk Ernst Blochs* (Bonn 1966); H. Lachenmann, *Entwicklung und Endzeit* (Hamburgo 1967); J. M. Lochman, *Das radikale Erbe. Versuche theologischer Orientierung in Ost und West* (Zurich 1972); K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Francfort 1952); W.-D. Marsch, *Hoffen worauf? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch* (Hamburgo 1963); idem, *Diskussion uber die «Theologie der Hoffnung»* (Munich 1967); J. B. Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Argumentes*, en S. Unseld (ed.), *Ernst Bloch zu ehren* (Francfort 1965) 227-242; idem, *Zukunft gegen Jenseits?*, en E. Kellner (ed.), *Christentum und Marxismus - heute* (Viena 1966) 218-228; idem, *Verantwortung der Hoffnung* (Maguncia 1968); idem, *Der zukunftige Mensch und der kommende Gott*, en H.-J. Schultz (ed.), *Wer ist das eigentlich Gott?* (Munich 1969) 260-275; J. Moltmann, *Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie*, en S. Unseld (ed.), *op. cit.*, 243-263; idem, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte. Auf dem Weg zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums*, en *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsatze* (Maguncia 1968) 128-146; idem, *Die Zukunft als neues Paradigma der Transzendenz:* «Internationale Dialog-Zeitschrft» 2 (1969) 2-13; idem, *Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begrundung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Munich ⁸1969); (trad. española: *Teología de la esperanza* [Salamanca 1969]); idem, *Umkehr zur Zukunft* (Munich 1970); (trad. española: *Conversión al futuro* [Madrid 1971]); idem, *Das Experiment Hoffnung.* Einführungen (Munich 1974); trad. española: *El experimento esperanza* [Salamanca 1977]); R. J. Nogar, *El humanismo*

naturaleza y señalar las tareas de la escatología cristiana. De hecho, en la nueva concepción de la escatología se entremezclan inseparablemente motivos teológicos y extrateológicos. La consecuencia que de ello se deduce para el estatuto y el cometido de la escatología actual es la siguiente: «Hoy, la principal pregunta teológica no es si la escatología bíblica es presentista o futurista, sino si una cristología escatológica puede aportar algo a la interpretación de una concepción evolutiva del mundo y a la actual dinámica de la historia. En este sentido contamos con algunos avances, sobre todo en Teilhard de Chardin, y también en el catolicismo y en el protestantismo alemán. Actualmente ya se empiezan a sacar las consecuencias que han tenido para la teología sistemática los descubrimientos escatológicos llevados a cabo en los albores de nuestro siglo. En el ámbito germano son especialmente dignos de mención W. Pannenberg, J. B. Metz y J. Moltmann... Estos teólogos destacan el carácter proléptico o de promesa de la revelación y el contenido aún no realizado del evangelio. En su perspectiva, el Dios bíblico es el que ha de venir más que el siempre presente; el Dios delante de nosotros más que el Dios por encima de nosotros; no tanto el Dios del orden cuanto el Dios del cambio. Según Moltmann, el futuro puede convertirse en nuevo paradigma de la trascendencia, siempre que se trate de un futuro cualitativamente nuevo y que, en cuanto tal, abra una nueva perspectiva histórica. Dios, en cuanto "totalmente

evolucionista y la fe: «Concilium» 16 (1966) 231-240; W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung,* en S. Unseld (ed.), *op cit*, 205-225; ídem, *Theologie und Reich Gottes* (Gutersloh 1971); H. Peukert (ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»* (Maguncia 1969); G. Gicht, *Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt* (Stuttgart 1967); ídem, *Mut zur Utopie* (Munich 1969); K. Rahner, *Historia del mundo e historia de salvación,* en *Escritos de Teología* V (Madrid 1964) 115-135; ídem, *El cristianismo y el «hombre nuevo», op. cit.*, 157-177; ídem, *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo, op. cit,* 181-219; ídem, *Utopía marxista y futuro cristiano del hombre,* en *Escritos de teología* VI (Madrid 1969) 76-86; idem, *Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft,* en *Schriften zur Theologie* VIII (Zurich 1967) 555-560; ídem, *Zur Theologie der Hoffnung,* op. cit., 561-579; ídem, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt,* op. cit., 593-609; ídem, *Die Frage nach der Zukunft,* en *Schriften zur Theologie* IX (Zurich 1970) 519-540; ídem, *Christentum als Religion der absoluten Zukunft,* en E. Kellner (ed.), *Christentum und Marxismus - heute* (Viena 1966) 202-213; J. Ratzinger, *Glaube und Zukunft* (Munich 1970); G. Sauter, *El problema del futuro en el diálogo con los marxistas:* «Concilium» 41 (1969) 124-134; E. Schillebeeckx, *Gott und die Zukunft des Menschen* (Maguncia 1969); M. Schloemann, *Wachstumstod und Eschatologie. Die Herausforderung christlicher Theologie durch die Unweltkrise* (Stuttgart 1973); H. Schelte-Herbruggen, *Utopie* (Bochum 1960); H. Swoboda, *Utopia. Geschichte der Sehnsucht nach einer besseren Welt* (Viena 1972); W. Theurer, *Der neue Himmel und die neue Erde. Die Zukunft in der Sicht christlicher Theologie,* en *Imago Mundi* (Munich 1972) 267-325; C. Walther, *Eschatologie, Utopie und revolutionarer Wandel:* «Zeitschrift für evangelische Ethik» 13 (1969) 76-89; H. D. Wendland, *Christliche und kommunistische Hoffnung: Botschaft an die soziale Welt. Beitrage zur christlichen Sozialethik der Gegenwart* (Hamburgo 1959) 177-201; ídem, *«Die Welt verandern». Zur christlichen Deutung und Kritik einer marxistischen These,* op. cit., 202-212.

Otro", hace que la realidad sea "totalmente otra". La teología escatológica de J. B. Metz es sin duda la más avanzada, convirtiéndose en teología política en el sentido de una teología crítica de la sociedad. Uno de los problemas capitales a este respecto es justificar la relación existente entre escatología y configuración del mundo, es decir, entre escatología y cambio social. Esto no parece haberse logrado satisfactoriamente en ninguno de los proyectos sistemáticos de nuestro tiempo. Además, es de vital importancia para la teología determinar en qué sentido la mutua relación de escatología y cristología puede considerarse como principio mediador entre escatología y transformación del mundo»[13].

La tarea de hallar la conexión entre escatología y transformación del mundo sólo puede ser comprendida de manera eficaz si antes se aclara convenientemente lo que entendemos por futuro escatológico. Este tema puede plantearse tanto en el ámbito de la fe como fuera de él y es susceptible de diversas respuestas. Para tratar esta problemática, el teólogo deberá asumir una distancia crítica. Una explicación al respecto debe tener en cuenta la diferencia y la mutua relación existente *entre el futuro y el acontecimiento; ésta, a su vez, no puede prescindir* del presupuesto antropológico de que un discurso fidedigno sobre el futuro escatológico descansa sobre una expectativa de sentido[14]. El énfasis deberá, por tanto, tener un matiz más bien crítico y negativo.

El problema del futuro escatológico se halla íntimamente ligado al de la concepción de la historia. En la cuestión sobre el carácter del fin de la historia se incluye a su vez el problema del sentido de la historia. Aquí se expresa en toda su radicalidad la exigencia de sentido que caracteriza a la historia. El fin determina decisivamente el sentido de lo que le ha precedido. Bajo este punto de vista, la escatología encierra una serie de preguntas sobre la concepción histórica que subyace a la fe: ¿el fin de la historia es absoluto o relativo, ocaso o consumación?, ¿qué valor adquiere la historia en relación con el fin?, ¿de qué categorías históricas dispone la fe?, ¿en qué consiste la unidad de la historia? Teniendo en cuenta las mutuas conexiones que de hecho han existido entre escatología, teología de la historia y filosofía de la historia, estas preguntas no necesitan ulterior justificación en nuestro contexto[15]. En

[13] W. R. Schmidt, *op. cit.*, 260.

[14] Cf. K. Rahner, *Escatología*, en *Sacramentum Mundi* II (Barcelona 1972) 653ss.; W. Dantine, *Realutopie als Grundlage christlichen politischen Handelns:* WPKG 59 (1970) 515-524; C. H. Tatschow, *Atheismus im Christetum? Eine Auseinadersetzung mit Ernst Bloch* (Gütersloh 1970) 109.

[15] Cf. H. V. v. Balthasar, *Teología de la historia* (Ed. Cristiandad, Madrid ²1964); ídem, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Zurich 1963); G. Ebeling, *Die Welt als Geschichte. Mensch und Kosmos. Eine Ringvorlesung der Theologischen Fakultät Zürich*, (Zurich 1960) 103-114; W. Kasper, *Grundlinien einer Theologie der Geschichte:* ThQ 144 (1964) 129-169; J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (Munich 1967); K. Rahner, *Historia del mundo e historia de salvación*, en *Escritos de Teología* V (Madrid 1964) 115-135; R. Shaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit* (Francfort 1963);

este amplio horizonte es preciso estudiar también los problemas de la escatología individual: el sentido de la vida individual, la pervivencia después de la muerte, la inmortalidad del alma[16].

Para realizar las mencionadas tareas se requiere una *hermenéutica* adecuada de los enunciados escatológicos[17]. La necesidad de una hermenéutica objetiva es tan propia de la escatología como de la teología en general[18]. Tan erróneo es suponer que solamente necesitan una hermenéutica los enunciados bíblicos y dogmáticos relativos al fin de los tiempos como postular para la escatología una hermenéutica específica prescindiendo del nuevo sentido hermenéutico vigente en toda la teología. Al elaborar una gnoseología teológica de los enunciados escatológicos nos hallamos a cada paso frente a este problema. Esta tarea no puede prescindir de una correcta hermenéutica de la Biblia, de los dogmas, de las formulaciones dogmáticas y teológicas, de los presupuestos filosóficos y de la historia de la cultura. Sólo en la medida en que se tenga en cuenta tal contexto podemos hablar de una auténtica hermenéutica escatológica. Pero, por tratarse de una empresa interdisciplinar, la responsabilidad tendrá que ser compartida. La tarea de interpretación y sistematización choca, pues, con claras limitaciones, como se ve, por ejemplo, en el debatido problema de la concepción

M. Schaeffler, *Die Struktur der Geschichte Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (Munich 1964); J. Splett, *Der Mensch in seiner Freiheit* (Maguncia 1967); R. Wittram/H. G. Gadamer/J. Moltmann, *Geschichte - Element der Zukunft* (Tubinga 1965).

[16] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart*, en *«Konfessionskundliche und kontroverstheologishe Studien* X (Paderborn 1964); G. Greshake, *Die Alternative «Unsterblichkeit der Seele» oder «Auferstehung der Toten» als okumenishes Problem:* ThPQ 123 (1975) 13-21.

[17] Cf. K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964) 411-439; ídem, *Escatología*, en *Sacramentum Mundi* II (1972) 653-663; E. Schillebeeckx, *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología:* «Concilium » 41 (1969) 43-58.

[18] Cf. L. Scheffczyk, *Dogma der Kirche - Heute noch verstehbar? Grundzuge einer dogmatischen Hermeneutik* (Berlín 1973); H. Feld/H. Haring/F. Kruger/J. Nolte, *Grund und Grenzen des Dogmas. Zur Funktion von Lehrsatzen* (Friburgo 1973); R. Marlé, *El problēma teológico de la hermenéutica* (Madrid 1966); F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, en HDG I, 3c (Friburgo 1970); O. Loretz/W. Strolz (eds.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie* (Friburgo 1968); E. Simons/K. Hecker, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik* (Dusseldorf 1969); G. Stache, *Die neue Hermeneutik. Ein Uberblick* (Munich 1967); E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag* (Friburgo 1968); E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (Munich 1970); E. Schillebeeckx, *Interpretacion de la fe* (Salamanca 1973). A. Grabner-Haider, *Die Bibel und unsere Sprache* (Viena 1971); G. Ebeling, *Einfuhrung in die theologische Sprachlehre* (Tubinga 1972); J. Ernst, *Schriftauslegung. Beitrage zur Hermeneutik des Neuen Testamentes und im Neuen Testament* (Paderborn 1972); A. Grillmeier, *Die altkirchliche Cristologie und die moderne Hermeneutik*, en J. Pfammater/F Furger (eds.), *Theologische Berichte* I (Einsiedeln 1972) 69-169.

apocalíptica bíblica[19]. Además, la hermenéutica escatológica se enfrenta en nuestros días con nuevas tareas que resultan de la confrontación de la expectación cristiana del futuro con una «escatología natural», con el utopismo secularizado y la fe en el progreso, con el actual debate sobre el futuro y con la crisis ecológica. En estos debates juegan un importante papel conceptos como futuro, final, comienzo, tiempo, etc., sin que se consiga un acuerdo sobre su significado.

Estas palabras aluden esquemáticamente a algunos de los centros de interés «de la temática y cometidos de la escatología. Su ámbito es enormemente vasto, y la realización del programa está todavía en sus comienzos. Un nuevo tratado escatológico tendrá seguramente que hacerse esperar mucho tiempo. No lo decimos como disculpa ni como protesta, sino sencillamente como algo que depende de la esencia de la escatología que, en cuanto *theologia viatoris*, deberá hallarse siempre en camino»[20]. Entre las cuestiones escatológicas pendientes, el problema hermenéutico podría constituir una de las más apremiantes y, por consiguiente, deberá ser una de las tareas prioritarias. Consideramos, pues, justificadas las consideraciones que siguen.

III. CARACTERISTICAS DE UNA HERMENEUTICA DE LOS ENUNCIADOS ESCATOLOGICOS

Karl Rahner nos ofrece una interesante clave para una gnoseología teológica aplicada a la escatología, en la siguiente formulación: «La escatología se refiere al hombre redimido en su situación actual: *a partir de ella* concibe el futuro como una realidad *beatificante* que no puede ser abarcada totalmente y que deberá ser aceptada libremente (corre, por tanto, el riesgo de perderse). *Ese* futuro, que puede ser evocado en imágenes, pero nunca representado adecuadamente, es propuesto como futuro del hombre, ya que su presente sólo puede subsistir en cuanto tiende hacia su futuro, que es Dios en el insondable misterio de su vida[1]. Para poner de manifiesto todas las implicaciones y consecuencias de esta afirmación nos detendremos en algunas precisiones que a primera vista pueden parecer una digresión, pero que son necesarias teniendo en cuenta la confusión conceptual a que están expuestos los enunciados escatológicos con respecto a sus posibilidades y a sus límites. Aparentemente, los enunciados escatológicos se refieren al futuro, a la historia futura, una historia determinada por el fin o

[19] Cf. G. Scherer/F. Kerstiens/C. Bauer-Kayatz/F. J. Schierse/A. Hetz, *Eschatologie und geschichtliche Zukunft*, en *Thesen und Argumente* 5 (Essen 1972) 189-196.

[20] Cf. T. Rast, *op. cit.*, 314.

[1] Cf. K. Rahner, *Escatología*, en SM. II (Barcelona 1972) 658.

que se orienta a él. Según esto, parece oportuno comenzar por una reflexión fenomenológica sobre los enunciados concernientes al futuro.

1. *Fenomenología de los enunciados sobre el futuro*

Nuestros enunciados cotidianos sobre el futuro son expresión de lo esperado, de lo proyectado, de lo temido, etc. Se deben a la circunstancia de que, en virtud de su carácter abierto, el futuro se nos presenta casi siempre como algo digno de consideración y de estudio. Por lo demás, en virtud del lenguaje, es posible actualizar lo que no está presente. A diferencia del pasado, el futuro sólo puede hacerse presente mediante el lenguaje. Con todo, el lenguaje sobre lo futuro no deja de estar ligado al presente, pues, de otro modo, los enunciados sobre el futuro no serían posibles ni tendrían sentido alguno. De algún modo coinciden con los enunciados sobre el pasado, que tampoco serían posibles sin una cierta presencia del mismo. Existe cierta correspondencia entre las huellas del pasado que llegan hasta el presente y los signos del futuro que se perfilan ya en la actualidad. El presente remite, pues, al pasado y proyecta hacia el futuro. Los enunciados de futuro se alimentan de que el presente contiene presagios de lo venidero. De ese modo, el presente penetra en el futuro y puede ser descrito como preludio del mismo. En este sentido, todo discurso sobre el futuro aparece como referido al presente. El carácter de presagio, propio del presente, se halla intrínsecamente ligado al esclarecimiento del mismo. Los enunciados de futuro interpretan el presente en referencia al futuro. Nos encontramos ya ante una importante perspectiva: los enunciados de futuro se fundan en la clara realidad del presente, y no en oscuras sospechas, especulaciones o revelaciones; se hallan prefigurados en el presente. Esto puede aplicarse fundamentalmente al ámbito de la fe: «La escatología bíblica debe ser leída siempre como expresión del presente en cuanto revelado y proyectado hacia su auténtico porvenir, pero no como expresión de un futuro anticipado ya en el presente. La expresión del presente en el futuro constituye la escatología, y la 'impresión' del futuro en el presente, la apocalíptica»[2].

Pero podemos decir a la inversa, que si el presente es prefiguración del futuro, también el futuro representa y prefigura el presente. El concepto de prefiguración no se aplica en ambos casos en igual sentido. En el primer caso significa algo que se está preparando de antemano; en el segundo, un signo que se antepone a una expresión o a una magnitud y especifica su relación a otros datos. Prefiguración se entiende también aquí en sentido temporal, en cuanto indica cómo hay que tomar, en ciertos casos, una magnitud determinada. Si apli-

[2] K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, en *Escritos* IV, 428.

camos esta interpretación a la relación de presente y futuro, éste aparecerá como prefiguración de aquel en cuanto descubre al presente su verdadera significación. El futuro se convierte en intérprete de un presente cuyos datos son problemáticos y ambiguos. Mediante el futuro, el presente pasa de la indeterminación a la determinación y univocidad.

Estas consideraciones nos permiten vislumbrar hasta qué punto el hombre vive del futuro. El futuro cualifica al presente. En este sentido, los enunciados sobre el futuro se muestran necesarios para enfrentarnos con el presente y poder superarlo. Parten del presente para volver de nuevo a él. Ambas direcciones se implican mutuamente y se relacionan como posibilidad y necesidad: los enunciados de futuro reciben su legitimación del presente, no poseyendo fuera de él valor ni sentido alguno; además, estos enunciados, en cuanto anticipan la futura significación del presente, reciben su necesidad y su fuerza del futuro: sin esta tensión del futuro hacia el presente, tales afirmaciones se verían abocadas al absurdo. En los enunciados sobre el futuro, a la dirección que va del presente al futuro corresponde la dirección inversa del futuro al presente. Un enunciado sobre el futuro sólo es relevante en relación con el presente en la medida en que se traduce a su vez en una afirmación sobre el futuro.

Estas observaciones nos permiten plantear la siguiente pregunta: ¿qué acontece realmente en tales enunciados sobre el futuro? Hablando superficialmente podría decirse que mediante estos enunciados no se hace sino constatar el futuro mismo. Lo contradictorio de semejante propuesta de solución se revela en sus consecuencias. Para el futuro es enteramente irrelevante que sea previamente constatado o no, ya que de todos modos va a acontecer. Los enunciados sobre el futuro degenerarían en un discurso vacío si no quisieran ni pudieran en absoluto influir en el mismo. Será, pues, preciso admitir que tales enunciados sólo tienen sentido si incluyen la posibilidad de asumir una posición ante el futuro, de establecer una relación con él. Sólo así pueden influir en la transformación del presente. Un presente en el que existen determinados signos que preanuncian el futuro deja de ser el mismo desde el momento en que tales indicios son conocidos y expresados. Una interpretación del presente en función del futuro presupone una exigencia de transformación. Eso ocurre incluso cuando la interpretación está de acuerdo con la situación del presente, pues la palabra es en sí misma un medio esencial de cambio que, lejos de permanecer neutral, toma posición. La palabra tiene la virtud de interpretar los signos del presente, de permitirnos descubrir lo verdaderamente importante y de decidir sobre el sentido global de la realidad.

Si los enunciados sobre el futuro son capaces de transformar el presente, será preciso afirmar que, en principio, también pueden modificar el futuro. Mediante ellos, empieza ya a actuar en el presente el futuro concreto que anuncian. Esta prefiguración del futuro posee un poder provocador que influye en su ulterior configuración. Un deter-

minado futuro puede depender decisivamente de su anuncio y prefiguración. En este sentido, silenciar el futuro en vez de expresarlo equivaldría a suprimir su efectividad y su razón de ser en cuanto orientado a una adecuada transformación del presente. Pero también puede ocurrir que sea desvelado un misterio, en cuyo caso el futuro quedaría despojado de su razón de ser y de su fuerza de impacto. Un ejemplo de la dialéctica inscrita en un verdadero enunciado de futuro, que se pone a sí mismo en cuestión, lo hallamos en la «profecía de desgracias», que provoca la fe y conjura la desgracia anunciada[3]. La diversidad de los enunciados sobre el futuro se debe a diversos factores: a la eficacia del anuncio hay que añadir el grado de certeza que provoca y el modo de hallarse concernido por el mismo. El aspecto decisivo de los enunciados sobre el futuro podría ser que intentan poner en movimiento el presente, incluso cuando lo que está en juego es el futuro.

No podemos omitir algunas consideraciones sobre la *relación entre los enunciados de futuro y la previsión del mismo*[4]. La opinión de que las afirmaciones sobre el futuro se reducen, en el mejor de los casos, a meras probabilidades que nada tienen que ver con la ciencia peca de unilateralidad y debe ser matizada. Las ciencias experimentales de la naturaleza se fundan en el presupuesto de que el futuro, en cuanto tal, es calculable y previsible. No podemos pasar por alto el juicio de G. Picht: «En la época de la civilización científica y técnica, el hombre se ha convertido en constructor de su propio futuro. En esta novela de futuro que es la historia del mundo, el autor se convierte constantemente en protagonista. El propio hombre que, como supuesto sujeto de la acción, proyecta un sistema científico, realiza el súbito descubrimiento de que ha pasado a ser objeto del sistema por él mismo creado; y esta nueva situación altera la totalidad de las circunstancias de su vida, más todavía, su esencia... Desde que el hombre se ha convertido de modo irreversible en ciudadano de un mundo producido

[3] Cf. el Libro y el ejemplo de Jonás.

[4] Cf. E. Bloch, *Geist der Utopie* (Francfort 1971); O. Hersche (ed.), *Was wird morgen anders seint? Wissenschaftler sehen die Zukunft* (Olten ^{2}1970): R. Hörl (ed.), *Die Politik und das Heil* (Maguncia 1968); H. Kimmerle, *Eschatologie und Utopie im Denken E. Blochs:* «Neue Zeitschrift für systematische Theologie» 1 (1965) 297-315; K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Francfort 1952); W.-D. Marsch, *Zukunft:* «Themen der Tehologie» 2 (Stuttgart 1969); G. Picht, *Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt* (Stuttgart 1967); ídem, *Mut zur Utopie* (Munich 1969); H. Schulte-Herbrüggen, *Utopie und Antiutopie* (Bochum 1960); H. Swoboda, *Utopie. Geschichte der Sehnsucht nach einer besseren Welt* (Viena 1972); R. Allen, *Planspiel zum Überleben* (Stuttgart 1972); ídem, *Alternativen zur Umweltmisere - Raubbau oder Partnerschaft?* (Munich 1972): P. Atteslander, *Die letzten Tage der Gegenwart oder Das Alibi-Syndrom* (Berna 1971); O. K. Flechtheim, *Futurologie. Der Kampf um die Zukunft* (Fracfort 1972) 10-36; J. W. Forrester, *Der teuflische Regelkreis. Das Globalmodell der Zukunft* (Francfort 1968); J. Illies, *Wissenschaft als Heilserwartung. Der Mensch zwishen Furcht und Hoffnung* (Hamburgo 1965); *Bergedorfer Gespräche zu Fragen der freien industriellen Gesellschaft;* n. 31 (1968).

por él mismo..., su futuro ha cambiado»[5]. Aquí se perciben con toda claridad tanto las posibilidades como las limitaciones de los enunciados sobre el futuro, pero también la necesidad de distinguir entre los varios matices del discurso. Esta situación nos obliga a distinguir ciertas clases de enunciados. Respecto del futuro, K. D. Erdmann ha propuesto distinguir entre componentes existenciales, pronósticos y pragmáticos[6]. G. Picht distingue entre prognosis y planificación. Las entiende de la siguiente manera: «Entiendo por prognosis el intento de establecer, tras considerar toda la información disponible, qué fenómenos se producirán en un campo, ulteriormente determinable, en determinadas circunstancias... y de acuerdo con ciertos grados de probabilidad... La planificación es... un proyecto concreto que establece directrices racionales para la acción. La planificación va más allá de la prognosis, pues implica elegir una entre las muchas posibilidades conocidas como pronóstico...»[7].

En este contexto se redescubre el valor de la utopía: «La función positiva de la utopía hay que buscarla más bien en una modificación cualitativa del interés del hombre por el futuro. En lugar de una inconsciente y vaga expectativa de futuro, aparece una expectativa consciente y deliberada. Esta influye en el pensamiento y la imagen colectiva de la finalidad perseguida por el hombre, así como en las decisiones que cada día hemos de afrontar. La utopía ejerce así un influjo positivo en la construcción de la sociedad. Nuestra sociedad no puede prescindir de las utopías ni en las cuestiones económicas ni en las técnicas y científicas. Con todo, esta orientación espiritual hacia el futuro no logra salvar completamente la distancia que separa utopía y praxis... Aunque no puede negarse que este cambio de mentalidad ya ha sido puesto en práctica parcialmente en el ámbito del pensamiento y en el de la ética y la filosofía. Sin el momento utópico es claramente imposible el progreso científico, incluso en su forma más racional y técnica»[8]. Pero donde los enunciados sobre el futuro tienen más clara aplicación es ciertamente en el ámbito de las ciencias naturales. El descubrimiento de unas leyes de la naturaleza encierra en sí mismo la posibilidad de eliminar el carácter imprevisible del futuro, propio del azar. El alcance funcional de una previsión se halla estrictamente circunscrito y debe ser planificado y comprobado experimentalmente.

Su característica fundamental es que, en las mismas circunstancias, puede repetirse indefinidamente. Así, el poder de la técnica se funda en unas ideas que crean y garantizan expectativas concretas de futuro. La tecnificación y racionalización de los procesos de cálculo genera instru-

[5] G. Picht, *Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt* (Stuttgart 1967) 7s.

[6] Cf. K. D. Erdmann, *Zukunft als Kategorie der Geschichte:* «Historische Zeitschrift» 194 (1964) 44-51.

[7] G. Picht, *op. cit.*, 13s, 16.

[8] Documentación Concilium, *Utopía:* «Concilium» 41 (1969) 161s.

mentos que, desde el punto de vista funcional, son más perfectos que el hombre. La posibilidad de programar el futuro se amplía considerablemente, y la cibernética se convierte en futurología[9].

Todos estos enunciados sobre el futuro, con su seguridad o inseguridad características, están animados por un irreprimible impulso a la acción. Ello da origen a una conexión fundamental entre los enunciados sobre el futuro y el ámbito de la ética. Permiten descubrir que el futuro depende de la acción y del comportamiento humanos. En estas condiciones, el futuro aparece como objeto de la acción más que del discurso. En cuanto promesa, el futuro incluye siempre un matiz ético; en cuanto promesa o amenaza implica inequívocamente exigencias morales que refuerzan la referencia del futuro a su realización. En esta obra del futuro, la libertad del hombre constituye ciertamente el factor más importante de inseguridad. En comparación con la previsibilidad del curso de la naturaleza, la historia humana es en gran medida imprevisible. Por un lado, la libertad del hombre persigue ciertamente el objetivo de construir una convivencia humana global y transparente, pero, por otro, precisamente el uso de esa libertad requiere un extraordinario ánimo frente al carácter misterioso e incierto del futuro. El valor de afrontar el futuro sólo se da cuando el riesgo y la inseguridad son asumidos conscientemente. La relación entre enunciados sobre el futuro y el comportamiento ético hay que situarla en este contexto[10]. Si pensamos en el ordenamiento institucional de las leyes escritas, veremos que el comportamiento humano está regulado por enunciados sobre el futuro. Las leyes son fenómenos históricos que en cierto modo disponen del futuro y prescriben el modo de alcanzarlo. La ley reviste el carácter de una prefiguración del futuro, con lo cual, hasta cierto punto, quedan trazados los cauces por los que deberá discurrir la vida. El legislador se propone fijar el futuro y lo mismo acontece con los contratos y convenios. Se trata de imprimir una nueva dirección a la vida. Para ello se cuenta con una relativa constancia de las acciones y comportamientos humanos. Las leyes o normas son a su manera enunciados sobre el futuro. A ello hay que añadir que el comportamiento ético requiere siempre pronósticos concretos. La solidez de tales pronósticos reside no en su intemporalidad o estabilidad, sino en su realismo. Sin un diagnóstico de las relaciones, de las posibilidades, de las exigencias y requisitos para la obtención de un fin, no puede hacerse realidad ninguna resolución con futuro. Tales pronósticos concretos únicamente pueden ser avanzados a partir de

[9] Cf. O. K. Flechtheim, *Futurologie. Der Kampf um die Zukunft* (Francfort 1972).

[10] Cf. C. Amery, *Das Ende der Vorschung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Reinbek 1972) 233-247; A. M. K. Müller, *Die präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen* (Stuttgart 1972) 124-136; J. B. Cobb, *Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik* (Munich 1972); W. D. Marsch, *Ethik der Selbstbegrenzung:* «Ev. Komm.» 6 (1973) 18-20; K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit* (Munich 1973) 7.

una buena formación histórica, de la sensatez, de la seria autocrítica y de la modestia.

Con esto no pretendemos en absoluto dar la palabra a un escepticismo básico. *Skepsis,* atendiendo a su contenido etimológico, es una contemplación que analiza y valora las diversas posibilidades de elección de la libertad humana; es un aspecto esencial de las normas de conducta ética. El auténtico escepticismo es perfectamente compatible con la necesidad que de suyo imponen los modelos. Un modelo cumple una importante función en el ámbito ético; es otra forma de enunciado sobre el futuro que tiene su raíz en el trasfondo de las acciones y comportamientos humanos. En la ética individual, el modelo asume una función ejemplar. La misión del modelo, en el buen sentido de la palabra, es proteger frente a la peligrosa vaciedad del futuro y permitir la superación de las fluctuantes representaciones de nuestras angustias y deseos, mediante un centro seguro de referencia y de comparación. Un modelo no es en absoluto equiparable a un ideal o ídolo que excita nuestro entusiasmo o que tratamos de imitar. Es más bien algo que no se puede imitar y que únicamente puede adquirir actualidad a través del conocimiento de la propia situación y del propio yo. El modelo nos permite encontrarnos a nosotros mismos en cuanto nos libera del autoengaño. A pequeña escala, el modelo cumple la función que corresponde a gran escala a la *utopía*[11].

La utopía, dejando aparte su forma de ciencia ficción en el ámbito técnico y de las ciencias naturales, desempeña en el pensamiento actual un papel ante todo como utopía negativa y también como utopía social positivamente formulada. Precisamente en esta segunda forma imprime su huella en el corazón del futuro y señala una meta a la que hay que aspirar y por la que es preciso trabajar. El punto neurálgico de la utopía es su relación con la historia: ¿se orienta a una posibilidad histórica o, por el contrario, al fin de la historia? Puesto que la eficacia de la utopía supone fundamentalmente una predisposición para el cambio, actualmente apenas puede aparecer si no es como crítica: «Toda crítica a la totalidad necesita... de la mirada anticipadora de una utopía que anuncie lo que será. En otras palabras, los hombres necesi-

[11] Cf. nota 4, además, M. Buber, *Pfade in Utopia* (Heidelberg 1950); P. Tillich, *Die politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker* (Berlín 1951); E. Jäckel, *Utopia und Utopie. Zum Ursprung eines Begriffs:* «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 7 (1956) 655-667; M. Schwonke, *Vom Staatsroman zur Science-Fiction. Eine Untersuchung über Geschichte und Funktion der naturwissenschaftlich-technischen Utopie* (Stuttgart 1957); H. Marcuse, *Das Ende der Utopie; Psychoanalyse und Politik* (Francfort 1968) 69-78 (trad. española, *El final de la utopía* (Barcelona 1969); A. Neusüss, *Utopie. Begriff und Phänomen des Utopischen* (Neuwied 1968); W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie und Geschichtsteleologie* (Mannheim 1969); F. E. Manuel (ed.), *Wunschtraum und Experiment. Vom Nutzen und Nachteil utopischen Denkens* (Friburgo 1970); R. Heiss, *Utopia und Revolution* (Munich 1973); U. Hommes, *Utopie,* en H. Krings, H. M. Baumgartner y C. Wild (eds.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Studienausgabe* VI (Munich 1974) 1571-1577.

tamos la capacidad de hacer surgir algo nuevo a partir de nuestro conocimiento del estado actual de las cosas; necesitamos la fuerza de la imaginación como garantía de la libertad en medio de una esclavitud que nos amenaza de muchas maneras. Sin embargo, la utopía no tiene por qué convertirse en una instancia que recoja todas las exigencias de la sociedad, ni debe caracterizarse en absoluto por prometer una solución definitiva. Por el contrario, su importancia será tanto mayor cuanto más capaz sea de trascender la realidad existente, sin por ello proclamar el reino de Dios sobre la tierra»[12].

Estas reflexiones generales en torno a la temática de las normas éticas y de los modos de conducta, entendidos como una forma específica de enunciados sobre el futuro, adquieren toda su concreción y relevancia en la actual exigencia de una «ética escatológica de alcance planetario». En ella intervienen no sólo las utopías negativas, sino también la futurología, la ecología, la investigación del medio ambiente y del porvenir: «En lo que concierne a la ética, la teología deberá revisar su referencia escatológica recuperando de nuevo la conciencia de que la fe cristiana —y precisamente en relación con su propia tarea renovadora— no ofrece garantía o promesa alguna que asegure la continuación de la existencia humana en este mundo... Sin embargo, hemos de constatar seriamente que se está agudizando en todo el mundo la lucha por la pura supervivencia, que, en este sentido, el amplio espectro de valores éticos se reduce cada vez más drásticamente a una sola exigencia: la supervivencia del hombre. En tales condiciones, 'practicar el amor' significaría, en el más estricto sentido, hacerlo todo no para provecho propio, sino para la supervivencia de los otros. La implacable *ley ecológica* de que... 'nadie es poseedor de ninguna cosa, lo único que tenemos es el uso', aparece como la actual dimensión del precepto de la caridad, que de manera sorprendente redescubre así su vinculación con la idea de la creación cuyo criterio fundamental era el *usus* o *abusus creaturae*»[13].

Existe un tipo de enunciado sobre el futuro que se distingue fundamentalmente de los que hemos estudiado hasta aquí, y que se sitúa en el ámbito de la religión. Generalmente se enumeran tres formas de enunciados religiosos sobre el futuro, los cuales, a su vez, representan otros tantos modos de hablar del sentido y de la finalidad de la historia. Entre ellas, la más sencilla y también la más común es el *vaticinio*. El vaticinio anuncia de antemano acontecimientos futuros con el fin de ejercer una influencia indirecta sobre el presente. A este respecto, hallamos en la Biblia predicciones que conciernen al pueblo y a sus representantes y también vaticinios sobre individuos[14]. No podemos determinar con precisión cuál es el origen y la finalidad de tales vatici-

[12] U. Hommes, *op. cit.*, 1576.

[13] M. Schloemann, *Wachstumstod und Eschatologie. Die Herausforderung christlicher Theologie durch die Umweltkrise* (Stuttgart 1973) 49s.

[14] Cf. Am 7, 17; Is 22, 16-25; 1 Sm 10,2-8.

nios, aunque un criterio prudente para su enjuiciamiento podría ser la categoría de cumplimiento. Esta categoría nos puede mostrar eventualmente si se trata de un modo encubierto de dirigir la atención del presente a auténticos presagios del futuro o, por el contrario, de una huida supersticiosa hacia presagios arbitrarios. Solamente un análisis riguroso podrá mostrar en qué medida un vaticinio predice realmente el futuro o más bien lo deja abierto, suprimiendo o respetando respectivamente la libertad de los destinatarios. Por ejemplo, el vaticinio que procede en forma de oráculo mantiene el futuro abierto gracias a que su ambigüedad exige una interpretación y una decisión. La corrupción, el abuso y el engaño, que hicieron su aparición en ciertos círculos de seudoprofetas, dieron como resultado que en la actitud de Israel respecto del futuro no llegaran a prevalecer determinados vaticinios. Como además el concepto veterotestamentario de fe excluye una correspondencia de vaticinio y cumplimiento en el sentido de un nexo genético-causal, el interés se pone de antemano en el cumplimiento, el cual, dada su superioridad, garantiza la apertura al futuro y confiere al vaticinio mismo un sentido que trasciende al presente. En este sentido, el Nuevo Testamento considera que Jesucristo y la comunidad cristiana son el cumplimiento de los vaticinios veterotestamentarios[15].

Del vaticinio, como ejemplo de enunciado religioso y bíblico sobre el futuro, hay que distinguir la profecía[16]. En contraste con él, la profecía intenta actuar sobre el futuro mediante enunciados acerca del presente. La palabra profética, por tanto, se centra inmediatamente en el presente. El anuncio profético dirige toda su atención a los problemas y exigencias de la hora histórica actual. El mensaje del profeta se refiere al ahora: «Creed, escuchad, mirad, sabed», o también «convertíos»[17]. Pero entonces, ¿qué tiene que ver con el futuro un lenguaje predominantemente orientado al presente? La profecía es una palabra crítica que invita a una decisión en el hoy. Este carácter interpelante

[15] Cf. C. Westermann (ed.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (Munich 1960) 69-101, 181-191; ídem, *The Way of the Promise througt the Old Testament*, en B. W. Anderson (ed.), *The Old Testament and Christian Faith* (Londres 1964) 200-224; ídem, *Das Alte Testament und Jesus Christus* (Stuttgart 1968) 17-23 (Trad. española: *El Antiguo Testamento y Jesucristo* [Madrid 1971]); P. Grelot, *Sens Chrétien de l'Ancien Testament* (Tournai 1962) 125-165, 327-403; H. Gross, *Zum Problem Verheissung und Erufüllung:* BZ NF 3 (1959) 3-17, H. W. Hertzberg, *Das Christusproblem im Alten Testament: Beiträge zur Traditionsgeschichte und Theologie des Alten Testaments* (Gotinga 1962) 148-161; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II* (Munich ^{4}1965) 339-447 (trad. española: *Teología del Antiguo Testamento* [Salamanca 1970]); N. Füglister, *Fundamentos veterotestamentarios de la cristología del Nuevo Testamento*, en MS III, 94-185.

[16] Cf. B. Vawter, *Mahner und Künder. Die Propheten Israels vor dem Exil* (Salzburgo 1963) 21-68; N. Füglister, *Profeta*, en CFT II, 432-453; C. Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Munich ^{4}1971) 64-150.

[17] Cf. Am 5,6; Os 6,3; Is 7,10.14; Jr 36,3.

de la profecía y la referencia profética a la historia indican una determinada concepción del presente. La principal característica de esa concepción consiste en que no aísla al presente, sino que lo considera bajo el aspecto del futuro. Para ella, el presente se halla decididamente bajo el signo del futuro. Como el futuro es representado como instancia que esclarecerá el presente y su misterio, el mensaje profético reclama poderosamente una clarificación y decisión en el ahora. El elemento mediante el cual se introduce esta modificación del presente es la palabra, que posee el poder de interpretar los signos del presente. Esta es la razón más profunda por la que el anuncio profético lleva consigo una relación esencial a la historia y al futuro. El profeta contempla y reconoce la hora histórica en que vive como una situación profundamente afectada y animada por el futuro. El futuro es un factor con el cual hay que contar en el presente.

La forma más controvertida de enunciados religiosos sobre el futuro es, sin duda, la *apocalíptica*[18]. Esta propone un modelo universal de futuro y de historia que prescinde del hombre para configurar el futuro. El autor apocalíptico contempla, por así decirlo, entre bastidores las cosas futuras, ocultas para nosotros, pero plenamente realizadas y presentes ante Dios. En su opinión, este futuro sólo puede ser contemplado como algo que Dios realizará. El impulso decisivo que se deriva de tal futuro es una invitación a hacer penitencia, la cual se identifica aquí con la paciencia, y no a influir decisivamente en la historia. El acento recae en la garantía divina, no en la ejecución humana. Para entender el lenguaje y la intención de la apocalíptica es preciso tener en cuenta la situación a la que se trata de responder. El apocalíptico se dirige a unas personas perseguidas y angustiadas, que por tanto necesitan un especial consuelo. El panorama de un mundo nuevo y perfecto, ya presente en Dios, confirma a los perseguidos en la seguridad de que la causa de Dios triunfará a pesar de todas las contradicciones. Estos datos me permiten colegir la intención de los textos apocalípticos. Sería equivocado basarse en el significado de la palabra *apocalipsis* (= revelación) para concluir que estos textos se proponen revelar acontecimientos futuros. La función reveladora de la apocalíptica ha de buscarse en otro plano. En sentido estricto, no significa revelación o comunicación, sino que anuncia una revelación futura como algo todavía pendiente. Esto quiere decir que los enunciados apocalípticos tienen su origen en la convicción de que la revelación definitiva no ha llegado todavía. Según esto, sería erróneo considerar los enunciados apocalípticos como una previsión exacta de acontecimientos futuros.

Es cierto que la escatología tradicional se ha apoyado bastante en afirmaciones apocalípticas. Pero en este campo hay que tener mucho

[18] P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit:* «Theologische Existenz heute» 157 (Munich 1969); ídem, *Apokalyptik*, en E. Fahlbusch (ed.), *Taschenlexikon Religion und Theologie* I (Gotinga 1971) 49-51.

cuidado, y no sólo por el peligro de interpretaciones erróneas en que se puede incurrir, sino también a causa de la postura que adopta el Nuevo Testamento ante la apocalíptica. El influjo de las tendencias apocalípticas en el cristianismo fue grande, pero es evidente que el cristianismo nació en una clara oposición crítica a la apocalíptica. Los elementos apocalípticos presentes en los escritos neotestamentarios no pueden considerarse como elementos de una doctrina escatológica que podría reconstruirse a partir de las diversas afirmaciones del Nuevo Testamento. Tales elementos son más bien vestigios de la gran confrontación histórica en que se articuló la interpretación de la fe cristiana. Los elementos apocalípticos significan una importante aportación interpretativa, pero al propio tiempo adquieren en el evangelio un sentido nuevo. La más antigua forma literaria empleada por los cristianos fue la carta, pero el primer género literario auténticamente cristiano es el evangelio. Por tanto, el género literariamente característico del cristianismo no es la apocalíptica, sino el evangelio. El hecho de que en los sinópticos se haya incluido un breve apocalipsis como parte del conjunto tiene valor simbólico[19]. El mismo carácter tiene el Apocalipsis de Juan en el conjunto del canon del Nuevo Testamento. Estas matizaciones permiten ver si el peso y la orientación del mensaje cristiano sobre las «postrimerías» reside en el evangelio o en las expectativas apocalípticas. El fundamento de todo lo que se dice sobre el futuro es lo que ha ocurrido definitivamente en Jesucristo. Cuanto el cristiano puede decir sobre la historia y el futuro es conclusión y consecuencia de lo que contiene el evangelio.

En los diversos tipos de enunciados sobre el futuro se refleja la relación del hombre con el tiempo, especialmente con el futuro. El futuro, por ser la dimensión temporal más inaferrable para el hombre, constituye la máxima interpelación dirigida a su libertad: «El reino de lo futuro es el reino de las posibilidades abiertas, de los objetivos que puede esperar nuestra existencia, de una trascendencia de todo lo existente. La libertad y esta posibilidad de trascenderse en el futuro van unidas y no pueden concebirse separadamente»[20]. En la relación del hombre con el futuro interviene el uso responsable de la libertad. La tensión que se manifiesta en los enunciados de futuro fluctúa entre la angustia y la ilusión: estas realidades exigen que el futuro sea contemplado de modo realista. Pero ¿cuándo podemos considerar que son realistas los enunciados de futuro? En todos ellos se da una referencia al presente, y precisamente el modo en que ocurre y es entendida esa referencia es lo que los separa y distingue entre sí. Ahora bien, el presente no señala tan sólo su punto de partida, en cierto modo representa también una de las instancias críticas ante la que aquéllos deben acreditar su legitimidad y eficiencia. Esta cuestión va a ser ampliada a

[19] Cf. R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13*, en *Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament* (Düsseldorf 1968).

[20] W.-D. Marsch, *Zukunft: «Themen der Theologie»* 2 (Stuttgart 1969) 12s.

continuación, aunque no con respecto a todos los posibles enunciados de futuro, sino únicamente respecto de aquellos que se hacen a partir de la fe y que pueden ser considerados como realmente escatológicos.

2. *Fuente de los enunciados escatológicos*

Una seria reflexión sobre los distintos enunciados de futuro nos lleva a la conclusión de que ya no es posible la reproducción acrítica de los enunciados escatológicos tradicionales. Más bien es preciso reflexionar en general sobre el contexto de estas afirmaciones y preguntarse cómo se han originado y a partir de qué base. El problema se simplifica si nos atenemos a la tradición de los enunciados escatológicos. La escatología se debería principalmente a que el patrimonio de fe que nos ha sido transmitido comunica unos contenidos escatológicos. Esto es, sin duda, un posible punto de vista, pero incapaz de satisfacer la actual exigencia de verificación y legitimación de la fe. La escatología tiene que fundarse en algo más que en la costumbre y en la tradición.

Otra idea bastante generalizada de esta concepción considera que la fuente propiamente dicha de los enunciados escatológicos es la Escritura. El acierto de tal respuesta es indudable, pero lo decisivo en ella son más bien los presupuestos conceptuales que implica. Ordinariamente se parte del supuesto tácito de que está del todo claro lo que en este caso significa tanto el concepto «fuente» cuanto la expresión «enunciados escatológicos».

Este es, en definitiva, el peligro de semejante concepción. La base decisiva para comprender e interpretar los enunciados escatológicos puede ser la concepción de revelación que se tenga en cada caso. Mientras que en teoría se está claramente de acuerdo en que la revelación no debe ser concebida en primer término como una comunicación que desvela ciertas realidades de otro modo ocultas, de hecho en la interpretación de los enunciados y de los contenidos se sigue partiendo de un concepto de revelación excesivamente pobre e intelectualístico. Esto ocurre precisamente en el caso de la escatología, en el que apenas es perceptible el nuevo talante de la teología fundamental de la revelación.

Partiendo de una concepción que considera la revelación en un sentido positivista, fundamentalista y biblicista, la Escritura aparece como fuente de revelación de enunciados escatológicos, como suma de verdades cuya formulación es competencia de la escatología. Así, una elaboración sistemática del material bíblico debe prestar atención a las características de su fuente, lo cual exige ante todo la clasificación conjunta de afirmaciones que se correspondan objetivamente. La selección deberá, por tanto, realizarse siguiendo un determinado criterio de lo escatológico. Puesto que las expresiones bíblicas sobre los *ésjata* son muy distintas y variadas, se requiere un principio interno de ordenación

que es preciso fundar los enunciados bíblicos relativos a los *ésjata* no puede en modo alguno consistir en una actualización objetiva del futuro que lo pone de antemano a nuestra disposición.

Por el contrario, podemos afirmar en principio que la realidad que da lugar a los enunciados escatológicos de la Biblia es el mismo *acontecimiento de la revelación*. De todos modos, esta vinculación de los enunciados escatológicos con la idea de revelación requiere algunas precisiones. No podemos olvidar la afinidad que existe entre el concepto de revelación y lo que suele designarse como apocalipsis o apocalíptica. Estas expresiones sugieren que la revelación ha tenido lugar en el sentido de un desvelamiento del futuro. Pero esta relación, afirmada en los escritos neotestamentarios, entre el término «apocalipsis» y sus paralelos, por un lado, y el *ésjaton* o los *ésjata*, por otro, no significa precisamente que los enunciados escatológicos se funden en un desvelamiento previo, al que deberían su origen[22]. Actualmente se tiende más bien a afirmar que los enunciados escatológicos anuncian la «apocalipsis» venidera, es decir, una revelación que sólo cabe esperar al fin de la historia. La apocalíptica se funda en la experiencia de que la revelación todavía está oculta y pendiente. Independientemente de cuanto se diga todavía sobre el origen de los enunciados escatológicos, hemos de afirmar que se apoyan, sin duda, en la experiencia del carácter pendiente de la revelación. De todos modos, este aspecto no puede ser considerado como su característica determinante, ni tratarse independientemente del contexto global de la revelación. Su conocimiento y formulación dependen decisivamente tanto de la revelación ya sucedida cuanto de la que todavía se espera.

Esto significa que para precisar la fuente de los enunciados escatológicos es imprescindible aludir al acontecimiento de la revelación. Puesto que proceden de la experiencia de la revelación, a esa misma experiencia remiten al hombre. Según K. Rahner, «con respecto a la *fuente*, a la procedencia de los enunciados escatológicos, por lo menos hay que presumir que el hombre, aun con la revelación, únicamente puede saber acerca del futuro lo que se deja entrever *en* su experiencia histórico-salvífica del *presente*. Esto explica que el progreso de la revelación escatológica en la historia precristiana y cristiana de la revelación, hasta su culminación en Cristo, sea *idéntico* al progreso de la actual historia salvífica, es decir, de lo que Dios hizo en otro tiempo y sigue haciendo ahora. Así pues, la revelación escatológica alcanza su punto culminante *necesariamente*, y no sólo de hecho, en que Dios se revela y comunica al hombre en su ser trinitario, mediante la gracia de Cristo, actualmente presente en la fe... El punto decisivo es que la afirmación acerca de la actual situación de la existencia cristiana, es decir, su revelación, no es *adicionalmente* completada mediante una nueva comunicación sobre la realidad futura, sino que tal comunica-

[22] Cf. A. Oepke, ἀποκαλύπτω, en ThW III (1938) 565-597.

ción acontece ya en la revelación misma. Para conocer a Cristo, y *porque* le conoce, el cristiano que acepta la revelación sabe que la consumación está en Cristo y que fuera de él no podemos saber nada a este respecto. Dicho de otra manera: en cuanto cristiano, el hombre sabe algo acerca de su futuro en la medida en que, gracias a la revelación de Dios, sabe algo acerca de sí mismo y de su redención en Cristo. Su conocimiento de los *ésjata* no constituye una nueva comunicación que sería preciso añadir a la cristología y a la antropología dogmática, sino que no es otra cosa que una relectura de *éstas* en la perspectiva de la consumación»[23].

Como observamos en esta exposición, la reflexión sobre la fuente de los enunciados escatológicos puede con razón apelar al acontecimiento que se encierra en el concepto de revelación y a las consecuencias del mismo. Los enunciados escatológicos se hallan intrínsecamente unidos al acontecimiento de la revelación. Con todo, debemos precisar en qué consiste esta relación.

Diremos en primer lugar que la revelación es el acontecimiento histórico de la acción salvífica y gratuita del Dios vivo en favor del hombre. El amor absoluto y liberador de Dios hacia el hombre que ello supone se ha manifestado de manera singular en Jesucristo y se ha revelado como salvación para todos los hombres. Resulta evidente que una revelación así entendida es algo más que un mero fenómeno histórico. Lo que acontece en la revelación no puede ser relatado en términos puramente historiográficos. Los acontecimientos de revelación se sitúan en un horizonte determinado, con sus propios presupuestos y consecuencias. En ellos se expresa, según el concepto genuinamente cristiano de revelación, una exigencia de carácter radical y total. La revelación es más que los simples hechos, lo cual significa que el destinatario de la misma siempre experimenta y recibe más de cuanto es capaz de comprender en un momento concreto. Este exceso es rico en implicaciones para la revelación y la fe, implicaciones que no son únicamente obra del tiempo y del hombre, sino que se fundan en el mismo modo de producirse y experimentar el acontecimiento de la revelación. Sólo la palabra profética es capaz de formular y articular entre sí las dimensiones internas de los sucesos revelados. Fundamentalmente podemos incluir en la categoría de lo profético la aparición de Jesús de Nazaret[24].

Debido a su alcance y características peculiares, las implicaciones de la revelación y su interpretación profética no se limitan al presente, sino que incluyen el pasado y el futuro en su horizonte de experiencia y de reflexión. El pasado y el futuro forman parte de las dimensiones inmanentes a la salvación revelada en el presente. De este modo, en relación con el pasado o con los comienzos nace la llamada «profecía

[23] K. Rahner, IV, 424.

[24] Cf. R. Pesch/H. A. Zwergel, *Kontinuitat in Jesus. Zugange zu Leben, Tod und Auferstehung* (Friburgo 1974) 9-34, 73-94.

retrospectiva»[25], cuyo ejemplo más significativo lo ofrecen los relatos bíblicos de la creación[26]. A este respecto se ha llegado a la convicción de que en los relatos sobre la creación y el creador se manifiesta una visión que Israel tiene de su pasado en un determinado momento de la historia de la salvación y la revelación: «Hasta ahora hemos visto los relatos de la creación como respuesta a la pregunta por los orígenes: ¿cómo se ha originado el mundo?, ¿cómo hemos aparecido los hombres? Como si aquí la razón humana se preguntara por la causa primera. Pero en el contexto de esta pregunta de la razón por los orígenes, los relatos de la creación empiezan a aparecer en una época más bien tardía... Originariamente el sujeto de dichos relatos no era un hombre interesado por su procedencia, sino un hombre que se sentía amenazado en el mundo. En el fondo se trata más de una pregunta existencial que de una pregunta racional... Hablar de la creación significaba repetir (recrear narrativamente), en una situación en que el mundo y el hombre se hallaban amenazados, los orígenes de la existencia de todas las cosas. Remontarse a los orígenes significaba enlazar con el fundamento del mundo, y reactualizar lo ocurrido al principio significaba reproducir la realidad a partir de la cual llegó a subsistir el mundo»[27]. Estas consideraciones muestran que es preciso proceder con cautela a la hora de establecer el auténtico contenido de los relatos bíblicos de la creación.

Desde este punto de vista, y si prescindimos de momento de las diversas orientaciones de cada época, no se entiende en absoluto que los enunciados escatológicos de la Biblia pudieran formarse e interpretarse de otro modo. De acuerdo con lo que hemos dicho en los relatos de la creación, los enunciados escatológicos podrían ser designados como «profecía prospectiva», la cual se funda en la experiencia actual de la revelación y de la salvación. El futuro al que se refieren representa la dimensión interna de un presente que está bajo el signo de una experiencia de salvación. En cuanto «profecía de futuro», los enunciados escatológicos desarrollan el futuro que se contiene y anuncia en el presente y el pasado de la acción liberadora de Dios. Tal futuro se entiende esencialmente como «futuro de lo ya venido» (W. Kreck) o como consumación de lo ya comenzado. El futuro al que se refieren los enunciados escatológicos depende decisivamente de la experiencia de la acción salvífica de Dios en el pasado y en el presente. Cuando esta experiencia es suficientemente radical y universal, su alcance comprende también la orientación a un futuro trascendente. De acuerdo con la concepción de la fe cristiana, esa densidad depende de

[25] Cf. H. Gross, *Exégesis teológica de Génesis* 1-3, en MS II, 357.

[26] Cf. H. Renckens, *Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1-3* (Maguncia [3]1964); T. Schwegler, *Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung* (Munich [2]1962); C. Westermann, *Schöpfung:* «Themen der Theologie» 12 (Stuttgart 1971); *idem*, *Genesis Kapitel I-II*, en BK AT I, 1 (Neukirchen 1974).

[27] C. Westermann, *Schöpfung*, 23-25.

la acción reveladora de Dios en Jesucristo. En él hay que buscar la fuente de los enunciados escatológicos.

En consecuencia, «el presente, actual comunión de gracia con Dios que se experimenta en la historia como acción salvífica de Dios», constituye «no sólo el principio hermenéutico para interpretar las expectativas religiosas de futuro, sino también el principio hermenéutico que vincula el futuro terrestre con el *ésjaton* trascendente. Acerca de este último no nos 'relata' nada la Biblia, es decir, no hallamos en ella ningún relato 'histórico' previo. De los *ésjata* trascendentes, como juicio de Dios, nueva venida de Cristo, cielo, infierno, purgatorio, sólo podemos saber algo en la medida en que éstos se insinúan en el curso de una historia entendida como alianza de Dios con el hombre y, sobre todo, en nuestra actual comunión con Dios en Cristo, el *hombre-éstajon* (1 Cor 15,45; cf. Ap. 1,18; 22,13). La escatología, por tanto, no nos aleja de la historia terrestre; precisamente *en ella* descubre una profundidad que da forma a la eternidad. El *ésjaton* ultraterreno es únicamente la forma de consumación definitiva de lo que se hace presente en nuestra historia terrena... 'Escatología' es la expresión de la fe en que la historia está en manos de Dios y en que la historia del mundo puede ser consumada en la comunión con Dios, y lo será de hecho en Cristo. Por eso, la escatología no es un salvoconducto para el más allá, sino una tarea responsable que todos los creyentes hemos de realizar en nuestra historia terrena.

Frente al mal existente en la historia, la escatología expresa la fe en que el creyente puede y debe dirigir el curso de los acontecimientos terrenos en orden a la salvación de todos, una salvación totalmente nueva y universal, y en una perspectiva intramundana e histórica. La salvación ha de ser realizada, mediante la fe, dentro de nuestra propia historia, por lo que ésta es ya en sí misma profecía de los *ésjata* definitivos y trascendentes. Es la promesa de un 'mundo nuevo', un poderoso 'símbolo que da que pensar', que sobre todo hace actuar, y cuya credibilidad reside ya en las realizaciones auténticamente nuevas de nuestra historia. Los propios creyentes, gracias a su 'justificación', son responsables de la *novedad* de un mundo humano que en su dimensión profunda ha de durar hasta la eternidad. De hecho, la eternidad no viene *después* del tiempo o *después* de la historia, sino que es al mismo tiempo la trascendencia y la interior consumación definitiva de esta historia mundana»[28].

Con respecto a su origen, los enunciados escatológicos remiten a un acontecimiento que cualifica la revelación y la salvación, y cuyo curso histórico culmina en el hecho de Jesucristo. Ese acontecimiento constituye su fundamento y su justificación. En él descubrimos las raíces de la escatología, en la medida en que es al mismo tiempo criterio y contenido de los enunciados escatológicos. Fuera de ese aconte-

[28] E. Schillebeeckx, *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología:* «Concilium» 41 (1969) 54s.

cimiento, de sus posibilidades y de sus límites, es imposible hablar correctamente sobre el *ésjaton*. Pero antes de analizar las implicaciones objetivas de estos acontecimientos enumeraremos algunos criterios que son indispensables para una hermenéutica de los textos escatológicos. Ellos nos servirán a la vez de conclusión de las reflexiones precedentes y de introducción al problema de la fundamentación objetiva de los enunciados escatológicos.

3. *Criterios de los enunciados escatológicos*

Para que los enunciados escatológicos puedan ser realmente afirmaciones que expresan la revelación y la fe, deben aparecer como necesarios en lo que concierne tanto a la explicación de la revelación cuanto a la justificación de la fe. Si tenemos en cuenta que la acción reveladora de Dios y la correspondiente fe del hombre se centran en Jesucristo, veremos que para comprenderlo es necesario recurrir al evangelio, ya que en él se expresa la sustancia de lo que en Jesucristo ha llegado a ser decisivo para todos y para siempre. Suponiendo que el evangelio encierra en sí un dinamismo prospectivo y profético, contra el cual no puede prevalecer objeción u oposición alguna, y que, además, no puede ser superado o suprimido por ninguna clase de futuro, podemos establecer las siguientes características de los enunciados escatológicos:

a) Una característica de los enunciados escatológicos es que se refieren y pueden ser referidos al *evangelio* de un modo correcto, es decir, conforme a Jesús. Esto excluye la idea de que las expresiones de la Biblia sobre el fin de los tiempos pertenezcan en cuanto tales al mensaje cristiano. Pero sí deben ser sometidas al criterio de si son o no son necesarias, y en qué medida, para un correcto anuncio del evangelio. Esto se manifiesta en si son o no eficaces para expresar aquella «realidad» que se contiene en la aparición de Jesús, en su proclamación y expansión del reino de Dios, en su muerte y en su resurrección de entre los muertos[29]. El centro de todo es la noticia de un Dios que libera y acepta incondicionalmente al hombre, sin que éste haya puesto previamente algo de su parte, la noticia de su inconfundible fidelidad, de su ilimitada confianza en todas sus criaturas y de la exigencia de una entrega y asentimiento incondicional por parte del hombre. Parece, pues, lógico desconfiar de aquellos enunciados escatológicos que oculten o comprometan la transparencia de esas líneas esenciales. De acuerdo con los datos bíblicos, la escatología puede jugar un papel complemetario en la determinación de lo que significa el evangelio, pero en ningún caso asumir la función de instancia crítica frente al propio evangelio. La primacía del evangelio frente a la escatología no puede ser suprimida en beneficio de ésta.

[29] Cf. R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid ³1971).

b) Otra característica de los enunciados escatológicos es que responden a las *actuales experiencias de la realidad* y les hacen frente. Por consiguiente, resultarán inadecuadas todas las afirmaciones sobre el fin del tiempo que eluden el compromiso con la experiencia actual de la realidad en vez de mostrar su validez confrontándose con ella. En lo concerniente a esta relación con la experiencia del presente, hemos de reconocer que se dan ciertos puntos de contacto entre los enunciados escatológicos y los apocalípticos. Para describir las situaciones finales, la apocalíptica suele utilizar las experiencias actuales de la realidad a las que luego eleva a un grado insuperable. Suele tratarse sobre todo de fenómenos negativos, tales como catástrofes de la naturaleza, guerra, hambre, enfermedad, etc. La relación que los enunciados apocalípticos dicen al presente no se agota en el uso de los citados fenómenos a efectos de contraste, para que, sobre este fondo oscuro, aparezca más luminosa la luz de la esperanza. Insistir excesivamente en el contraste podría dar la impresión de que la oposición a la realidad no es mantenida con firmeza, sino que se apunta a la huida hacia un pensamiento ilusorio. El índice experiencial que debe caracterizar a los enunciados escatológicos es el que se apoya realmente en la experiencia. La experiencia actual únicamente constituye un criterio para las afirmaciones sobre el fin del tiempo, si éstas parten de la superación actual de las realidades contrarias. Únicamente entonces aparecerá la esperanza como fundada y no arbitraria. Tanto respecto de la experiencia como de la superación de las contradicciones del presente, los enunciados escatológicos coinciden en el modo en que el evangelio mismo se sitúa en contradicción con la realidad y, precisamente en virtud de esa contradicción, se confirma y acredita como evangelio. En otras palabras: los enunciados escatológicos se hallan esencialmente en el campo de la experiencia de la fe, la cual implica tanto la experiencia de la tentación como la del poder clarificador del evangelio.

c) Los enunciados escatológicos se reconocen, además, en que *dejan al futuro ser futuro.* De este modo queda excluida tanto una escatología puramente de presente cuanto una puramente de futuro. Una escatología presentista que niega o ignora la dimensión de futuro no responde a las exigencias contenidas en su denominación ni a la realidad del evangelio. Una escatología futurista se halla constantemente expuesta al peligro de olvidar el presente, considerando sus enunciados como puros enunciados de futuro, los cuales llevan al hombre a evadirse del presente y destruyen el futuro en cuanto futuro. Por el contrario, el criterio esencial de los enunciados escatológicos consiste precisamente en que posibilitan una correcta distinción entre presente y futuro.

Respecto de la fundamentación bíblica de esa distinción cabe afirmar: «A partir de la 'historia bíblica', en cuanto acontecimiento transmitido *en* una interpretación creyente y crítica de la historia, es claro que la referencia al futuro está contenida precisamente en el presente

del pueblo de Dios, en cuanto presente que vive a través de una historia de transmisión. Aunque el futuro es una dimensión interna del presente, afecta también a lo que todavía ha de suceder en el tiempo, lo cual no puede ser adelantado mediante una simple deducción histórica. Esta estructura bíblica de la profecía de futuro, que se hace presente en una historia viva de transmisión, se opone, de un lado, a una 'desescatologización' del tiempo... y exige, por otro, una decidida 'desapocaliptización' de toda expectativa de futuro... A causa de la historicidad esencial del hombre, el futuro lo es del presente y del pasado. Aunque su realidad concreta está todavía oculta, el futuro no deja de ser una dimensión interna de la concepción del hombre, por lo que esta realidad oculta se halla en íntima conexión con el acontecer presente... En este sentido no puede haber una auténtica escatología de futuro sin cierta forma de 'escatología de presente'. El 'todavía no' no debe hacer olvidar el 'ya', pues solamente a partir del 'ya' es capaz el hombre histórico de decir algo significativo sobre un futuro cuya forma nos es aún desconocida»[30].

Los enunciados escatológicos únicamente podrán cumplir su auténtica finalidad si, liberando de la preocupación por el futuro, pueden ser puestos al servicio del presente. Pero también es función suya prevenir la tentación de presentismo, preparándonos de este modo para afrontar el futuro en cuanto futuro. Unicamente mediante estos mutuos condicionamientos puede ser preservado el horizonte del futuro.

d) También es propio de los enunciados escatológicos establecer una *diferencia entre Dios y el hombre,* en virtud de la cual lo que escapa al presente humano queda en manos de Dios. Lo que aquí denominamos futuro, de acuerdo con la fenomenología de los enunciados de futuro, no se halla en todos sus aspectos precontenido en el hombre. Elementos como planificación, prognosis o conocimiento científico muestran que el hombre cuenta con una relativa capacidad de disponer del futuro; sin embargo, el futuro al que apuntan los enunciados escatológicos se halla totalmente reservado a Dios. Los enunciados escatológicos nos obligan, por consiguiente, a matizar a la hora de hablar sobre el futuro: es preciso distinguir entre el futuro que el hombre puede, e incluso debe, calcular y configurar, y el que está reservado a Dios y radicalmente fuera del alcance humano. A este tipo de futuro nos remiten fenómenos como la muerte, la contingencia, la caducidad y otros. Cuando, como acontece en los enunciados escatológicos, se afirma la diferencia entre futuro y futuro, entre Dios y hombre o entre Dios y mundo, entre Dios y muerte o caducidad, entonces Dios mismo aparece en una más íntima relación con el futuro del hombre y de la humanidad.

Este modo de proceder conduce a un desplazamiento de perspectivas respecto de la imagen de Dios, ya que la trascendencia de Dios había sido concebida preferentemente a la luz del pasado y en la pers-

[30] E. Schillebeeckx, *art. cit.*, 51s.

pectiva del pasado. Ahora bien, el que, en el campo de la temporalidad, se reconozca el primado del futuro no deja de afectar a la imagen de Dios: «En semejante contexto cultural y vital, el Dios de los creyentes se revelará como "el que ha de venir", como el Dios que es nuestro futuro. Así llega a producirse otro cambio más profundo: Dios, a quien antes —en una concepción más antigua del hombre y del mundo— se había denominado como el 'totalmente Otro', se revela actualmente como el 'totalmente Nuevo', el que es *nuestro futuro* y hace nuevo el futuro humano. Se muestra como el Dios que en Jesucristo nos depara la posibilidad de crear futuro, es decir, de hacerlo todo nuevo y de superar nuestra historia de pecado y la de todos los demás. La nueva cultura se convierte así en una oportunidad para redescubrir de manera sorprendente la buena nueva del Antiguo y del Nuevo Testamento, principalmente el anuncio de que el Dios de la promesa nos encomienda la misión de entrar en la tierra prometida: en la tierra que nosotros —como en otro tiempo Israel— hemos de roturar y cultivar con la confianza puesta siempre en la promesa»[31].

Estas reflexiones nos permiten una nueva formulación del criterio de las distinciones antes indicadas: los enunciados escatológicos se caracterizan por la distinción entre Dios y Dios, y más concretamente, entre el *deus absconditus* y el *deus manifestus*. Esta distinción significa que, en definitiva, la solución de todas las contradicciones y el término de toda impugnación se hallan en Dios y ante Dios. Los enunciados escatológicos no pueden suprimir esta distinción. Su nota característica reside más bien en que mantienen abierta hasta el final esa diferencia y, con ella, la contradicción y la impugnación. Cuando este nexo entre la escatología y la teología es realmente asumido y realizado, los enunciados escatológicos encuentran su criterio último en el ejercicio y en la aplicación radical del primero de los mandamientos en una perspectiva de esperanza que sitúa al creyente de cara al futuro.

IV. FUNDAMENTO CRISTOLOGICO DE LA ESCATOLOGIA

Pero una perspectiva escatológica tan radical como la que acabamos de exponer, ¿no constituye en realidad una simplificación que se aleja del verdadero problema? ¿No quedan de ese modo prematuramente relegados al ámbito de la invisibilidad e inefabilidad divinas todos los enunciados de futuro que pueden ser formulados desde la fe? ¿No amenaza aquí, en último término, la disolución de la escatología en una muy concreta teología? Estos temores y otros semejantes estarían fundados si fuera posible una fe en Dios y un lenguaje sobre él prescindiendo de Jesucristo. Con la perspectiva del *ésjaton*, el

[31] E. Schillebeeckx, *art. cit.*, 48.

creyente únicamente puede hallarse ante el Dios que le es mostrado en Jesucristo. E igualmente sólo a partir de Jesucristo puede saber el creyente que hay un encuentro con Dios que ha de suceder en el *ésjaton*, y cuál es el sentido de ese encuentro.

Estas simples reflexiones muestran suficientemente que el fundamento de la escatología hay que buscarlo en la cristología. Además, ya habíamos descubierto la necesidad de referir la escatología a la cristología cuando analizábamos la fuente de los enunciados escatológicos y el contexto histórico en que se fundan. En las reflexiones que siguen mostraremos que este nexo entre cristología y escatología no es casual, sino esencial. En ellas nos centraremos en los puntos más fundamentales de encuentro entre ambas problemáticas.

1. *La cristología como escatología*

La cristología no puede limitarse a tratar globalmente el acontecimiento de Cristo. Sus elementos esenciales han sido siempre la muerte y la resurrección de Jesús. Ambos acontecimientos constituyen la vertiente escatológica de la cristología. De hecho, la cristología siempre ha practicado una reflexión escatológica a propósito de la cruz y de la resurrección de Jesús. Por consiguiente, si consideramos que el contenido de la escatología se resume y condensa en la fórmula de la muerte y de la resurrección, veremos que el núcleo de la cristología es de naturaleza escatológica. Antes de afrontar las objeciones que podrían surgir de la supuesta simplificación de la temática escatológica, nos referiremos al profundo significado que en esta perspectiva asume para la escatología el hecho de la muerte y resurrección de Jesús.

La cruz y la gloria de Jesús se convierten en origen del acontecimiento escatológico y en dato orientador de la doctrina y la vida escatológicas: «Lo realmente importante es la ordenación recíproca y la unidad que se establece entre muerte y resurrección. Lo mismo que en la cristología no puede entenderse la una sin la otra, esa tensión dialéctica es fundamental para la escatología, ya que constituye el sello, es decir, el principio que nos permite comprender y realizar un futuro cristiano. La unidad e indivisibilidad de ambos aspectos se muestra también procediendo a la inversa: ¿qué ocurre, tanto cristológica como escatológicamente, si de manera unilateral y como «ley» permanente de la escatología cristiana escogemos aisladamente la resurrección o la cruz como punto de partida?»[1]. Una escatología concebida sobre todo a partir de la Pascua se verá obligada a minimizar la realidad de la cruz, de la crisis, del fracaso, de la historia y del desarrollo, cayendo en un sencillo y armónico *per aspera ad astra*. Por el contrario, una escatología orientada por el Viernes Santo se inclinará básicamente a un cuestionamiento radical de todo cuanto el hombre em-

[1] D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie* (Zurich 1974) 51.

prende y realiza de cara al futuro, ya que, en definitiva, éste únicamente dependería de Dios. Frente a tales concepciones unilaterales, la unidad de muerte y resurrección de Cristo imprime a toda la escatología un sello dialéctico.

Esta mirada a lo fundamental no resuelve la sospecha de que la limitación del hecho escatológico a la muerte y la resurrección reduce indebidamente el futuro escatológico al aspecto individual. Este juicio se confirma con un simple recurso a las ideas de la antropología filosófica y de la escatología tradicional[2]. A partir de ellas, la muerte afectaría únicamente al individuo, en cuanto cada uno debe afrontar el momento de su propia muerte. De algún modo, la muerte puede ser considerada como el principio individual de la escatología. La fuerza que constituye al hombre en individuo aparece más claramente en la muerte que en el nacimiento. Un hombre no puede nacer en la absoluta soledad, pero sí debe morir en soledad absoluta. La mismidad del hombre aparece con la máxima radicalidad en la muerte. En contraposición con el aislamiento que halla el hombre en la muerte, la escatología tradicional mantiene que la resurrección de los muertos ocurrirá un mismo día para todos. La resurrección únicamente puede acontecer como resurrección general. De este modo, constituye el punto de unión de la escatología individual con la universal. En lugar de una resurrección individual del hombre después de su muerte, la escatología tradicional prefiere afrontar las dificultades que resultan de la aceptación de un estado intermedio entre la muerte y la resurrección. El punto fundamental de este sistema lo constituye la corporalidad de la resurrección. En razón de esa corporalidad, el hombre se halla tan íntimamente ligado al curso del mundo y de la historia que la afirmación de su resurrección sólo puede ponerse legítimamente en el fin del mundo y de la historia[3]. En este contexto, no habría dificultad en admitir, incluso argumentando tradicionalmente, una concentración de la escatología en la muerte y resurrección.

Con ello, sin embargo, no se disipan definitivamente todas las po-

[2] Cf. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1964); L. Boros, *Mysterium Mortis* (Olten 1967); G. Girardi, *El marxismo frente al problema de la muerte:* «Concilium» 94 (1974) 131-136; G. Greshake, *Hacia una teología del morir:* «Concilium» 94 (1974) 76-94; R. Guardini, *Das Mysterium des Todes* (Francfort 1955); E. Jüngel, *Tod,* en *Themen der Theologie* 8 (Stuttgart 1971); J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (Munich 1968); K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1969); ídem, *La vida de los muertos,* en *Escritos* IV, 441-449; ídem, *Sobre el morir cristiano,* en *Escritos* VII (Madrid 1969) 297-304; ídem, *Zu einer Theologie des Todes,* en *Schriften zur Theologie* X (Zurich 1972) 181-199, J. Ratzinger, *Zur Theologie des Todes,* en *Dogma und Verkündigung* (Munich 1973) 281-294; G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht* (Tubinga 1967); H. Volk, *Das christliche Verständnis des Todes* (Münster 1957).

[3] Cf. A. Winklhofer, *Escatología,* en CFT, I (ed. Cristiandad, Madrid ²1979) 427-436.

sibles objeciones contra una combinación de la escatología con la cristología. Aunque no se pueda decir que la cristología signifique una individualización del hecho escatológico, podemos preguntarnos si, por tratar de la muerte y la resurrección de uno solo, no representa una extrema individualización, cristológica en este caso, de los *éšjata*. La fuerza de la costumbre hace que no se perciba lo que hay de sorprendente en la citada afirmación cristológica. Si dentro de la cristología no se hace una explícita reflexión escatológica, se plantea el problema de cómo relacionar la resurrección de Jesús con la resurrección general de los muertos en el último día. Desde un punto de vista cristocéntrico se podría indicar que la sola fe en la resurrección de Jesús ya nos otorga el derecho a creer en la resurrección general de los muertos. Si, a este respecto, recurrimos a 1 Cor 15, hemos de tener en cuenta el verdadero contexto de la argumentación[4]. Pablo no se enfrenta con una negación de la resurrección de Cristo, sino más bien con una duda acerca de la resurrección general de los muertos, por parte de quienes ciertamente admiten la resurrección de Cristo. Ahora bien, si dudamos de la resurrección general de los muertos, la afirmación de que Jesús ha resucitado se convierte en una opinión sin sentido alguno. No podemos entender esta argumentación del apóstol como si la resurrección de Jesús dependiera del supuesto filósofico de una resurrección general de los muertos, por lo que sería un contrasentido afirmar la una y negar la otra. Lo que Pablo quiere es que se interprete correctamente la resurrección misma.

La idea de la resurrección de los muertos no estaba universalmente extendida ni reconocida entre los antiguos. Se encontraba con el rechazo del pensamiento griego y también con el de ciertos sectores judíos. El pensamiento griego rechazaba la resurrección de la carne, mientras que no tenía especiales dificultades en admitir cierta supervivencia del alma espiritual, como quiera se la imaginase. Por ello, era propenso a evitar el escándalo de la resurrección de Jesús recurriendo a una interpretación mitologizante. Los judíos piadosos, por su parte, entendían la resurrección de los muertos en sentido estrictamente escatológico y universal. En este contexto, hablar del acontecimiento histórico y físico de la resurrección de uno solo constituía un hecho sin precedentes y, lo que es más, un ataque a la escatología judaica. En realidad, la privaría de sus rasgos característicos, reduciéndolos a un

[4] Cf. K. A. Bauer, *Leiblichkeit - das Ende aller Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus* (Gütersloh 1971) 89-106; G. Greshake, *Auferstehung der Toten* (Essen 1969) 274-288; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie zur paulinischen Eschatologie* (Münster 1966); P. Stuhlmacher, *Erwägungen zum Problem der Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie:* ZThK 64 (1967) 342-350; U. Wilckens, *Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferung bei Hans Blumenberg*, en J. H. Birkner/D. Rössler (eds.), *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christetums* (Berlín 1968) 127-142.

enunciado histórico acerca de un solo individuo, y destruiría el carácter escatológico universal de la resurrección de los muertos. La afirmación de que el Jesús crucificado había resucitado de entre los muertos debía sonar a los oídos hebreos como una ilícita individualización y mitologización de los *ésjata*.

De este modo, nos hallamos ante el verdadero punto neurálgico de la mutua relación de escatología y cristología. Se trata de las consecuencias que pueden deducirse del anuncio de la resurrección de Jesús para nuestra concepción de la escatología. No se comprende el sentido de la resurrección de Jesús cuando se la coloca en el rango de los acontecimientos últimos como un signo más del fin de los tiempos. La reanimación de un muerto, tomada como signo del fin del tiempo, no pasaría de ser algo provisional que no tiene nada que ver con la resurrección estrictamente escatológica que se anuncia a propósito de Jesús. Incluso una interpretación que explique la resurrección de Jesús como acontecimiento proléptico no hace, en el mejor de los casos, sino insinuar el problema; de hecho, no pasaría de ser una anticipación del *ésjaton*. La seria confrontación del primitivo anuncio cristiano de la resurrección con el pensamiento greco-judío ha obligado a modificar el planteamiento tradicional del problema con respecto a la escatología y, con relación a la resurrección de Jesús, ha planteado el problema de si ésta no transforma radicalmente la comprensión de la escatología. Este cambio es algo más que el simple incremento de un conocimiento desarrollado en el marco de la concepción tradicional de la escatología.

En favor de este cambio de perspectiva está el hecho de que la peculiar conexión entre cristología y escatología, a que nos referimos, no se limita en absoluto al testimonio de la resurrección de Cristo. Una cristología elaborada a partir de los títulos de Cristo es claramente consciente de su lado escatológico, aunque de otro modo. En la cristología hallamos una caracterización esencialmente escatológica de la aparición de Jesús, del mismo modo que los elementos escatológicos del mensaje y de las praxis de Jesús contienen a su vez una cristología implícita[5]. Entre los diferentes predicados cristológicos tiene un puesto central la afirmación de que «ha resucitado». En ella se expresa con toda claridad y agudeza el carácter escatológico de las confesiones cristológicas de fe. A diferencia de otros títulos cristológicos, el factor tiempo juega aquí un papel que no podemos ignorar. En la formulación «ha resucitado», o bien, «ha sido resucitado de entre los muertos», el testimonio cristológico aparece como un enunciado escatológico de pretérito perfecto, que pone decisivamente en cuestión las ideas existentes hasta entonces sobre los enunciados escatológicos. ¿Qué se esconde realmente bajo tal formulación?

[5] Cf. W. Marxen, *Anfangsproblem der Christologie* (Gütersloh ⁴1966); E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga ⁵1967) 187-214.

La indecisión escatológica del cristianismo primitivo suele ser explicada en términos de *espera inminente* y *aplazamiento de la parusía.* A consecuencia de la demora del fin del tiempo, la expectativa tuvo que sufrir una transformación. Es cierto que la cuestión del aplazamiento de la parusía está fuertemente arraigada en la historia del cristianismo primitivo. Pero el problema consiste en precisar cómo pudo la comunidad primitiva superar esta cada vez más prolongada dilación de la parusía. La propia expectativa de la parusía no puede ser la causa, sino únicamente una consecuencia de aquella situación en la que todavía era posible esperar, a pesar del aplazamiento y la consiguiente decepción. Lo que en todo caso queda claro es que el intento de interpretar el fenómeno de Jesús recurriendo al esquema escatológico tradicional está abocado al fracaso. Por otra parte, la dimensión escatológica del Jesús crucificado sigue viva en el cristianismo primitivo y es decisiva para expresar la singularidad de la aparición de Jesús. Aquí el problema del tiempo se plantea de otro modo: no se trataba en primer lugar de una dilación del plazo de la espera escatológica, sino de distinguir entre dos momentos del *ésjaton:* el de lo ya acontecido, en el que se funda la espera final, y el de lo que todavía se espera, al que se orienta la esperanza así fundada. El impulso escatológico decisivo nace de la escatología experimentada y ya realizada, y no de un desvelamiento de lo que sucederá en el futuro. Esta experiencia tiende lógicamente a expresarse en un robustecimiento de la expectativa escatológica. El aplazamiento de la parusía obligaba, pues, a reflexionar sobre el auténtico significado de los sucesos escatológicos ya acontecidos. Así se llega a conocer lo que realmente había acontecido en Jesús. Esto explica que el anuncio cristiano del *ésjaton* se presente como proclamación de un hecho escatológico ya cumplido, sin que por ello se nieguen los elementos de futuro contenidos en la escatología.

Cuando se afirma que la concepción bíblica de la escatología se apoya decididamente en la cruz y la resurrección de Jesús, en modo alguno se pretende negar el carácter escatológico de la vida y las obras de Cristo. Por el contrario, todo discurso sobre el carácter escatológico de la muerte y resurrección de Jesús se funda en su *manifestación pascual,* sin la cual no puede entenderse. No cabe dudar de que la actividad de Jesús se encuadra en un horizonte de expectativa y en una concepción escatológica íntimamente ligadas a la fe de Israel. Jesús toma, ante todo, de ese contexto el concepto central de su predicación del reino de Dios y los elementos mundanos y teocráticos que lo caracterizan[6]. Jesús imprimió a esa idea su sello propio al destacar por encima de todo el carácter salvífico y gratuito del futuro reino de Dios. La futura venida de Dios adquiere especial relevancia y cercanía mediante la consciente identificación de Jesús con las esperanzas del reino de Dios que él vincula a su propia persona. Hasta qué punto se realiza en Jesús la unidad de escatología esencial y existencial queda

[6] D. Wiederkehr, *op. cit.*, 44s.

patente ante todo en sus parábolas y alegorías, tomadas de la realidad concreta, y también en los signos y milagros. Su identificación con el ideal del reino de Dios de ningún modo lleva a Jesús a constituirse en usurpador y dueño de dicho reino. Tanto la venida del reino como los que de hecho tendrán parte en él son realidades totalmente abiertas. En ese marco debemos situar también la muerte y la resurrección de Jesús, que son la más radical expresión del carácter oculto e inexorablemente indisponible del reino de Dios: «La dimensión de lo escatológico, esa consumación histórica que realizará Dios mismo, no constituye un simple tema de la predicación de Jesús, sino que es *la* dimensión que define la persona y misión del propio Jesús. Antes de cualquier otra determinación ontológica de Jesús, es precisamente el horizonte de esa realidad escatológica el que le define en su auténtica significación: Jesús mismo pasa a ser el contenido del mensaje anunciado y el acontecimiento del reino de Dios que él introduce, de modo que lo uno no puede ser entendido rectamente sin lo otro. En definitiva, el decisivo carácter escatológico del propio Jesús significa que con él ya ha sido introducido en el mundo el futuro de Dios»[7].

Si partimos del componente escatológico que subyace a la cristología neotestamentaria y a la predicación que Jesús hace del reino de Dios, hallaremos sin duda una bien precisa imagen de Dios y un modo concreto de relacionarnos con él. El Dios que se manifiesta en el signo del *ésjaton* es el «todo en todas las cosas» (cf. 1 Cor 15,28), la realidad incondicional y la presencia liberadora que lo anima todo. La actitud escatológica que es preciso adoptar y la respuesta que Dios exige es la pureza de la fe, es decir, una relación con Dios que lleva consigo total entrega y apertura, una existencia vivida en plena seguridad y en disponibilidad incondicional, al mismo tiempo que aceptación del riesgo y atención a las situaciones concretas. Esta relación peculiar que se actúa en el encuentro escatológico con Dios halla su realización insuperable en la «fe de Jesús»[8]. Una fe de acuerdo con el *ésjaton* se alimenta de una certeza que, en última instancia, sólo puede brotar en una existencia sostenida por Dios. Es una fe que puede abrirse cada vez más al futuro, porque tiene junto a sí y ante sí «solamente» a Dios. En su simplicidad y radicalismo, participa de la omnipotente fuerza de Dios, a la que deja actuar sin obstáculo alguno. Tal fe no tiene nada de abstracto o de teórico, sino que se aviva, alimenta y articula en el encuentro con los hombres y las situaciones. El aspecto positivo y optimista que la caracteriza se muestra en que no puede ser motivo de ruina, sino que realiza y comunica la salvación. Frente a todas las tendencias de huida del mundo y de obsesión por el

[7] D. Wiederkehr, *op. cit.*, 49s.

[8] Cf. G. Ebeling, *Jesus und Glaube*, en *Wort und Glaube* (Tubinga ^{3}1967) 203-254; R. Schafer, *Jesus und der Gottesglaube* (Tubinga 1970) 27-42; D. Wiederkehr, *Konfrontationen und Integrationen der Christologie*, en J. Pfammatter/F. Furger (eds.), *Theologische Berichte* 2: *Zur neueren christologischen Diskussion* (Zurich 1973) 3-40.

más allá, se siente rigurosamente ligada al espacio y el tiempo: es siempre una fe concreta que actúa en lo concreto. Sólo así podrá estar a la altura de un Dios siempre mayor al que hay que seguir esperando. Para esta fe, que tiene que mostrar su pureza en la práctica, no tiene mucho sentido distinguir con precisión entre la parte que toca a Dios y la que toca al hombre. Dios y hombre se hallan claramente bajo el signo del *ésjaton,* del fin de la consumación. Si tradicionalmente se ha tratado de expresar la dignidad de la fe diciendo que deja que Dios sea Dios, prestando una mayor atención al aspecto escatológico, podríamos decir que en la fe Dios llega a ser el que ha sido desde siempre. En este sentido podemos hablar de coincidencia entre la voluntad del hombre y la acción de Dios. El hombre suprime todo límite o barrera a la acción de Dios y le deja libre el camino. Tal fe encierra, pues, un dinamismo que provoca y da paso a la acción escatológica de Dios.

Entre las coordenadas de estas relaciones hemos de ver también la cruz y la resurrección de Jesús. La cruz no es sino el resultado consecuente de una posición mantenida constantemente por Jesús sin compromisos ni concesiones; en ella se evidencia la real correlación existente ente Dios, futuro y *ésjaton:* «El conflicto entre Jesús y sus enemigos puede ser interpretado precisamente como una discrepancia sobre el futuro que conduce finalmente al conflicto de la cruz. Para Jesús, el futuro es un futuro que irrumpe y se actualiza ya en el *presente.* Son sus enemigos quienes pretenden retrasar más y más ese futuro convirtiéndolo en un futuro *lejano* y carente de actualidad. Si Jesús hubiera aceptado la concepción del tiempo de sus antagonistas, no habría sido crucificado. Pero no estaba de acuerdo con ellos en seguir esperando el *ésjaton,* sino que lo dejó irrumpir en el presente. En ese contexto, la cruz aparece no como una *prohibición* de la actuación escatológica, sino más bien como *resultado* de ésta y como exigencia constante de esperanza activa y de actualización del reino de Dios[9]. En la Cruz, que no hay que desligar de la resurrección, se plantea y se responde en último término la cuestión de la autenticidad de la fe, de Dios y del futuro. La resurrección aparece como postulado y consecuencia de una fe ilimitada en el futuro de Dios, el cual, lejos de suprimirla, la asume y confirma en su propio dinamismo interno. Cuando se tiene en cuenta esa relación fundamental, no puede ser eliminado de la escatología el momento de futuro que le es propio. De igual manera, si se toma en serio el elemento escatológico que caracteriza la manifestación de Jesús, se comprende el vínculo existente entre cristología y escatología. Lo escatológico es inmanente a Jesús, a su venida, predicación, acción, vida, fe y relación con Dios, de tal modo que lo trasciende todo, incluso el fracaso y la muerte. Esta perspectiva cristológica conduce, sin duda, a un nuevo descubrimiento y enfoque de la escatología.

[9] D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie,* 54s.

2. *«Esjaton» y «ésjata»*

La fundamentación cristológica de la escatología ha hecho posible el reconocimiento del contenido escatológico de la afirmación fundamental de la fe: «El crucificado ha sido resucitado». Una escatología orientada en clave cristológica es, por consiguiente, una escatología de pretérito perfecto. Pero aquí surge el problema de la posibilidad y justificación de una escatología de futuro. Tradicionalmente se ha resuelto el problema asumiento la escatología de pretérito en la cristología y dejando la escatología de futuro para el tratado escatológico propiamente dicho. Es particulamente importante el que se intentara conservar ambas formas de escatología. El sentido de la fe en Cristo resucitado no queda a salvo si su muerte y su pasión son consideradas únicamente en la función de alimentar la expectativa escatológica. No sería justo enfrentar entre sí la escatología de pretérito y la de futuro, o querer suprimir una de ellas en beneficio de la otra. Pero la mera afirmación de ambas no resuelve en modo alguno el problema de su recíproca relación: la simple yuxtaposición de la escatología de pretérito y la de futuro no posee ningún valor enunciativo.

La relación entre cristología y escatología sólo se entiende en forma correcta cuando se tiene en cuenta la incidencia que tiene en la estructura de la escatología la afirmación básica y fundamental de la fe cristiana: el Jesús crucificado ha resucitado de entre los muertos. Esta cualificación escatológica de Jesús es decisiva para una nueva concepción de los enunciados escatológicos. No basta realizar una transformación de lo escatológico a la luz de los predicados cristológicos de escatología de pretérito, sin al propio tiempo modificar el marco en que se sitúa la escatología de futuro. La radical incidencia que el anuncio de la resurrección del Jesús crucificado ha ejercido en la escatología no puede ser dejada de lado en la interpretación de los *ésjata*. La tensión que, de este modo, se introduce en la concepción de la escatología hasta ahora vigente entre pretérito y futuro escatológico debe ser asumida y elaborada, y de ningún modo suprimida.

Las soluciones dadas en la tradición cristiana han convertido la citada tensión en una sucesión cronológica. Lo que se hallaba escatológicamente unido fue cronológicamente separado, convirtiéndose de hecho en ley estructural de la escatología de futuro. Ello dio lugar a amplias posibilidades de comparación entre escatología y cristología. Desde el punto de vista de la escatología de futuro, a la muerte y resurrección de Cristo corresponde la muerte de cada uno y la resurrección general, la cual, en ambos casos, es precedida por el estado intermedio de permanencia en la tumba. En la escatología tradicional, la sucesión cronológica es resaltada aún más, mediante un segundo estado intermedio, el del reino milenario situado entre la nueva venida de Cristo y la consumación definitiva. Análogamente, en la cristología hallamos el estado intermedio de los cuarenta días de encuentros del Resucitado con sus discípulos. Reflexionando sobre la ordenación mu-

tua de escatología de pretérito y de futuro nos hallamos ante la misma estructura: ambas están separadas, a la vez que enlazadas, por el estado intermedio del tiempo de la Iglesia. Sólo que en este caso es diferente el tipo de relación, puesto que se trata no de la sucesión temporal de muerte y resurrección, sino de un orden sucesivo de muerte y resurrección como modos distintos del acontecer escatológico. Observamos siempre la misma tendencia: de la muerte a la vida, del comienzo de la vida a la consumación de la vida. La muerte y la resurrección resumen todo el acontecimiento de Cristo, el cual adquiere una dimensión universal y es la consumación de la salvación que se realizará en el tiempo de la Iglesia. El orden cronológico sucesivo posee un carácter paradigmático, como se ve en el alcance constitutivo que los cuarenta días de estancia en la tierra del Señor resucitado tienen para el tiempo de la Iglesia[10].

En este punto de vista percibimos que el aplazamiento de la parusía, que en un principio fue expresión de la perplejidad de los primeros cristianos, tomó un giro positivo y sirvió para asegurar la estructura cronológica de la escatología. Queda, sin embargo, la cuestión de si la ley de la sucesión temporal explica suficientemente el giro introducido en la escatología por la cristología, o más bien despoja de su radicalidad a los problemas que allí se plantean. En cuanto a la lógica interna del kerigma cristiano primitivo surge la cuestión de si el esquema cronológico explica, aunque sea de modo aproximativo, la interacción dialéctica de la escatología de pretérito y la de futuro, y si no pone radicalmente en cuestión el aspecto escatológico del mensaje. Ante el interés con que se contemplan actualmente las afirmaciones escatológicas de la Biblia, y en vista de la complejidad de las mismas, el modelo cronológico se revela como insuficiente.

Para determinar la relación existente entre la escatología de pretérito y la de futuro, de acuerdo con los datos bíblicos y con una elaboración sistemática de los mismos, podemos partir del carácter trascendente del *ésjaton*. Por su propia naturaleza, esta trascendencia supera todas las nociones y conceptos tradicionales del *ésjaton*, en cuanto éste se funda en lo que llamamos «acontecimiento de Cristo». En él, el *ésjaton* y, consiguientemente, la escatología quedan permanentemente vinculados a un momento histórico concreto, convirtiéndose a su vez

[10] La concepción tradicional podría ser representada en el siguiente esquema:

Cristología (pretérito escatológico)	Tiempo de la Iglesia	Escatología (futuro escatológico)
muerte		muerte
permanencia en la tumba		permanencia en la tumba
resurrección		resurrección general de los muertos
cuarenta días		reino de mil años
ascensión (y sede a la diestra de Dios)		reino de Dios.

en historia, en realidad cumplida y, por cierto, de manera tan radical y decisiva que con ello es sacudida en sus fundamentos la anterior comprensión de la escatología. En Jesús, el *ésjaton* se ha hecho *ésjatos*. Desde lo acontecido en Cristo, el *ésjaton* ya no significa pura promesa o mero futuro, sino que se ha establecido una vinculación con la historia, en la cual una persona encarna la síntesis entre lo que, por su misma esencia, se identifica con el futuro e incluye el pasado. Lo que en el plano lógico parece una contradicción, se presenta como realidad en el plano de lo personal, concreto, histórico y existencial. Jesucristo es el lugar en que se resuelve y supera esa contradicción.

En adelante toda reflexión sobre la escatología deberá partir de la historia concreta de Jesús: «Precisamente en Jesús de Nazaret se muestra que, aunque el *ésjaton* constituye ciertamente un *acontecer* metahistórico, sólo podemos hablar de él desde una historia interpretada en la fe. La resurrección de Jesús y su exaltación como Señor es un acto salvífico de Dios, el cual transforma la historia *terminada* con la muerte del propio Jesús en una historia *consumada* ya en *un* punto; tal acto tiene consecuencias para nuestra propia historia terrena. Nos hallamos ante un acontecimiento real que a pesar de fundarse en la historia no es histórico, sino escatológico. En oposición a la apocalíptica, la cual relega el *ésjaton* al fin de la historia del mundo, el cristianismo lo pone *dentro* de la historia, con lo que ésta, al mismo tiempo que sigue abierta al futuro a través de la bipolaridad de la libertad humana, lleva ya en sí el juicio. De hecho, en el hombre Jesús, en la consumación de su vida individual y comunitario-social, nos ha sido revelado el futuro del hombre. El 'nuevo mundo' prometido irrevocablemente, y que llega con Jesús, no es un mundo ya hecho de antemano, sino que se hace realmente historia mediante la acción histórica de los creyentes. Esta realización actual de la historia remite proféticamente a la consumación final, la cual no podrá realizarse ni ser expresada en términos puramente históricos. Y esta consumación no acaba la historia dejándola simplemente atrás, sino conduciéndola a su auténtico sentido»[11].

Si en Jesucristo el *ésjaton* y la orientación fundamental del creyente hacia él adquieren forma personal, ello quiere decir que en adelante el movimiento característico del *ésjaton* se halla ya «definido», es decir, ha adquirido forma y contenido. A causa del contacto tangencial del *ésjaton* con la historia mediante el acontecimiento de Jesús, existe un «saber» acerca del *ésjaton* que da lugar a los enunciados sobre los diversos *ésjata*. Veamos más detenidamente el proceso: todo discurso sobre los *ésjata* se deriva del único discurso legítimo sobre el *ésjatos*, es decir, sobre Jesucristo. En sentido estricto, únicamente podemos hablar de un «saber» escatológico en relación con la escatología de pretérito que acontece en Cristo. Una escatología que pretenda «sa-

[11] E. Schillebeeeckx, *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología:* «Concilium» 41 (1969) 56.

ber» algo fuera de Cristo no pasa de ser pura y arbitraria especulación y, por consiguiente, queda descalificada. Lo que se explicita en los *ésjata* no es en definitiva sino el *ésjaton* cristológico que marca el dinamismo de todo acontecer escatológico. Esta referencia a su origen cristológico debe traslucirse en todo lenguaje responsable sobre los *ésjata*, ya que constituye el punto en que la escatología cristiana va más allá de la mera escatología y suprime su falta de rigor. Cristo, en cuanto *ésjatos*, es el criterio objetivo de todas las afirmaciones escatológicas que podemos formular desde la fe.

A pesar de la estrecha relación existente entre escatología y cristología, no sería correcto reducir el *ésjaton* al acontecimiento de Cristo. No obstante sus puntos de coincidencia, es un hecho que *el ésjaton trasciende el acontecimiento Cristo*. Esa trascendencia no se funda tanto en algo «objetivo» cuanto en el alcance y dinamismo del *ésjaton*. Este aspecto dinámico del *ésjaton* y de la escatología no es ajeno a Jesucristo, sino que se descubre a través de él en su pureza original y sólo en él se asegura su justificación fundamental tanto respecto de la proclamación como en relación con la vivencia personal. En el fondo se trata de la orientación estrictamente teocéntrica, en virtud de la cual Dios, como creador y señor de todas las cosas, es a la vez el único fin que las conduce a sí mismo haciendo que sean plenamente ellas mismas. Es evidente que un *ésjaton* así entendido es más amplio que la realidad fundada y expresada en el acontecimiento de Cristo. También parece claro que en esta concepción del *ésjaton* no se trata en primer término de nuevos contenidos o informaciones adicionales, sino de un movimiento que impulsa a la realidad entera en la dirección del *ésjaton*. Sólo así puede el futuro escatológico actuar en el presente, conservando al propio tiempo el carácter de futuro que es propio del *ésjaton*. La dimensión de futuro de la escatología se expresa ante todo en la acción responsable y en la actitud expectante del creyente.

Esta perspectiva se halla profundamente vinculada con la realidad Cristo y con la cristología. Cuando se trata del seguimiento o de la imitación de Cristo, se hace referencia a la exigencia y aceptación de un modo radical de existencia que se orienta hacia Dios bajo el signo del *ésjaton* tal como lo vivió Jesús, lo transmitió al círculo de sus discípulos y lo elevó a la categoría de distintivo de su discipulado; se trata, en definitiva, de la unión con él mediante la fe. La relación entre escatología de pretérito y de futuro vendría a ser el reflejo de la conocida relación de indicativo e imperativo. Del mismo modo que el indicativo rectamente entendido lleva consigo un imperativo, la escatología de pretérito tendría como consecuencia una escatología de futuro. Así, la escatología de futuro se muestra como fiel cumplimiento y desarrollo genuino de la escatología de pretérito: ella permite que el *ésjaton* permanezca abierto al futuro en el sentido radical que se manifestó en Jesús. Sólo así Dios será realmente Dios, y la fe, verdadera fe. Esto significa que, respecto de la cristología, la escatología de futuro asume la función de continuo correctivo. El Dios del *ésjaton* es más grande y

abarca más de lo que se expresa en el Cristo de la escatología de pretérito. En cuanto *ésjaton* en persona, en cuanto *ésjaton* personal, simbólico y concreto, Cristo no puede ocupar el lugar escatológico de Dios.

Dada esta insuperable no identidad entre Dios-ésjaton y Cristo-ésjatos, no es posible formular un criterio derivado preponderantemente del pretérito cristológico-escatológico y convertir el contenido del «principio Cristo» en absoluta ley antropológica, histórica, cósmica y escatológica. Esto se excluye a causa de la fragilidad de hombre, mundo e historia y, además, contradice a la esencia misma de la cristología y de la escatología. La consumación que se expresa en el pretérito escatológico de la cristología es de naturaleza individual y concreta, es decir, se circunscribe a Jesús de Nazaret crucificado. El dinamismo escatológico que actúa en la resurrección de Jesús nos impide aplicar este caso singular a todos y a todo e identificar el estado del hombre y del mundo con el estado de consumación del propio Cristo. Tal paso conduciría, por una parte, a la eliminación de la tensión escatológica y, por otra, a una peligrosa interpretación de Dios. Los enunciados cristológicos no pueden ser aplicados directamente, de un modo ingenuo y con criterios evolucionistas, al mundo, al hombre y a la historia, ya que de lo contrario nos quedaríamos sin Dios y sin *ésjaton*. El que Cristo haya logrado ya su consumación no conduce todavía a afirmarla del hombre y del mundo. Identificaciones y generalizaciones de este tipo confunden los límites y las realidades[12]. La Iglesia apostólica ya se vio obligada a tomar claras distancias frente a tales errores de interpretación[13].

La discusión actual sobre el núcleo histórico y sobre la interpretación objetiva del testimonio neotestamentario de la resurrección confirma de algún modo lo peligroso que puede ser aplicar los enunciados cristológicos al campo de la escatología de futuro, y lo mucho que puede dificultar el acceso al kerigma de la resurrección y a la cristología neotestamentaria el descuido de la reserva escatológica[14].

¿No existirá alguna clase de *continuidad* entre el pretérito escatológico que se contiene en la resurrección del Crucificado y los *ésjata* de una escatología de futuro? ¿Cómo justificar, entonces, las perspectivas bíblicas que hablan de Cristo como el «nuevo Adán» (1 Cor 15,45), como «primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15,20), como «el primero en nacer de la muerte» (Col 1,18) o como «primogénito de la entera creación» (Col 1,15)? ¿Se trata aquí de giros puramente metafóricos o tienen estas fórmulas una significación real? Ciertamente, la intención de tales textos no puede ser reducir toda la escatología a la

[12] Cf. P. Schellenbaum. *Die Christologie des Teilhard de Chardin*, en J. Pfammatter/F. Furger (eds.), *op. cit.*, 223-274.

[13] Cf. 2 Tim 2,18.

[14] Cf. R. Pesch/H. A. Zwergel, *Kontinuaität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung* (Friburgo 1974) 35-72.

cristología; el pretérito escatológico no ofrece suficiente base para ello. Sin embargo, en el hecho de Cristo el dinamismo del *ésjaton* adquiere tal densidad y concreción que a partir de este momento no se puede hablar del futuro y del *ésjaton* sin una referencia a Cristo. La mutua relación ntre Cristo y el *ésjaton*, según los textos que acabamos de citar, no tiene un interés tanto informativo cuanto existencial. Intenta que los creyentes la asuman radicalmente para comunicarla al resto de la creación que se reveló como permanentemente válida en Jesucristo. El objetivo cristológico de esta idea es que el movimiento escatológico fundamental del hecho de Cristo se convierta en ley existencial de todo hombre y de toda realidad. Se trata de la prolongación y ampliación del dinamismo escatológico iniciado en Jesucristo. En este sentido podemos postular una identidad entre hombre, mundo, historia y Cristo, sin que ello menoscabe o suprima, en definitiva, el desarrollo autónomo de las mencionadas realidades. Por su misma naturaleza y exigencias, el *ésjaton* tiene un alcance universal. Desde este punto de vista, el propio acontecimiento de Cristo y el dinamismo que pone en marcha se hallan sometidos al imperio del *ésjaton* y únicamente aspiran a introducir a todos los hombres en el ámbito de esa realidad. El sometimiento de todas las cosas al *ésjaton* apunta a la liberación y consumación real de todo.

Tanto la realidad de Cristo como el proceso evolutivo del mundo, del hombre y de la historia están incluidos en el *ésjaton*, dicho en términos bíblicos, πρὸς τὸν θεόν (Jn 1,1s). Lo que a partir de Cristo decimos del hombre y del mundo no se aplica a éstos sino como analogía cristológica. A la luz del *ésjaton* y de la reserva escatológica, poseen plena autonomía y valor propio, incluso en lo que concierne a su movimiento hacia el *ésjaton* y a su desarrollo histórico. Después de Cristo, la historia del hombre y del mundo constituye un proceso histórico en el que, desde el punto de vista de los signos escatológicos, se añade algo que no está dado ya con el solo hecho de Cristo. La historia posterior a Cristo aparece en esta perspectiva como un acontecimiento que significa algo más que una cobertura o una simple derivación del acontecimiento de Cristo[15]. Tiene un valor escatológico real que no es reductible a la cristología. El *ésjaton* confiere a la historia el derecho a su autonomía de sentido y a un desarrollo inmanente, y no en último término en cuanto correctivo crítico que opera una permanente apertura de la historia. Estas consideraciones adquieren forma concreta respecto de la fe, de la Iglesia y de sus manifestaciones históricas. La comprensión, justificación o crítica de la fe y de la Iglesia no dependen únicamente de criterios cristológicos y pneumatológicos. Es preciso, además, hallarse totalmente orientados al *ésjaton*, el cual no consiente una exclusiva orientación al pasado, por ejemplo, a una cristología estática o a una pneumatología unilateral, sino que reconoce

[15] Cf. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauffassung* (Zollikon-Zurich ²1948).

un espacio de relativa autonomía y positividad a las formas de manifestación histórica de la fe y de la Iglesia en cada momento, naturalmente, siempre que en ellas permanezca viva la relación al *ésjaton.*

La tradición patrística y medieval formadas a partir de la Escritura, aunque lo expresan en conceptos cristológicos, son conscientes de este punto de vista. Y así, cuando hablan del «Cristo total, cabeza y cuerpo», o del «hombre perfecto», en conexión con Ef 4,13, expresiones con las cuales es comprendido el dinamismo escatológico liberado por el acontecimiento de Cristo y prolongado a partir de él, consideran que el acontecimiento de Cristo seguirá esencialmente incompleto mientras todavía esté pendiente la redención final de la Iglesia. En este sentido, hay que partir de que, en relación con la «cabeza», también el «cuerpo» debe gozar de un desarrollo histórico propio en la perspectiva escatológica del «Cristo total»: no son dos realidades idénticas, ni en cuanto a relaciones ni en cuanto a desarrollo. Es evidente, por otra parte, que la escatología y la eclesiología tienen entre sí puntos de coincidencia y que ésta última necesita de categorías escatológicas para poder ser entendida correctamente. La necesidad de un estrecho contacto entre eclesiología y escatología aparece más claramente todavía si tenemos en cuenta que ambas se hallan ante el problema fundamental de la salvación y del sentido de la misma.

3. *Salvación y «ésjaton»*

Teóricamente, estos conceptos tratan de la relación que existe entre soteriología y escatología; pero en la práctica responden al problema de la relación entre el fin como cumplimiento y la salvación. Esta derivación del planteamiento del problema no es casual, sino que más bien es consecuencia de las reflexiones sobre el origen de los enunciados escatológicos y de la interrelación fundamental existente entre escatología y cristología, relación que implica necesariamente la soteriología. Estas líneas de convergencia hallan una confirmación ulterior en que la escatología tanto desde el punto de vista conceptual como en sus contenidos se presenta como punto de unión entre *ésjatos* y *ésjata.* En definitiva, la soteriología posee un interés escatológico propio, ya que, siendo por definición palabra de salvación, debe ser capaz de responder de una salvación definitiva que ya no pueda ser amenazada. En este contexto, salvación y fin se identificarían. Mientras no se haya superado la prueba de fuego de las últimas crisis y contradicciones no se puede hablar de salvación.

Sin embargo, el acontecimiento escatológico como tal parece oponerse a una equiparación acrítica de fin y salvación: lo «escatológico» no es en primer lugar y sin más un «acontecimiento salvífico»; basta pensar que los sucesos finales pueden tener una doble vertiente y que, según la escatología tradicional, las fuerzas del mal actúan en forma creciente a medida que se aproxima el fin. Estos elementos parecen

poner decisivamente en cuestión la dimensión soteriológica de la escatología. Los defensores de una *apokatástasis* universal han aludido repetidas veces en el curso de la historia a que era necesario considerar como una idea egoísta y eudemonista de salvación el que la suerte de los bienaventurados implique necesariamente la exclusión de los condenados y que la bienaventuranza de unos exija la ruina de otros[16]. Estas objeciones reducen indebidamente la temática escatológica a la alternativa felicidad o desgracia, al tiempo que devalúan la salvación despojándola de su dimensión de eternidad. Tanto la concepción acrítica del doble desenlace de la historia de la humanidad como la protesta apodíctica contra ella corren el peligro de considerar la escatología desde la perspectiva del espectador, en vez de asumir el papel de protagonista. Independientemente del punto de vista que se defienda, es preciso salvaguardar tanto la seriedad escatológica de la soteriología como la seriedad soteriológica de la escatología: «El anuncio de lo venidero no nos debe conducir a sueños o especulaciones, sino a la fe, al verdadero temor de Dios y a la esperanza. En el Nuevo Testamento, el sentido del anuncio del juicio venidero no es sino una invitación a pasar por la puerta del evangelio, actualmente abierta ante nosotros. También la amenaza del juicio está al servicio de la gracia. El mero hecho de centrarse en lo que me sucederá a mí y a los demás si no acepto esta invitación significa sustraerse a ella y eludirla. Un discurso teológico sobre la condenación eterna debe ceñirse a poner de manifiesto que Dios no la quiere, sino que desea la eterna bienaventuranza de los hombres... A pesar de los múltiples fenómenos negativos que observamos, escapa a mis posibilidades y rebasa mis competencias juzgar hasta qué punto puede obstinarse un hombre en su oposición a Cristo. Por cierto que sea el principio de que lo que salva es la fe en Cristo, mientras que la incredulidad conduce a la ruina, y por más que haya que insistir en que esto será patente a los ojos de todos el último día, sigue estando fuera de mi alcance el saber qué posibilidades tiene Dios... de conducir a los pobres al conocimiento de la verdad... No podemos eludir el doble desenlace del juicio tal como se nos presenta en el Nuevo Testamento, convirtiéndolo en una teología del *happy end*. Para ser auténtico, el discurso teológico sobre el juicio deberá mostrar que Dios quiere «que todos los hombres sean ayudados y vengan al conocimiento de la verdad" (1 Tim 2,4)»[17].

Las objeciones a que acabamos de referirnos nos obligan a reconocer que existe una tensa *relación entre soteriología y escatología*. La escatología no puede ser entendida como simple continuación y cumbre de la soteriología; como tampoco la soteriología equivale a una escatología provisional y no desarrollada. Ocurre más bien que la soteriolo-

[16] Cf. W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grudprobleme der Eschatologie* (Munich ²1966) 139-148; P. Althaus, *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie* (Gütersloh ⁷1957) 183-196.

[17] W. Kreck, *op. cit.*, 147s.

gía precisa de escatología como de un correctivo necesario. La reserva escatológica de un juicio todavía pendiente y la exigencia de una apertura que debe ser mantenida hasta el fin sirven para asegurar la pureza y originalidad de la soteriología y de la salvación por ella anunciada. Por otra parte, para que la escatología pueda cumplir sus exigencias necesita la continua asistencia de la soteriología.

No cabe duda de que la escatología tradicional toma parte de sus elementos represetantivos de fuentes extracristianas o de una teología natural[18]. Este hecho no puede dejar de influir en los contenidos esenciales del anuncio escatológico. Y así, cabría preguntar cómo se compagina la doctrina de que seremos juzgados según nuestras obras con la doctrina de la fe justificante. De igual modo es cuestionable si la escatología tradicional no promete un tipo de gloria que en realidad suprime el mérito de la cruz. En este contexto hay que explicar, además, si el *telos* escatológico debe ser entendido como fin o como perfeccionamiento. Aparentemente, la escatología tradicional mantiene ambas posibilidades. Pero entonces podemos preguntarnos cómo tomar en serio la definitividad de la muerte y al mismo tiempo la de la resurrección. La importancia de la resurrección de los muertos no menoscaba la seriedad de la muerte y, por consiguiente, la resurrección no puede hacerla retroceder. ¿Cómo explicar el fin del mundo como su perfeccionamiento definitivo? Estas antinomias no pueden ser resueltas mediante la supresión de uno de sus términos: no haríamos justicia a la fe ni a aquello que ésta proclama como salvación. El problema planteado por la mutua relación de soteriología y escatología culmina en un concepto contradictorio de «salvación». ¿Qué consecuencia sacar de la aporía de esta antinomia lógica?

En la escatología tradicional se han dado dos soluciones al problema del concepto escatológico de salvación. La primera, apelando a la *idea de creación,* habla de un fundamento supralapsario de la escatología. Su explicación se desarrolla en dos direcciones: si el mundo se concibe como creado e imperfecto, cabe la idea de un desarrollo o movimiento hacia un fin puesto en la misma creación; este fin será alcanzado en el *ésjaton.* Pero también es posible concebir al ser creado

[18] Cf. F. Heiler, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen* (Munich 1950); O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments* (Stuttgart 1962); J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (Ratisbona 1967); F. Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (Würzburgo 1926); P. Volz, *Die Eschatologie der Jüdischen Gemeinden im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt* (Tubinga 1934); H. Finé, *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian. Ein semasiologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes:* «Theophaneia» 12 (Bonn 1958); A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst:* «Theophaneia» 11 (Bonn 1957); J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche* I: *Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrunderte* (Munich 1954).

como esencialmente contingente, en cuyo caso está implícito en la creación el final de todas las cosas. El *ésjaton* podría entonces ser entendido como una nueva creación, o bien, relacionado con la creación primera mediante el eslabón intermedio del alma inmortal, recurriendo a la identidad material del cuerpo resurreccional con el cuerpo terreno. Para la solución segunda, el punto de partida de la escatología es el pecado original y sus consecuencias: nos hallamos ante una escatología infralapsaria. La función del *ésjaton* consiste en eliminar las consecuencias del pecado y restaurar el estado de pureza original. Origen y fin de los tiempos se corresponden; la salvación es entendida como un retorno al paraíso, aunque con la salvedad de que la historia no comienza de nuevo. De este modo, el paraíso del fin resulta más perfecto que el del principio. El curso de la historia ha merecido la pena: la caída aparece como un accidente, pero desde la perspectiva del fin resulta un hecho afortunado.

Ninguna de las soluciones esbozadas se da en la realidad con unos perfiles tan netos como los aquí descritos. En la práctica, y manteniendo su orientación básica, a partir de la creación o del pecado original, pueden conservar ciertos rasgos de la concepción opuesta. Por ejemplo, cuanto más se recalque que el hombre salido inmediatamente de las manos del Creador está sujeto a la tentación o que las consecuencias del pecado se manifiestan sobre la existencia creatural del hombre, tanto más cauta debe ser la afirmación sobre una regeneración o capacidad de perfeccionamiento del ser creado.

La misma tradición ha señalado los peligros que lleva consigo un enfoque inilateral de la escatología. Esto tiene especial aplicación a las relaciones entre escatología y protología. Se está de acuerdo en que el movimiento que va del *proton* al *ésjaton* es irreversible. También se conviene en que la escatología no debe suprimir la creación, aunque subraye vigorosamente el final de todas las cosas. Asimismo, la escatología no puede pasar por alto los fenómenos del pecado y sus consecuencias, so pena de dividir la realidad y disociar el *ésjaton* de la existencia corpórea y mundana. Si, por una parte, la escatología tiene que anunciar la primacía del derecho divino, por otra, no debe afirmar la victoria de Dios a costa de la aniquilación del hombre.

Estas matizaciones señalan unas fronteras que deberán ser respetadas por toda escatología que tenga en cuenta la protología y la soteriología, pero no bastan para establecer una mediación entre *proton* y *ésjaton* respecto de la salvación. Para establecer esta mediación debemos partir del *logos* sobre el que se funda el discurso bíblico-teológico de la creación. El hombre que se expresa en el relato del Génesis sobre la creación se interesa más por su existencia y su futuro que por su origen[19]. El centro de gravedad de la protología no se ha de buscar en un origen mitológico, ya que el *in principio* mira hacia adelante y es promesa de futuro. La creación se entiende como «esbozo escatoló-

[19] Cf. C. Westermann, *Schopfung*, 22-28.

gico»: «La creación se convierte... en tema prospectivo del tiempo y no puede, en modo alguno, ser considerada como una explicación retrospectiva de la fe salvífica (el análisis de la historia de las tradiciones, que reconstruye la historia de la creación situándola en una época tardía, no puede prescribir ninguna gradación jerárquica). Además, la promesa en torno a la creación suprime la sospecha de que la escatología no es sino una forma larvada de escepticismo, lo que constituiría una salvedad que, al apuntar continuamente hacia el futuro, devaluaría la actualidad de la salvación y de la presencia misma de Dios. El sí del Creador es más fuerte, de más peso, más dinámico, que el todavía no del mundo...»[20].

En esta concepción, el *proton* es claramente determinado por el *éschaton*. Esta tendencia será recogida por el Nuevo Testamento e interpretada cristológicamente. El acontecimiento «Cristo» revela a Cristo no sólo como *éschatos*. A la luz del *éschatos* se pone en cuestión la prioridad objetiva del principio, del origen idealizado y aislado; el orden entre primero y último queda trastocado. Las epístolas a los Colosenses y a los Hebreos han expresado estas consecuencias escatológicas en forma cristológica[21]. Se dirigen contra una ley básica del pensamiento oriental según la cual lo protológico constituye siempre el elemento que da el tono: «Tal ley contradice la cristología de las epístolas a los Colosenses y a los Hebreos, las cuales se ocupan expresamente de la coordinación de principio y fin, hablando puntualmente de un fin que no sólo da a conocer el principio, sino que le hace ser actualmente (Col 1,15-20; Heb 1, 14). Sobre todo, la epístola a los Colosenses relaciona este tema con el señorío de Cristo sobre las potencias cósmicas (2, 8ss, espec. v. 10). La ἀρχή muestra su poder en que es el fundamento primordial del mundo.

Con todo, la profesión de fe de los liberados (1,13ss) impugna este modo de acercarse a la realidad cuando honra a Cristo como ἀρχή de la creación y de la salvación. Por consiguiente no acepta la sumisión a los criterios del mundo ni a los poderes autónomos del mismo»[22]. El acontecimiento Cristo es la razón objetiva de la unidad y mediación entre protología y escatología, entre la salvación protológica y la escatológica, sin por ello identificarse con la salvación escatológica. La cristología muestra más bien el camino que conduce a la salvación. Lo podríamos resumir en esta fórma: «Los ἔσχατα determinan los

[20] G. Sauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Zurich 1965) 175.

[21] Cf. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche:* TThSt 5 (Tréveris 1955); ídem, *Creación en Cristo,* en MS II (²1977) 380-385; B. Klappert, *Die Eschatologie des Hebräerbriefes,* en *Theologische Existenz heute* 156 (Munich 1969); F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung* (MThST I, 9; Munich 1955); F. J. Steinmetz, *Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denken im Kolosser- und Epheserbrief* (Francfort 1969).

[22] G. Sauter, *op. cit.,* 176s.

πρῶτα, por cuanto se oponen a la primacía de la ἀρχή»[23]. Esta concentración cristológica de *proton* y *ésjaton* no se opone a que el *status promissionis* del mundo y de la historia siga abierto, ni prescribe o anticipa el *telos* de la historia. Cristo como *protos* y *ésjatos* remite al τέλειον prometido protológicamente, pero no a un *telos* en cuanto ya alcanzado (cf. 1 Cor 13,9s.12). Esto constituye una tensión que expresa y justifica la peculiaridad de la salvación escatológica. En las reflexiones que siguen trataremos de explicar el alcance de esa tensión.

4. *Escatología y significación del Crucificado resucitado*

La escatología cristiana debe apoyarse en la profesión fundamental de la fe: Jesús de Nazaret, el Crucificado, ha resucitado. Ha de tener en cuenta que en esta profesión de fe no se cree ni se afirma que esté vivo un muerto cualquiera, por más que el concepto de la resurrección de los muertos sea un conocido lugar de la apocalíptica, aunque no está claro en qué sentido se aplica a Jesús: cuando la resurrección escatológica es predicada en pretérito perfecto de un hombre concreto, rebasa el esquema usual de las nociones apocalípticas y, por consiguiente, vuelve dudoso su mismo contenido. A la vista del proceso histórico de Jesús, de su condena como blasfemo y agitador, así como de su abandono por Dios en la muerte, tal afirmación se enfrenta con nuevas dificultades[24]. Tenemos, pues, que preguntarnos si en la primitiva profesión cristológica de la fe únicamente se constata una realidad apocalíptica concreta o se define de modo nuevo la manera de concebir la resurrección y la escatología.

Para determinar qué cambios de concepción escatológica se derivan de la aparición de Jesús es preciso distanciarse de una visión de lo escatológico que, más que cristiana, es específicamente humana y nace del egoísmo de los hombres: la podríamos calificar de escatología «natural». Partiendo fundamentalmente del contraste y las contradicciones que experimentamos en la realidad, trata de hallar una solución definitiva para el anhelo humano de salvación. En este marco ideológico, el *ésjaton* es concebido como tiempo definitivo que suprime las contradicciones y sufrimientos del tiempo presente y que lleva consigo la justa retribución y el cumplimiento esperado. La sucesión cronológica y antitética, característica de este movimiento escatológico, vendría a ser como un camino que discurre *per aspera ad astra*.

Según este modelo, surge el problema de si semejante concepción permite descubrir el sentido de la resurrección de Jesús de entre los muertos y la expectación escatológica que ella introduce. El sentido de la muerte, implícita en la afirmación de la resurrección, depende en

[23] G. Sauter, *op. cit.*, 176.

[24] Cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972) 119-146 (Traduc. española: *El Dios crucificado* [Salamanca ²1977]).

buena parte de la idea que se tenga de la vida. Pero no es seguro que, en determinadas circunstancias, el sentido que se da a la muerte sea suficiente para determinar el alcance de la resurrección de Jesús. Ciertamente, la vida del Resucitado no puede ser concebida por el modelo de la vida terrenal. Sin embargo, parece que también en el ámbito de la fe cristiana tiene sentido la acentuación antitética de los enunciados escatológicos. Las formulaciones de 1 Cor 15 apuntan en esa dirección. Pablo se pregunta concretamente: «¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo resucitarán?» (v. 35). Su respuesta se expresa en forma de antítesis: «Se siembra lo corruptible, resucita incorruptible. Se siembra lo miserable, resucita glorioso. Se siembra lo débil, resucita lo fuerte. Se siembra un cuerpo animal, resucita cuerpo celestial. Si hay cuerpo animal, lo hay también espiritual, así está escrito: El primer hombre, Adán, fue un ser animado, el último Adán es un espíritu de vida. No, no es primero lo espiritual, sino lo animal; lo espiritual viene después. El primer hombre salió del polvo de la tierra, el segundo procede del cielo. El hombre de la tierra fue modelo de los hombres terrenos, el hombre del cielo es modelo de los celestes; y lo mismo que hemos llevado en nuestro ser la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celeste» (vv. 42-49)[25]. Es evidente que Pablo concibe y expresa sus afirmaciones escatológicas en forma antinómica. Pero ¿sabemos con seguridad cómo deben ser entendidas esas afirmaciones contrapuestas? Ante todo, ¿es evidente que esos giros antitéticos hayan de ser interpretados por el modelo de una escatología antitética previamente esbozada? ¿Es, por ejemplo, posible deducir de la experiencia de la corrupción, vileza o flaqueza, *via negationis* o *eminentiae*, el significado de los términos incorrupción, gloria o poder? No es casual que el apóstol introduzca en nuestro contexto la palabra «espíritu», «espiritual», como clave para resolver los temas escatológicos. Ello significa que la comprensión cristiana de la escatología implica una clara referencia al Espíritu. Lejos de tratarse de una innovación absoluta, tiene que ver con la idea de que los enunciados escatológicos pertenecen esencialmente a la profecía.

Pero ¿cómo valorar en nuestro contexto la apelación al Espíritu? ¿Cómo influye en la comprensión de esta serie antitétia de *ésjata*? Veamos lo que el propio Pablo nos dice al respecto: «Por eso (alude al ángel de Satanás), tres veces le he pedido al Señor verme libre de él, pero me contestó: 'Te basta con mi gracia, la fuerza se realiza en la debilidad'. Por consiguiente, con muchísimo gusto presumiré, si acaso, de mis debilidades, porque así residirá en mí la fuerza de Cristo. Por eso estoy contento en las debilidades, ultrajes e infortunios, persecuciones y angustias por Cristo; pues cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12, 8ss)[26]. También en este pasaje se sirve el apóstol de contraposiciones: fuerza-debilidad, fuerte-débil; pero a la vez pone en

[25] Traducción según J. Mateos/Alonso Schökel, *Nueva Biblia Española* (Madrid ²1977).

[26] *Ibíd.*

claro cómo han de ser entendidas éstas. La serie antitética que fue interpretada como secuencia de índole escatológica es aquí un parangón entre la propia debilidad y el poder de Cristo: «Pues cuando soy débil, es cuando soy fuerte.» Lejos de coincidir, ambos conceptos se distinguen muy bien y, sin embargo, no se contradicen ni se excluyen en modo alguno. Más bien, el poder de Cristo actúa y alcanza su plenitud en la debilidad de Pablo. La debilidad del apóstol encuentra adecuada correspondencia en la fuerza del Señor. Si Pablo quisiera afirmar la propia fuerza obstaculizaría el poder de Cristo. La indudable simultaneidad de la propia debilidad y el poder de Cristo no debe ser suprimida recurriendo a una sucesión temporal, como si la momentánea debilidad estuviera superada en una fuerza ulterior. Es más bien esa debilidad la que da lugar al poder del Señor, afirmando así la verdadera fortaleza de este poder. Así, pues, aquí se renuncia expresamente a una sucesión cronológica. No se deben separar la debilidad y el poder; su unidad consiste en que la debilidad de Pablo supone fortaleza en virtud de la fuerza del Señor. En esta simultaneidad se manifiesta un aspecto específico de la fe cristiana: no se afianza sin Cristo ni contra Cristo, sino que es fuerte en la debilidad a causa de Cristo. Las explicaciones del apóstol en el contexto siguiente muestran que no se trata de una debilidad moral o espiritual, sino de un debilitamiento por los sufrimientos y las situaciones de amenaza que él se acarreó en servicio de su Señor. También se debe en definitiva a Cristo que esa debilidad no lo desanime, sino que más bien lo libere para que en él actúe la fuerza del Señor. La indicación de que la gracia de Dios suplir ía la debilidad del apóstol demuestra cuán lejos de la realidad está la interpretación de estas dimensiones recíprocas en sentido de sucesión temporal. Sería extraño decir que la gracia basta y, por otra parte, añorar un tiempo en que se pudiera prescindir de ella. Lo mismo que no sería sincero gloriarse de la propia debilidad y al mismo tiempo desdeñar el constante ofrecimiento de la gracia.

En nuestro contexto, lo cronológico queda claramente relegado a un segundo plano, con lo cual se abre el camino para pasar de una escatología natural a una escatología cristiana. ¿Cómo se plantea nuestra relación con lo escatológico a la luz del texto que nos ocupa? En Pablo el sí a la propia debilidad supone un sí a aquella salvación o fuerza que ya está actuando en él. La alegría por sus sufrimientos es afirmación de un gozo escatológico; su fortaleza lleva un énfasis escatológico inequívoco. Pero aquí se muestra una innegable transposición de valores respecto del *ésjaton*. La alegría en sentido escatológico no procede del contraste con el sufrimiento o de la huida del mismo, sino que consiste en resistir el sufrimiento y alegrarse de él. Igualmente, la fuerza en sentido escatológico no se debe a la negación de la debilidad, sino a la negación a afianzarnos en nuestra propia fuerza. Otro tanto cabe decir de la interpretación escatológica de expresiones del evangelio, como gloria, señorío o grandeza (cf. Mt 11,25ss par.; 16,24-28 par.; 18,1-5 par.; 19,13ss par.; 20,24-28 par.; Jn 13,12-20).

El problema de si se conserva la diferencia escatológica entre el «ya» y el «todavía no», es decir, si queda garantizado el elemento de futuro, surge siempre que, como en este caso, se interpreta el carácter antitético de los enunciados escatológicos fuera del contexto temporal. Siempre que Pablo recalca el acento escatológico de la salvación, de la alegría y de la fortaleza, tiene muy en cuenta la diferencia entre Cristo y los cristianos, entre lo perecedero y lo definitivo. Pero ¿qué función tiene aquí el *ésjaton* futuro? Lo que, según Pablo, queda pendiente y falta todavía es la consumación de su debilidad en el perfeccionamiento definitivo del poder de Cristo. Tal perfeccionamiento de la incorporación de Cristo acontece, según el apóstol (cf. Flp 1,20-23), en el morir. Esto nos muestra que lo cronológico no fue considerado como irrelevante para comprender la escatología.

Tanto antes como ahora, el tiempo es un factor con el que se puede y debe contar en el ámbito de la fe. Pero lo que aquí ha cambiado es la importancia hasta entonces atribuida a la sucesión cronológica en el ámbito de una escatología natural. El dominio del esquema temporal dentro de una escatología orientada de modo predominante hacia el futuro fue roto desde dentro por la vinculación con el pretérito escatológico del acontecimiento de Cristo y por la nueva situación escatológica en la que se halla el creyente respecto del futuro. En vez de la sucesión de debilidad temporal y fortaleza eterna, se da una simultaneidad de ambos elementos en la recepción de la fuerza de Cristo en la debilidad humana; así, ambos llegan juntamente a su perfección. Este cambio de matices no elimina en modo alguno la tradicional escatología de futuro. Lo que realmente importa es situarlo correctamente en la escatología. Esto no se da cuando se realiza una escatología de futuro como escatología natural sin referencia alguna a la cristología. No se puede desarrollar ni justificar una escatología de futuro partiendo de una situación cristológica precristiana que no tiene en cuenta la realización cristológica del *ésjaton*. El futuro escatológico depende intrínsecamente del perfecto escatológico, es decir, del acontecimiento de Cristo.

La fe concede más importancia a la simultaneidad que a la sucesión escatológica. Esta prioridad se funda en el acontecimiento de Cristo y es exigida por él. La fundamental importancia de este *simul* escatológico nos plantea a su vez la pregunta de si tal estructura no valdrá también para el mismo Cristo, es decir, para la mutua relación de la cruz y la resurrección. Para justificar este planteamiento podríamos mencionar que la cristología conoce otro *simul* en la formulación del dogma cristológico fundamental. ¿No podemos, de acuerdo con este «al mismo tiempo» cristológico, orientar en este sentido nuestras reflexiones respecto de la cruz y la resurrección? También nos preguntamos qué consecuencias se siguen de este «al mismo tiempo» cristológico y de la contemporaneidad escatológica de la cruz y la resurrección... De todas formas, existen indicios bíblicos que apuntan

en esta dirección: bástenos recordar el cordero victorioso que ha sido degollado (cf. Ap 5,6), o el resucitado que es reconocido por los suyos precisamente en sus llagas (Jn 20,20.25.27; Lc 24,39).

Según los testimonios neotestamentarios, los acontecimientos pascuales supusieron para la comunidad cristiana un cambio de perspectiva hacia adelante. Con todo, es preciso explicar el sentido de tal cambio. Cabe preguntar si la resurrección de Jesús de entre los muertos supone una negación del pasado de la crucifixión. En tal caso, la resurrección equivaldría a la abolición de la muerte en la cruz. Ello encierra el peligro de hacer del Resucitado una contrafigura del Jesús histórico y crucificado. Cuando se hace de la sucesión cronológica el elemento determinante de la escatología, la resurrección de Jesús se convierte en correctivo de su pasión y muerte. Si acentuamos la separación entre cruz y resurrección, el Resucitado se convierte en una realidad que nada tiene que ver con el Jesús crucificado de la historia. Pero, según esta interpretación de la Pascua, Jesús habría ido a la cruz para resucitar en una forma que lo haría totalmente irreconocible y no sería sino la negación de su vida y su muerte. ¿No se cede con excesiva facilidad a la tentación y a los peligros de la escatología natural, cuando se piensa que el auténtico sentido de la resurrección es el que hace olvidar la cruz?

J. Moltmann ha indicado que los acontecimientos pascuales incluyen un elemento retrospectivo que nos remite al sufrimiento y a la muerte del *Kyrios* ensalzado[27]. El lazo de unión entre ambos elementos es la identidad personal del Resucitado y el Crucificado. Pero, a su vez, esa identidad personal sólo se mantiene cuando se reconoce una unidad objetiva entre la cruz y la resurrección. La resurrección de Jesús da a su muerte un carácter que excede el simple ámbito cognoscitivo: «Sólo a la luz de su resurrección de entre los muertos alcanza su muerte ese sentido salvífico especial e irrepetible que ni siquiera la perspectiva de su misma vida ha podido darle.

Pero esto no significa que la resurrección de Jesús relegue la cruz a la categoría de un dato no superado o de un estadio transitorio en el camino hacia la gloria celestial; más bien le confiere el carácter de acontecimiento salvífico escatológico, pues tan sólo ella dice plenamente *quién* era el que padeció y murió. El Crucificado no se transformó, pues, en resucitado y glorificado. Lo que hace la resurrección es más bien designar al crucificado como Cristo, y a su pasión y muerte, como acontecimiento salvador para todos los hombres. La resurrección 'no vacía la cruz' (1 Cor 1,17), sino que le confiere un valor escatológico y salvífico. Esto nos lleva a la consecuencia teológica de que, para interpretar correctamente la importancia salvífica de su muerte de cruz 'por nosotros', es preciso partir de su resurrección. Además, cuando se afirma expresamente que la salvación sólo puede venir de su muerte, en realidad se quiere decir que su muerte de cruz

[27] Cf. J. Moltmann, *op. cit.*, 168-174.

expresa el sentido que su resurrección tiene para nosotros, y no que la resurrección represente la importancia de la cruz. La resurrección de entre los muertos, cualifica la persona del Crucificado y también la importancia salvífica de su muerte de cruz por nosotros, los 'muertos'. La importancia salvífica de su cruz manifiesta, por tanto, su resurrección. No es su resurrección lo que hace que su muerte aparezca como muerte 'por nosotros', sino que, por el contrario, su muerte 'por nosotros' hace relevante 'ante nosotros' su resurrección»[28]. La resurrección designa a la cruz como acontecimiento escatológico; y esta dimensión escatológica de la cruz se expresa en su sentido salvífico para nosotros. El Cristo «ante nosotros» es a la vez Cristo «por nosotros». La prolepsis de su resurrección funda la proexistencia de su muerte: de ella nace la idea de representación y del sentido salvífico de la muerte de Jesús. La cruz nos anuncia el sentido de su resurrección; en ella, el Resucitado tiende y mantiene su mirada sobre nosotros.

Esto introduce un elemento revolucionario en nuestra concepción del *ésjaton* y de la escatología, por cuanto en *el Dios por nosotros* experimentamos *el Dios ante nosotros:* «Por eso es preciso afirmar que su muerte de cruz constituye 'el sentido' de su resurrección para nosotros. Por el contrario, sin la resurrección su muerte se convertiría en una realidad desesperada, ya que no nos comunicaría ese *novum* de vida y de salvación que se pone de manifiesto en su resurrección. Cristo no sólo murió como una víctima expiatoria que restaura el orden legal o regenera la creación original, contaminada por el pecado de los hombres. El ha muerto 'por nosotros' para que nosotros, los 'muertos', tengamos parte en la nueva vida resucitada y en su futuro de vida eterna. Su resurrección constituye el sentido íntimo de su muerte en cruz por nosotros, ya que quien ha resucitado es el Crucificado. En su muerte 'por muchos' descubrimos su resurrección de entre los muertos. Su 'resurrección' no es una dimensión de la muerte en cruz, sino, viceversa, su entrega en la cruz para reconciliación del mundo constituye la dimensión inmanente de su resurrección escatológica a la gloria del reino venidero. Mediante la comprensión de su muerte 'por muchos', entenderemos su resurrección en favor de los todavía muertos. Si esto es exacto, entonces se podrá entender su muerte 'por nosotros' como *prueba* de su resurrección. Comprenderemos su resurrección en la medida en que entendamos la dimensión vicaria de su muerte. En su muerte por nosotros descubrimos al Resucitado que nos introduce en su propia vida. La riqueza de Dios aparece ante nosotros en aquel que se hizo pobre por nosotros. En el que por nosotros se hizo siervo se nos abre la libertad de Dios. Y en aquel que por nosotros se hizo pecado, los pecadores se convierten en justicia de Dios en el mundo»[29].

Aunque la cruz y la resurrección no se identifiquen, no por ello

[28] *Ibíd.*, 169s.
[29] *Ibíd.*, 173s.

pueden ser disociadas. La cruz no es simplemente una locura en cuyo fondo oscuro aparecería aún más esplendorosa la resurrección. Para comprenderlas a ambas rectamente es preciso captar su simultaneidad objetiva, es decir, concebir al Resucitado no sólo como el que *fue* crucificado, sino como quien sigue siéndolo. El doble sentido que posee el concepto de «ensalzar» en el evangelio de Juan se dirige contra toda concepción de la resurrección y del *ésjaton* que pretenda velar o eliminar la cruz[30]. El *simul* irrepetible de muerte y resurrección explica en qué medida la concepción cristiana del *ésjaton* y de la escatología procede del acontecimiento de Cristo y de la cristología. La unión de Dios y el hombre posibilita así la distinción salvífica entre los hombres y Dios; distinción que nos permite percibir y afirmar que la última dimensión de lo escatológico es estrictamente teológica.

V. LA EXISTENCIA CRISTIANA BAJO EL SIGNO DEL ESJATON

La base de la orientación escatológica del mensaje cristiano reside en la manifestación de Jesucristo, el acontecimiento de Cristo, el suceso de la cruz y de la resurrección. El evangelio se apoya de manera decisiva en el pretérito escatológico de estas realidades. A la proclamación del evangelio corresponde la fe de parte del hombre. Tanto el evangelio como la fe se fundan en la palabra realizada, en el pretérito escatológico. De este modo, la predicación determina la relación que es preciso establecer con el futuro y lo que se puede decir realmente respecto de éste. El evangelio y la fe arrancan del acontecimiento de Cristo, desde donde contemplan el futuro. Lo que ambos afirman respecto de los signos y experiencias del futuro no es sino una concreción de la primitiva confesión de fe.

Si el acontecimiento de Cristo es considerado como el punto de unión entre escatología de pretérito y escatología de futuro, no parece fácil definir en qué consiste la respuesta adecuada del hombre. El pensamiento dogmático tradicional se inclina a una visión cronológica de la historia de salvación que garantizaba una clara distinción entre el pretérito y el futuro escatológico. Este procedimiento predominantemente histórico-descriptivo acusa ciertas deficiencias al lado de ventajas indiscutibles. Uno de sus inconvenientes consiste en implicar una objetivación de los contenidos de la fe que abstrae de la situación del creyente y confiere a los enunciados la apariencia de cierta simultaneidad y equivalencia de valor. La uniformidad que de ello resulta conduce a una acentuación unilateral de la fe en cuanto acto y contenido, así como a una exagerada preferencia por el pasado; por lo que en

[30] Cf. W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung im Johannesevangelium*, en NTA XXI, 1/2 (Munich 1960).

ellas se diluyen todas las restantes dimensiones, actitudes y contenidos de la existencia cristiana. En este contexto, la esperanza aparece como una consecuencia de la fe, de la que, en el fondo, sólo se distingue por su objeto. Así, un Tomás de Aquino distinguiría la naturaleza propia de la esperanza partiendo del objeto de la misma[1]. Semejante enfoque no pone de manifiesto que una afirmación de la fe, como la creación del mundo por Dios, pueda ser también afirmación de la esperanza[2]. La «teología de la esperanza» reacciona contra esta preponderancia de la fe[3]y se orienta claramente hacia las categorías de futuro y de promesa. Los críticos se preguntan «si no nos hallaremos ante una teología excesivamente 'cerebral'...; si podrá evitar la sospecha de ser pura 'futurología'...; si no abandonará el *continuum* de la tradición de la revelación y de la historia teológica... o el 'callado misterio del pasado'...; si no abandona la teología a las categorías 'posibilidad', 'novum', 'futurum'... Se utilizan argumentos sacados del Antiguo y, sobre todo, del Nuevo Testamento, de modo que esta teología corre el peligro de perder su tema propio, a no ser que se hable con más precisión y claridad de la determinación que el ahora recibe de Jesús, el Cristo de Dios, en vez de entregarse al juego de lo posible en el futuro, de lo históricamente abierto, pero que aún no está decidido... La sospecha persiste: ¿Acaso no se convierte tal teología, exclusivamente centrada en el futuro, en algo demasiado simple, demasiado fluctuante y desvinculado, al entender que todos los contenidos concretos, tanto de la tradición cristiana como de la actualidad política, se diluyen en el vacío del 'todavía no', mistificándolo con su forma de hablar de la 'promesa' de Dios o de 'Jesucristo y su futuro'»[4]. Con ello, la fe y la esperanza se presentan como posible alternativa del cristiano con respecto al futuro. La discusión precedente ha mostrado que ninguna de las dos interpretaciones puede ser presentada de un modo independiente, ya que en tal caso no respondería a la realidad. Esta constatación nos da pie para formular una serie de reflexiones.

1. *La fe como esperanza*

Si nos atenemos a la estadística de las palabras y a la historia de los conceptos, no cabe duda de que el término «fe» tiene una importancia

[1] Cf. Tomás de Aquino, *In III Sent.* d. 26 q. 1, a. 5.

[2] Cf. F. Kerstiens, *Esperanza*, en *Sacramentum Mundi* II (1972) 799.

[3] Cf. *supra* p. 592 nota 12; sobre J. Moltmann, *Perspektiven der Theologie, Gesammelte Aufsätze* (Maguncia 1968); J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (Munich 1967); H. G. Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik. Ein Repetitorium* (Gütersloh 1973) 258-281; G. Sauter, *Zukunft und Verheissung* (Zurich 1965); S. Unseld (ed.), *Ernst Bloch zu ehren* (Francfort 1965); R. Wittran/H. G. Gadamer/J. Moltmann, *Geschichte - Element der Zukunft* (Tubinga 1965).

[4] W. D. Marsch (ed.), *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»* (Munich 1967) 9.

constitutiva tanto en los contenidos como en el lenguaje del cristianismo primitivo y de la tradición. Por el contrario, el término «esperar» ocupa un espacio mucho menor y necesariamente ha de ser considerado como menos significativo para expresar la novedad que supone la manifestación de Jesucristo. El creer va de tal modo unido al nombre de Jesucristo que los cristianos pueden ser denominados sencillamente «creyentes». Es cierto que a veces tiembién se habla de la esperanza en conexión con el nombre de Cristo, o se expresa lo específicamente cristiano como esperanza (cf. 1 Tim 1,1; 1 Cor 15,19; Ef 2,11-12; 1 Pe 3, 15, entre otros pasajes); sin embargo, tales manifestaciones no suprimen la diferencia que existe con respecto al papel desempeñado por el concepto de fe. Este hecho no basta para enfrentar fe y esperanza. Una profunda reflexión sobre sus peculiaridades respectivas nos mostrará la magnitud de su mutua referencia.

La definición tradicional de la esperanza se aferra unilateralmente al objeto de la misma. Pero, en tal caso, queda sin resolver la pregunta de cómo puede convertirse una determinada cosa en contenido de la esperanza. Para que así sea, nuestras consideraciones deben tener en cuenta las circunstancias próximas o la situación. ¿Cuáles son los factores o datos típicos de la situación y del fenómeno del esperar?

Una condición esencial a este respecto es el fenómeno *tiempo* o *futuro*. Sólo si existe posibilidad de futuro es posible esperar algo determinado. Cuando ya no hay tiempo evidentemente tampoco puede haber esperanza. Esperanza y futuro son categorías que entrañan una relación mutua, aunque la fundamental es el futuro. La esperanza no crea el futuro, sino que lo presupone como tiempo que nos es concedido y garantizado de antemano. Desde este requisito previo ya puede la esperanza orientarse a contenidos concretos. En este sentido general, la muerte pone un límite a la esperanza. Si en la perspectiva de la muerte hablamos de una esperanza más allá de la tumba, tendremos que aclarar en qué sentido se habla aquí de futuro. Esta mutua relación de esperanza y futuro, como tiempo que nos es dado, no deberá impedir que nos preguntemos de dónde recibe la esperanza un futuro en cuanto tiempo ya incoado.

La segunda condición de la esperanza la pone el propio esperante. Pero aquí se plantea un problema: ¿cómo nos convertimos en esperantes? Que para ello no basta el objeto de la esperanza se deduce claramente de que nuestras relaciones de esperanza pueden ser diversas respecto de un mismo objeto. Los hombres viven comúnmente de esperanzas muy débiles, que surgen casi por sí mismas y no suponen exigencia alguna para el esperante. Las soluciones sustitutorias que siguen a los desengaños muestran cuán poca esperanza suele haber en tales «esperanzas». Un signo inequívoco de auténtica esperanza es el valor y la decisión para afrontar los acontecimientos del tiempo presente. A la luz de este criterio veremos que las esperanzas demasiado humanas nos llevan más bien a huir del presente, pues ellas intentan suprimir el tiempo que todavía nos separa de la realización, poniendo

su confianza en el siemple paso del tiempo. Indudablemente, la esperanza no es totalmente independiente del que espera. El decide a qué objetos ha de orientarse su acto de esperar, lo cual depende esencialmente de su horizonte de expectativas; y éste, incluso en las mismas circunstancias, puede ser muy diverso de hombre a hombre. Estas observaciones confirman que en la esperanza la fuerza del que espera cumple una función que no puede ser explicada únicamente desde el objeto de la esperanza misma.

Lo que acabamos de decir sólo se explica si distinguimos entre el contenido y el fundamento de la esperanza. Así como el objeto de la esperanza no se ofrece por sí mismo, sino que ha de ser elegido, el esperar tampoco se realiza simplemente mediante una elección de determinados objetos, sino que se apoya en un fundamento distinto de dichos objetos. Sin duda existen vínculos entre el fundamento del esperar y los correspondientes contenidos de la esperanza. Este fundamento se manifiesta en las íntimas convicciones por las que uno vive, elige los objetos de su esperanza y afronta las diversas situaciones. La esperanza no se apoya, pues, en sí misma, sino en la fe, la cual se funda a su vez en la actuación y fidelidad de Dios manifestada en Jesucristo. La fe puede esperar debido a que Dios actuó de modo decisivo en Jesús de Nazaret. La relación entre fe y esperanza a que nos referimos es un dato irreversible.

Esta relación de dependencia de la esperanza respecto de la fe puede ilustrarse desde otros dos puntos de vista. El primero atañe al problema de los límites de la esperanza. Se ha dicho que la esperanza depende del supuesto de que todavía quede tiempo por delante. Esto plantea la cuestión de si no hallará en la muerte su límite definitivo. Tratada en un contexto temporal, esta cuestión nos lleva a reflexionar sobre el tiempo que falta para la muerte o sobre lo que ocurrirá después de morir. En este caso, esperanza y futuro se hallan afectados por el concepto cronológico de tiempo. La afirmación de un futuro antes o después de la muerte se convierte así en condición de la esperanza. Esperanza y futuro dependerían de una manera de concebir la muerte. Semejante concepción debe ser claramente rechazada como errónea e inadecuada para explicar el fenómeno de la esperanza. La muerte es un límite de la esperanza en cuanto le plantea la cuestión de si su fundamento y objeto implican la existencia de un futuro trascendente a la muerte y al tiempo. La respuesta a este problema es competencia de la fe, a la cual compete señalar en qué Dios cree. Cuando se cree en Dios como Padre del Crucificado que ha sido resucitado, será preciso reconocerle como señor del tiempo y de la muerte. Una fe de este tipo incluye una esperanza que vence a la misma muerte y no permite que Dios sea sometido al dictado del tiempo. En virtud de su origen, el signo de la verdadera esperanza consiste en que no se agota en el tiempo ni desaparece o se diluye en una realización puramente temporal. Una realización de la esperanza que convierte en superfluo e insensato el abrigar nuevas esperanzas sólo puede lograrse mediante el

cumplimiento y la superación del tiempo. ¿No consiste el criterio del auténtico futuro en que, frente a todo cumplimiento, sigue siendo esencialmente futuro? Estas consideraciones nos obligan a distanciarnos de toda relativización de la esperanza y del futuro para enfrentarnos con el problema de Dios y de la fe como *conditio sine qua non* de todo discurso sobre tales realidades.

Si consideramos la esperanza en la perspectiva de su cumplimiento llegaremos prácticamente a las mismas conclusiones. La postura que el hombre asume ante el futuro se caracteriza por una cierta ambivalencia. Por un lado, el hombre es quien configura el futuro y asume decididamente determinadas metas de esperanza; por otro, se experimenta como alguien que, en su impulso creador y programador del futuro, se está recibiendo a sí mismo, lo cual quiere decir que no dispone plenamente de sí. Nuestra relación al futuro se halla condicionada por lo inesperado y por lo que escapa a nuestro control. Se trata de un elemento que no podemos eleminar ni controlar con miras a la realización de nuestras esperanzas tratando de delimitar el ámbito de las competencias del hombre frente al carácter incomprensible de Dios.

Cuando, desde la perspectiva del cumplimiento, distinguimos la participación del hombre y lo que únicamente es competencia de Dios, no lo hacemos para delimitar las competencias, sino para señalar que, en su configuración del futuro, el hombre siempre tendrá que contar con aquello que queda absolutamente fuera de su alcance. Ello supone que nuestro discurso trata de dimensiones superpuestas que no deben ser separadas. La distinción que hacemos en el modo de realización de la esperanza, precisa el planteamiento del problema en el sentido de que, estrictamente hablando, sólo puede ser objeto de la misma lo que, aun siendo actuación humana, desborda la competencia del hombre para entrar en el área de la acción de Dios. Qué sea esto en concreto es la fe la que lo debe precisar, ya que sólo ella es capaz de expresarse en lo que concierne a Dios. La autenticidad de la esperanza se dirime en su insoslayable relación de independencia respecto de la fe.

La función directiva que, debido a su primacía, ejerce la fe con respecto de la esperanza no significa que ésta se diluya sencillamente en la fe. La propia fe asume más bien el motivo de la esperanza en la medida en que, en cuanto *fiducia*, remite al creyente más allá de sí mismo, esperándolo todo no ya de sí, sino de Dios. Estas implicaciones nos permiten hablar de una «estructura esperanzada de la fe»[5], del «creer como un esperar»[6] o de la «esperanza de la fe»[7]. ¿En qué se apoyan tales expresiones?

[5] Cf. K. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (Maguncia 1969).

[6] Cf. K. Kerstiens, *Glauben als Hoffen:* «Diakonia» 2 (1967) 81-91.

[7] Cf. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Ronsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Munich [8]1969) 15-17. (Traducción española: *Teología de la esperanza* [Salamanca 1969]).

Para comprenderlas tenemos que recurrir al alcance revelador de los contenidos vétero y neotestamentarios y, ante todo, a la actuación proléptica de Dios que se manifestó en la resurrección de Jesús de entre los muertos. A partir de ella, el creyente ya no puede dirigir su mirada únicamente al pasado. Una fe sin esperanza sería, por tanto, inadecuada: «La esperanza no sólo saca a la fe del pasado de su 'facticidad objetiva' para situarla en la simultaneidad del presente, sino que, orientándola hacia el futuro, establece una conexión entre todos los tiempos»[8]. A partir del futuro, la esperanza tiene la misión de vincular con la fe la unidad que discurre a través de los diversos tiempos. Según W. Pannenberg, Dios ha anticipado el cumplimiento en la resurrección de Jesús. Por consiguiente: «La fe... tiene que ver con el futuro. Ello se debe a que es esencialmente confianza... Sólo gracias al acto de fe, considerado como entrega a la fuerza protectora que dimana del acontecimiento de Cristo en cuanto promesa, acontece lo que su mero conocimiento no puede darnos: la participación personal en el destino de Jesús y en la salvación del mundo que en él se contiene»[9]. Toda expresión de fe que parta del acontecimiento de la resurrección de Jesús muestra con suficiente claridad que es imposible creer en el pasado sin creer al mismo tiempo en el futuro: «Cuando, mediante la fe en la resurrección del Crucificado, se derriban las barreras impuestas a las esperanzas humanas, la fe puede y debe convertirse en esperanza... Creer significa superar con creciente esperanza las barreras rotas por la resurrección del Crucificado»[10]. Creyendo en el acontecimiento salvador que culmina en la resurrección de Jesús, el hombre espera sin pausa en ese futuro salvífico que se dibuja prolépticamente en la resurrección; un futuro salvífico que es aceptado en esperanza: «Esta esperanza está en marcha necesariamente hacia el mundo de Dios, hacia un mundo mayor. Sólo reposa en Dios y se adhiere a su fidelidad[11]. La fe cristiana siempre ha ido acompañada por la esperanza, pero ¿qué supone esto para la estructura y la comprensión de la fe?

La vinculación de la fe y la esperanza adquiere su máximo relieve cuando consideramos los contenidos, *fides quae creditur*. La revelación, en cuanto objeto de la fe, es la comunicación histórica de Dios a los suyos. Este darse a sí mismo halla su centro y culminación en Jesucristo, en su vida, su palabra y su obra, en su muerte y su resurrección, en su prolongación por la Iglesia a lo largo de la historia y del mundo. Ni la Escritura ni el dogma son capaces de agotar este acontecimiento. En el suceso de la revelación hay un *plus* que admite di-

[8] P. Schütz, *Freiheit - Hoffnung - Prophetie* (Hamburgo 1963) 524.

[9] W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte* (Gottinga ^{3}1965) 101, 145. (Traducción española: *La revelación como historia* [Salamanca 1977]).

[10] J. Moltmann, *op. cit.*, 15s; ídem, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Maguncia 1968) 2145, 254.

[11] G. Sauter, *Zukunft und Verheissung* (Zurich 1965) 351.

versas interpretaciones. Para explicarlo se suele decir que todo lo que acontece después de lo que consideramos como centro de la revelación no puede constituir una mera repetición de los acontecimientos pasados en su irrepetible facticidad. Ahora bien, si consideramos la revelación no sólo como dato, sino también como historia que está ocurriendo y cuya dinámica apunta continuamente hacia el futuro, en cuanto únicamente el futuro mostrará el auténtico sentido de los acontecimientos pasados, entonces la fe aparecerá como realmente orientada a la esperanza y confirmada por ella. Y en tal caso podemos decir de ella con toda razón: «La plenitud de la palabra de Dios está todavía ante nosotros. La fe no puede referirse únicamente a los enunciados y anatemas del pasado, sino que debe abrirse hacia adelante para conocer nuevos aspectos de la riqueza de la revelación divina. En esta búsqueda de la verdad debemos incluir nuestras experiencias, pues ellas poseen una función hermenéutica positiva que nos abre históricamente a la plenitud de la revelación. Esta apertura se cumple en la esperanza de que Dios dé pruebas de su fidelidad, de que su palabra se manifieste como fuente inagotable, como crisis y respuesta tanto para los hombres de hoy como para los de mañana, de que su promesa se muestre verdadera. El aceptar la revelación de Dios en Jesucristo acontece, pues, en una fe que espera, que camina siempre hacia una mayor plenitud de Dios. Las importantes consecuencias que de ahí se deducen deberán ser tratadas en concreto»[12]. Una de ellas es el reconocimiento de los problemas planteados por las afirmaciones de la fe[13], nos referimos a la primacía de la palabra sobre el dogma, al esfuerzo continuo para conseguir una expresión adecuada de la fe y lograr la mediación de su contenido de esperanza. Otra consecuencia atañe al descubrimiento de la dimensión de promesa en el acontecimiento de la revelación y a su conveniente valoración al formular e interpretar las verdades de la fe. Bajo tal punto de vista se confiere a todos los dogmas un coeficiente escatológico o de futuro[14]. Estas breves indicaciones muestran suficientemente que la verdad de la fe se halla también en el futuro y que la propia fe orienta hacia la esperanza.

Idéntica impresión se tiene al considerar la fe como acto, *fides qua creditur*. Mencionaremos a este propósito una peculiaridad de la fe, tradicionalmente expresada mediante la fórmula *fides implicita*. En su origen, la fe no es *fides implicita* sólo bajo el punto de vista de su objeto; ella es considerada como una fe en constante desarrollo y crecimiento. No se trata de una interpretación arbitraria, ya que responde al carácter de promesa y esperanza propio de la fe. Aquí entran en juego tanto el «yo» creyente del hombre como la gracia de la fe. Si en el

[12] F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, 162.

[13] Cf. K. Kerstiens, *op. cit.*, 163-175.

[14] Cf. F. Kerstiens, *op. cit.*, 175-182; ídem, *Esperanza*, en *Sacramentum Mundi* II (1972) 799.

análisis del acto de fe tomamos como punto de partida categorías personales, el elemento de «esperanza» de la misma podría ser expresado con la frase augustiniana *credere in Deum*[15]. Estas dimensiones de una fe que pone toda su esperanza en Dios adquieren una mayor profundidad gracias a su referencia cristológica, dado que toda fe cristiana es siempre *fides Christi*, en el sentido extenso y polivalente de tal expresión, y se adhiere a Jesús, «autor y perfeccionador de la fe» (cf. Heb 12,2)[16]. También las expresiones de la fe participan de esta estructura de esperanza. En este sentido, un Tomás de Aquino define la oración como *interpretativa spei*, es decir, como manifestación o interpretación de una fe que espera[17].

A la luz de la esperanza que acompaña el acto de fe, también las tentaciones, oscuridades y pruebas que amenazan a los creyentes adquieren un sentido de referencia al futuro y la promesa. Estas observaciones fragmentarias nos permiten ver qué dosis de auténtica esperanza se encierra en la fe y en su tendencia hacia un *incrementum*, de modo que sin esperanza no se puede hablar propiamente de fe: «Gracias a la esperanza, el creyente supera las fronteras que ya habían sido rotas por la cruz y la resurrección de Jesús. Creer y esperar son dos momentos indisociables de un mismo acto cuyo centro integrador es un amor incipiente. La simple yuxtaposición de las tres virtudes teologales no refleja suficientemente esa íntima unidad. No existe un acervo de verdades definitivamente cerrado en el que la fe pueda encontrar su certeza mirando simplemente hacia atrás»[18].

2. *«Spes quaerens intellectum»*

Lo dicho permite entender la teología desde el punto de vista de la relación entre la fe como verdad y la esperanza. Prescindiendo de los estudios parciales de que ha sido objeto la esperanza en la teología, cabe preguntar qué importancia tiene tanto para la teología en general como para la reflexión sobre este tema particular la idea de que la esperanza tiene un valor universal. De este modo se aprovechan y utilizan ciertas posibilidades de la teología que hasta el presente apenas habían sido tenidas en cuenta. Bajo expresiones como *spero ut intelligam*,[19]

[15] G. Hasenhüttl, *Der Glaubensvollzug* (Essen 1963) 255-260.

[16] Cf. H. U. v. Balthasar, *Fides Christi*, en *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1961) 45-79 (traducción española: *Sponsa Verbi* [Ed. Cristiandad, Madrid 1964]); J. Trütsch / J. Pfammatter, *La fe* en, MS I (^{2}1974) 913 s., 933 s.

[17] Cf. J. Pieper, *Esperanza*, en CFT I, 465 (1962), 704; ídem., *Hoffnung und Geschichte. Fünf Salzburger Vorlesungen* (Munich 1967) 136.

[18] F. Kerstiens, *Esperanza*, en SM II (1972) 798.

[19] Cf. H. Fries, *Spero ut intelligam. Bemerkungen zu einer Theologie der Hoffnung*, en L. Scheffczyk/W. Dettloff/R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkündigung* (Hom M. Schamus) I (Munich 1967) 353-375.

spes quaerens intellectum[20], *docta spes*[21] o *theologia viatorum* han pasado a la teología ciertos intentos emprendidos en tal dirección. En realidad, tales intentos se sitúan plenamente en la línea de la tradición, pues ya Ignacio de Antioquía habla del «evangelio de la esperanza universal»[22]. La conciencia teológica tenía presente de manera indirecta esa relativización del esfuerzo teológico, derivada de la noción de esperanza, cuando toma como punto de partida o de llegada para su reflexión el misterio de Dios o argumenta partiendo de la fragmentariedad o limitación del saber humano. Una de estas líneas encuentra su expresión en la concepción de la teología como «sabiduría en misterio»; la otra, en la idea de una ciencia de la fe apoyada en la noción de analogía[23]. Sin embargo, podríamos preguntar si así la teología garantiza suficientemente el lugar central que corresponde a la esperanza.

Todo pensamiento teológico está sujeto a una reserva: «La verdad de la fe no se entiende sino en la perspectiva de la esperanza; y no en el sentido de que la esperanza recibe su objetivo exclusivamente de la fe, sino que confiere a ésta la fuerza interna de capacitar al hombre para entregarse confiadamente a Dios con la mirada puesta en el futuro prometido»[24]. Así, la teología se presenta como una reflexión que da razón de la fe bajo el signo de la esperanza; esta reflexión no sólo parte de la verdad, sino que conduce a ella. La verdad en torno a la cual giran los esfuerzos de la teología se halla también en el futuro que nos la mostrará. Esto vale también si consideramos a Dios como contenido central de la fe y de la teología: ¿Qué pretende y qué significa la fe cristiana en Dios? ¿No exige la fe un constante esfuerzo del espíritu para ver al Dios que está sobre nosotros como un Dios ante nosotros, para aceptarlo como el futuro de nuestra vida histórica, un futuro que siempre nos supera y trasciende nuestros propios proyectos? ¿No exige que tomemos su venida como un 'venir a nosotros'? El 'Dios ante nosotros', ¿no es el 'Dios de la esperanza'..., el Dios de Abraham, el Dios del Exodo..., el Dios de los profetas? ¿Y no es también el Dios del Nuevo Testamento, el Dios de Jesús, el Dios a quien Pablo celebra en la carta a los Romanos —carta de la esperanza— vinculando así la fe cristiana al modelo de la esperanza de Abraham...? De ser así, ¿no deberá la fe cristiana tomar conciencia de que ella es ante todo una fe que espera, 'un mantener firmemente la confesión de la esperanza'...? ¿No deberán los cristianos liberar la esperanza del aislamiento a que ellos mismos la han reducido en su vida de fe y en su teología, sacarla del lugar secundario a que la han relegado para elevarla al puesto central de su inteligencia de la fe, y descu-

[20] Cf. W. Andersen, *Spes quaerens intellectum. Zur Jürgen Moltamanns «Theologie der Hoffnung»*, en W. D. Marsch, *op. cit.*, 189-194.

[21] Cf. K. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, 227-230.

[22] IgnFil 5,2; Cf. R. Bultmann, ἐλπίς, en ThW II (1935) 529s.

[23] G. Söhngen, *La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia*, *en* MS I (^{2}1974), 977-1049.

[24] F. Kerstiens, *Esperanza*, en SM II (1972) 799s.

brir en ella la esencia de la existencia cristiana, la fe que, como decía Péguy, Dios prefiere? ¿No deberán entender su teología en *todos* sus aspectos como escatología y, por tanto, como dar razón de la esperanza?»[25].

Una teología que tome en serio la esperanza inherente a la fe adoptará una postura crítica para consigo misma; no tomará ningún dogma ni ninguna de sus expresiones por la verdad, sino únicamente como referencias a la plenitud de esa verdad que es Cristo. So pena de anular el futuro de la revelación, la teología no podrá ser un sistema cerrado. Esto significa que ésta sólo será posible como empresa relativa y que ha de admitir un legítimo pluralismo, procurando no confundir lo parcial con lo total. Si realmente ha de cumplir su misión de dar razón de la esperanza, ello exige una incansable disposición para reflexionar y una continua apertura a la crítica que venga de dentro o de fuera. En este sentido, el diálogo, en que tanto se insiste, aparece como exigencia y expresión de la esperanza. Esa esperanza de la que debe dar testimonio la teología no puede perder su dimensión universal y futura. En consecuencia, la teología debe rechazar las tendencias que pretenden encerrar la esperanza cristiana en un *ghetto* privado intraeclesial. Unicamente es digna de este nombre y responde al evangelio una esperanza que lo sea fundamentalmente para todos los hombres y para todos los tiempos.

La teología se encontrará siempre ante la espinosa y difícil tarea de hallar un lenguaje que responda adecuadamente a las exigencias de la esperanza. Siempre que se plantee este problema se hallará ante la analogía de todas las afirmaciones de la fe y descubrirá el sentido figurado de los enunciados escatológicos: «En toda posible *similitudo* de sus afirmaciones conserva una *maior dissimilitudo*... El lenguaje figurado es la forma adecuada de expresar la verdad escatológica y, por tanto, no puede ser totalmente desmitologizado mediante una interpretación existencial. Tal forma de expresión mantiene admirablemente la apertura del futuro, la apertura hacia la plenitud de la salvación, y así señala un futuro nuevo a toda expresión y realización. La esperanza hace que la fe entienda confiadamente el ocultamiento de Dios no como consecuencia, sino como fundamento y promesa de esa plenitud inimaginable. En la esperanza encuentra el creyente fuerza para mantenerse, incluso en la oscuridad más profunda, sin desesperar ni desfallecer. La esperanza recuerda que la promesa hecha en Cristo no se ha cumplido todavía plenamente. No se opone a la tradición, sino que la promueve como 'tradición orientada al futuro' (G. Sauter) de los hechos salvíficos de Dios. Además evita que la tradición se convierta en ideología, eliminando el peligro de entender la fe y la vida cristiana como algo evidente. La esperanza facilita el diálogo con los no creyentes, pues sabe que se halla todavía en camino hacia la plenitud y, por tanto, puede incorporar a su propia búsqueda de la verdad los

[25] J. B. Metz, *Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments*, en S. Unseld (ed.) *Ernst Bloch zu ehren* (Francfort 1965) 232.

conocimientos y experiencias de los incrédulos. No queda suprimida con el cumplimiento, sino que sólo entonces aparece claramente su estructura fundamental de entrega confiada al Dios inmenso y a la libertad de su amor»[26].

El miedo a que la teología pierda así tanto la verdad de la fe como su propia identidad resulta inconsistente, ya que la importancia que en otro tiempo otorgaban la fe y la teología a un pasado excesivamente fijo, se atribuye al futuro que viene de Dios. Ahora bien, ¿puede existir algo más propio de la fe y la teología que ese futuro cuya llegada y preparación se hallan en íntima conexión con el nombre mismo de Dios? Además, ese futuro no es totalmente incierto, sino que, mediante el acontecimiento de Cristo, está ligado a un sector ya conocido del pasado y del presente. La necesidad de poner las afirmaciones de la fe en un horizonte de esperanza concierne a todas las disciplinas teológicas. Temas como la doctrina sobre Dios, la teología de la creación, la cristología, la soteriología, la eclesiología o la doctrina sobre la justificación no tienen nada que temer de una orientación escatológica que, en definitiva, les permite superar el inmovilismo que les aquejaba hasta ahora. Desde luego, tendríamos que lamentar que este nuevo planteamiento diera lugar a la pérdida del tratado específico a los *novísimos:* «Poner en práctica el principio teológico y estructural al que hemos aludido supondría la disolución de la escatología como tratado teológico en sí, pero al mismo tiempo todos los demás temas recuperarían la perspectiva escatológica que les es propia. Respecto de la fe y de la historia salvífica, la esperanza es la abogada de un futuro prometido, siempre abierto e imposible de agotar»[27]. Así podríamos llenar, aunque no del todo, ese vacío tantas veces deplorado, entre ortodoxia y ortopraxia.

3. *La esperanza, entre el fin y la consumación*

La relación que la esperanza tiene con la verdad ya alude a la que guarda con la historia de la fe. Como sabemos, la escatología se refiere al *ésjaton,* pero es preciso saber quién o qué es el *ésjaton.* Habitualmente se entiende por tal lo último, lo extremo, el fin. Esta perspectiva conceptual alude al tiempo, a los acontecimientos y a la historia. Así surge el problema de cuál sea la relación precisa que existe entre el *ésjaton* y el tiempo, punto en que suele diferirse. P. Althaus[28], P.

[26] F. Kerstiens, *Esperanza,* en SM II (1972) 800.

[27] F. Kerstiens, *ibid.,* 799; ídem, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens,* 177-182.

[28] Cf. D. Althaus, *Die letzten Dinge* (Gütersloh 1922) 84: «No alcanzamos la consumación siguiendo la línea de la historia hasta el final, sino trazando líneas verticales a lo largo de su recorrido. Así como todo está íntimamente relacionado con el estado original y la caída, así también lo está con la consumación. En este sentido todo el tiempo tiene carácter de último.

Tillich[29], R. Bultmann[30] o F. Buri[31] defienden una escatología de presente de índole trascendental o existencial. En ella es eliminado el elemento teológico o histórico del *ésjaton*. Un problema semejante se nos plantea en la concepción de una escatología inmanente o trascendente a la historia[32].

Para establecer un correcto uso de los términos es conveniente distinguir entre historia o futuro, por una parte, y desarrollo (evolución), resultado o fin, por otra. Esta distinción es semejante a la establecida por J. Moltmann entre *adventus* y *futurum:* «El 'futurum' surge del devenir del ser, que es ambivalente... El 'adventus' (parusía) es la llegada y, en sentido bíblico, la futura venida de Cristo. Así, pues, el 'futurum' puede ser extrapolado del presente, mientras que el 'adventum' ha de ser anticipado, anunciado por el que ha de venir»[33]. El hombre se mueve en la tensión entre *futurum* y *adventus*. Mientras la historia se sitúa en el ámbito y radio de acción de la libertad abierta al futuro de la promesa y del *adventus* de Dios, la naturaleza designa el resultado o el fin de unos procesos cronológicos que siguen unas leyes internas cuyo plazo de cumplimiento denominamos *futurum*. En este sentido, la naturaleza tiene desde luego un fin, pero no un futuro histórico. En virtud del elemento de libertad, el futuro se caracteriza por la posibilidad de renovar lo viejo; ahora bien, esto no es simple resultado de un determinado proceso, y supone un elemento permanente a través de todos los cambios y variaciones. En el contexto de un futuro así entendido hemos de situar realidades como libertad, decisión, acción, promesa y esperanza.

Será preciso analizar en esta perspectiva algunos proyectos históricos y de futuro. Recordemos, ante todo, la concepción teológica de Teilhard de Chardin: «El *ésjaton* de Teilhard es un perfeccionamiento evolutivo del mundo cuya meta es Dios. El mundo evoluciona desde la geosfera hacia la biosfera, de ésta a la noosfera y, finalmente, de la noosfera a la theosfera. Desde el momento en que el principo interno de esta evolución del mundo hacia el *ésjaton* es Cristo, la existencia escatológica de los cristianos, lejos de exigir una desmundanización, implica una opción encarnada en el mundo»[34]. Los críticos de esta concepción la acusan de mezclar evolución e historia, con lo cual la última sería absorbida por la primera[35]. Otra variante de la filosofía

[29] Cf. P. Tillich, *Systematische Theologie* III (Stuttgart 1966) 474s. (Trad. española, *Teología sistemática* [Salamanca 1981].)

[30] Cf. R. Bultmann, *Glaube und Verstehen* III (Tubinga 1960) 105s.

[31] Cf. F. Buri, *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für neuere protestantische Theologie. Ein Versuch zur Klärung des Problems der Eschatologie und zu einem neuen Verständnis ihres eigentlichen Anliegens* (Zurich 1935) 53,172.

[32] Cf. H. G. Pöhlmann, *op. cit.*, 263-269.

[33] F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, 141; cf. J. Moltmann, *Antwort*, en W. D. Marsch, *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»*, 210-213; P. Schütz, *Was heisst «Wiederkunft Christi»?* (Friburgo 1972) 9-33.

[34] H. G. Pöhlmann, *op. cit.*, 263.

[35] Cf. J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, 39-47, 72-80.

del futuro la hallamos en E. Bloch: «Bloch... no concibe el devenir como evolución, sino como revolución, como éxodo, como historia que pesa sobre el hombre y es una posibilidad de la que tiene que responder. El sujeto de la hitoria es el hombre que trabaja, crea, transforma y supera la realidad existente. La fuerza que mueve y hace progresar este proceso es el *principio esperanza* que empuja hacia adelante todas las realidades y todos los logros históricos, descubriendo así nuevas posibilidades de cambio. La utopía es el 'órgano metodológico para lo nuevo, el complemento objetivo de lo que ya existe'. No se trata de sueños sobre el futuro, de una *docta spes*. 'Todo lo real lleva inscrita una orientación hacia lo posible, y posible es todo cuanto, por hallarse condicionado solo parcialmente, no está definitivamente cerrado o concluido'. Dado que el pensamiento reflejo sólo puede referirse a lo ya existente, el futuro únicamente podrá ser descubierto por un pensamiento operativo que se orienta a cambiar el mundo, por la unidad de teoría y praxis»[36]. El *principio esperanza* de Bloch se funda únicamente en las realidades de este mundo y en sus posibilidades, por lo que no puede trascenderlas. Por ello, el *novum* de que él habla sigue prisionero del pasado y del presente. El hombre sigue girando en un círculo del que ni siquiera lo que «todavía no ha acontecido» podrá librarlo. En definitiva, tampoco Bloch consigue una auténtica opción por el futuro[37].

En estos proyectos que acabamos de mencionar, la esperanza y el futuro, la promesa y la historia se quedan en realidad a medio camino: carecen de una decisiva seriedad y radicalidad, posibles únicamente cuando se presenta como *ésjaton* al mismo Dios. Dado que, por su misma esencia, Dios es trascendente e inmanente a la vez, también lo será en cuanto *ésjaton* de la historia. Ello significa que «el *ésjaton* no es ahistórico..., sino que penetra total e incondicionalmente en la historia, lo mismo que el propio Dios entró plenamente y sin reservas en este mundo. *Finitum capax infiniti! Praesens capax futuri! Victor quia victima!*... La secularización de Dios... implica la mundanización de su *ésjaton*. Dado que él es trascendente en la *inmanencia*..., su *ésjaton* no se queda fuera de la historia, sino que penetra en ella, su reino entra en el reino de este mundo y se construye con los materiales del reino del mundo... El mundo nuevo que Dios va a edificar no es un mundo superior que descenderá de lo alto, sino *este mundo nuestro* (cf. 2 Pe 3,13), creado por él y que por él será renovado. La segunda obra de Dios no niega la primera. Dios es fiel a sí mismo... Por la fidelidad que Dios se tiene a sí mismo, funda la *spes christiana* en la *spes naturalis*, la corrige y rectifica, y la convierte en *spes quaerens intellectum*.

[36] F. Kerstiens, *op. cit.*, 195; para la controversia con E. Bloch véase la bibliografía de las notas 12 y 4, *supra* pp. 592 y 599.

[37] Cf. J. B. Metz, *Nachwort*, en R. Garaudy/J. B. Rahner, *Der Dialog oder: Andert sich das Verhaltnis zwischen Katholizismus und Marxismus* (Reinbek 1966) 123s; J. Pieper, *op. cit.*, 81-102.

La 'esperanza natural del hombre' aspira, en cierto modo, a un mundo nuevo que se realizará en la esperanza cristiana... La escatología cristiana no es un resentimiento de lo imperfecto que busca consuelo en otro mundo, sino la esperanza de que Dios se impondrá en este mundo»[38].

Esta orientación nos permite adoptar una postura fundamentalmente positiva respecto del futuro y de las esperanzas intramundanas; ellas constituyen el campo en el que se ejerce e interviene la esperanza cristiana. Así pues, el *ésjaton* no nos saca del tiempo, sino que nos introduce más seriamente en él. Lejos de significar una pérdida de la perspectiva del *ésjaton,* cuando éste es considerado como la dimensión profunda del tiempo es cuando aparece con toda claridad tanto la unidad de *ésjaton* y tiempo —o historia— como su diferencia. En este sentido, el *ésjaton* podría ser definido como misterio del tiempo. De este modo, el tiempo no sólo tiene que ver con la actuación humana, sino también con la fe, ya que no solamente halla en el *ésjaton* su fundamento, sino también su consumación. Si bien debemos responder con nuestra actuación de esperanza a las exigencias del tiempo, en realidad *nunca podremos lograrlo, y eso sin* contar con las omisiones y culpas de que llenamos la historia. No podemos comprender el tiempo mientras no nos situemos en su misterio, en el *ésjaton.* En este sentido, *ésjaton* e historia no pueden ser separados, aunque sea preciso distinguirlos.

Quien es capaz de descubrir en el *ésjaton* el misterio de lo temporal, también podrá percibir en la plenitud del instante la estructura de esperanza que se encierra en el tiempo. Al contrario de lo que acontece en nuestro actuar, para creer, esperar y amar no necesitamos mucho tiempo, *sino únicamente un instante pleno e incondicional.* El instante animado por el *ésjaton* es la auténtica fuente del tiempo, del futuro y la promesa, de la esperanza y el cambio. Cuando descubrimos el *ésjaton* en el tiempo estamos en condiciones de vivir y permanecer realmente en el tiempo, de participar libre y serenamente en ese poder superior del tiempo que es propio del *ésjaton.* Dado que el *ésjaton* puede ser experimentado como misterio del tiempo, no hay tiempo que pueda sustraerse a su influjo.

En la medida en que el hombre se entrega a la profunda dimensión escatológica del tiempo, se capacita para descubrir la trascendencia del *ésjaton,* para trascender mediante una esperanza cada vez más desinteresada todo lo inmediato y para asumir una libre responsabilidad frente al *kairós* y al mundo. Así, la actividad humana, la evolución mundana y su consumación en Dios adquieren todo su sentido: «La consumación será entonces auténtica consumación del hombre concreto y de la humanidad. De hecho, la consumación incluye un elemento de continuidad (de otro modo no sería consumación del hombre concreto y de la historia de *su* libertad) y otro de discontinuidad

[38] H. G. Pöhlmann, *op. cit.,* 267s.

(de otro modo tampoco sería consumación del hombre concreto, el cual no puede alcanzarla por sus propias fuerzas). La esperanza no es el optimismo barato del que piensa que todo se arreglará, cayendo así en una comodidad engañosa, sino que asume la responsabilidad de cumplir las tareas que tenemos trazadas, las tareas del amor con todas sus implicaciones concretas, las cuales reciben su orientación y sentido de la esperanza cristiana[39].

En el sentido de este cumplimiento, podría ser entendida correctamente aquella expresión de Lutero *spes purissima in purissimum Deum*. El nombre de la esperanza que procede de la fe y apunta a la caridad es Cristo: «Cree en Cristo quien espera en Cristo y le ama. Pues, quien tiene fe sin esperanza ni amor, cree que hay Cristo, pero no cree en Cristo... Cuando, por tanto, alguien cree en Cristo, Cristo viene a él y le hace en cierto modo uno con él y miembro de su cuerpo. Esto no puede darse sin la esperanza y la caridad»[40]. Para poder esperar de este modo es necesario que el sujeto de nuestra esperanza sea Cristo mismo y que él sea también nuestra promesa.

CH. SCHÜTZ

[39] F. Kerstiens, *op. cit.*, 210.

[40] Agustín, *Sermo 144, 2 de verbis Ev. Jo 16,8-11* (PL 38,788).

BIBLIOGRAFIA

1. *Diccionarios y manuales*

Althaus, P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh [8]1972) 655-688.

— *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie* (Gütersloh [7]1957).

Auvray, P., *Eschatologie*, en G. Jacquemet (ed.), *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain* IV (París 1956) 410-414.

Barth, K., *Kirchliche Dogmatik* IV/3,2 (Zurich 1959) 1035-1083.

Brinktrine, J., *Die Lehre von den Letzten Dingen* (Paderborn 1963).

Brunner, E., *Dogmatik* III (Zurich [3]1960) 379-497.

Diekamp, F./K. Jüssen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Heiligen Thomas* III (Münster [13]1962) 430-506.

Edsman, C.-M./A. Jepsen/R. Meyer/H. Conzelmann/H. Kraft/P. Althaus, *Eschatologie*, en RGG II ([3]1958) 650-689.

Feuillet, A., *Escatologismo*, en *Sacramentum Mundi* II (1972) 664-669.

Galot, J., *Eschatologie*, en DSp IV (París 1960) 1020-1059.

Henry, A.-M., *Die Wiederkunft Christi: Die katholische Glaubenswelt* III (Friburgo 1961) 702-761.

Kasper, W., *Teología de la historia*, en SM III (1973) 451-460.

Lanczkowski, G./H. Gross/R. Schnackenburg/K. Rahner, *Eschatologie*, en LThK III ([2]1959) 1083-1098.

Mahlmann, T., *Eschatologie*, en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* II (Basilea 1972) 740-743.

Mangenot, E., *Eschatologie*, en DThC V/1 (1939) 456s.

Nelis, J., *Escatología*, en H. Haag (ed.), *Diccionario de la Biblia* (1970) 573-583.

Rahner, K., *Letzte Dinge*, en LThK VI (Friburgo [2]1961) 989.

— *Escatología*, en SM II (1972) 653-663.

— *Novísimos*, en SM IV (1973) 917-922.

Rast, T., *Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, en H. Vorgrimler/R. Van der Gucht (eds.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* III (Friburgo 1970) 294-315.

Schmaus, M., *Teología dogmática* IV (Madrid [2]1963).

— *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik* II (Munich 1970) 700-813.

Schmidt, W. R., *Eschatologie*, en E. Fahlbusch (ed.), *Taschenlexikon Religion und Techologie* I (Gotinga 1971) 256-260.

Schütz, C., *Vollendung*, en J. Feiner/L. Vischer (eds.), *Neues Glaubensbuch. Der Gemeinsame christliche Glaube* (Friburgo 1973) 526-544.

Winklhofer, A., *Escatología*, en CFT I (Ed. Cristiandad, Madrid [2]1979) 427-436.

Además de la bibliografía de n. 5 *supra* p. 540:

Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, en *Glauben und Verstehen* III (Tubinga ²1962) 91-106.

Cullmann, O., *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung* (Zollikon-Zurich ²1948).

— *Parusieverzogerung und Urchristentum. Der gegenwartige Stand der Diskussion*, en ThL 83 (1958) 1-12.

— *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Antwort des Neuen Testaments* (Stuttgart 1962).

— *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament* (Tubinga 1965).

Ernst, J., *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (Ratisbona 1967).

Grabner-Haide, A., *Paraklese und Eschatologie bei Paulus Welt und Mensch im Anspruch der Zukunft Gottes = Neutestamentliche Abhandlungen* 4 (Münster 1968).

— *Resurrección y glorificación:* «Concilium» 41 (1969) 67-82.

Grasser, E., *Das Problem der Parusieverzogerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte* (Berlín 1957).

— *Die Naherwartung Jesu = SBS 61 (Stuttgart 1973).*

Heiler, F., Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen (Munich 1950).

Hoffmann, P., *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Studie zur paulinischen Eschatologie*, en *Neutestamentliche Abhandlungen* 2 (Munster 1966).

Kasemann, E., *Zum Thema urchristlicher Apokalyptik· Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga ²1965) 105-131.

— *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* I (Gotinga ⁵1967) 135-157.

Klappert, B., *Die Eschatologie des Hebraerbriefes*, en *Theologische Existenz heute* 156 (Munich 1969).

Knoch, O. *Die eschatologische Frage, ihre Entwicklung und ihr gegenwartiger Stand·* BZ 6 (1962) 112-120.

Kremer, J., *«... denn sie werden leben.» 6 Kapitel uber Tod - Auferstehung - Neues Leben* (Stuttgart 1972).

Kummel, W. G., *Verheissung und Erfullung. Untersuchung zur eschatologischen Verkundigung Jesu*, en *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes* 6 (Zürich 1945).

— *Die Bedeutung der Enderwartung fur die Lehre des Paulus*, en *Heilsgeschehen und Geschichte Gesammelte Aufsatze* (Marburgo 1965) 36-47.

Luz, U., *Das Geschichtsverstandnis des Paulus*, en Beiträge zur evangelischen Teologie 49 (Munich 1968).

Mattern, L., *Das Verstandnis des Gerichtes bei Paulus*, en *Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testamentes* 47 (Zurich 1966)

Mussner, F., *Was lehrt Jesus uber das Ende der Welt?* (Friburgo 1958).

— *La enseñanza de Jesús sobre la vida futura, según los sinópticos:* «Concilium» 60 (1970) 43-51.
Pesch, R., *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Dusseldorf 1968).
Ploger, Q., *Theokratie und Eschatologie,* en *Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament* II (Neukirchen 1959).
Schierse, F. J., *Verheissung und Heilsvollendung,* en MThSt I, 9 (Munich 1955).
Schlier, H., *Uber die Hoffnung: Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Friburgo ^{2}1967) 135-145.
— *Das Ende der Zeit,* en *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III (Friburgo 1971) 67-84.
— *Das, worauf alles wartet - Eine Auslegung von Romer 8, 18-30,* en *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsatze und Vortrage* III (Friburgo 1971) 250-270.
Schunack, G., *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Romer 5 untersucht* (Tubinga 1967).
Steinmetz, F.-J., *Protologische Heilszuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief* (Francfort 1969).
Stuhlmacher, P., *Erwagungen zum Problem der Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie:* ZThK 64 (1967) 342-350.
Wilckens, U., *Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der judisch-urchristlichen Uberlieferung bei Hans Blumenberg,* en J. H. Birknet/D. Rössler (eds.), *Beitrage zur Theorie des neuzeitlichen Christentums* (Berlín 1968) 127-142.
Zimmerli, W., *Der Mensch und seine Hoffnung nach den Aussagen des Alten Testaments,* en Hom. Th C. Vriezen (Wageningen 1966) 389-403.

3. *Historia de la teología*

Además de la bibliografía de n. 2, *supra* p. 538:

Balthasar, H. U. v., *Augustinus. Das Antlitz der Kirche,* en *Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde* 1 (Einsiedeln 1955).
— *Apokalypse der deutschen Seele. Studie zu einer Lehre von den letzten Haltungen* I: *Der deutsche Idealismus,* II: *Im Zeichen Nietzsches,* III: *Die Vergottlichung des Todes* (Salzburgo 1937 y 1939).
Benz, E., *Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christlichen Eschatologie,* en *Sammlung Rombach* NF. 20 (Friburgo 1973).
Cornehl, P., *Die Zukunft der Versohnung. Untersuchungen zur Eschatologie in der deutschen Aufklarung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule* (Gotinga 1969).
Engelhardt, P., *Der Mensch und seine Zukunft. Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin,* en H. Rombach (ed.), *Die Frage nach dem Menschen.* Hom. M. Muller (Friburgo 1966) 352-374.
Finé, H., *Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian Ein sema-*

siologischer Beitrag zur Dogmengeschichte des Zwischenzustandes, en *Theophaneia* XII (Bonn 1958).
Gebhardt, J., *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840* (Munich 1963).
Joppich, G., *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl Irenaus von Lyon* (Münsterschwarzach 1965).
Wittram, R./H. G. Gadamer/ J. Moltmann, *Geschichte - Element der Zukunft* (Tubinga 1965).
Künzle, P., *Thomas von Aquin und die moderne Escatologie:* FZPhTh 8 (1961) 109-120.
— *Die Escatologie im Gesamtaufbau der wissenschaftlichen Theologie:* «Anima» 20 (1965) 231-238.
Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (Stuttgart ^{5}1967).
Muller/Fahrenholz, G., *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie. Profile und Kritik heilsgeschichtlicher Theorien in der okumenischen Bewegung zwischen 1948 und 1968* (Friburgo 1974).
Schäfer, R., *Das Reich Gottes bei A. Ritschl und J. Weiss:* ZThK 61 (1961) 68-88.
Stock, K., *annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt* = FGLP 10/XLII (Munich 1971).
Stoevesandt, H., *Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras*, en *Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie* 8 (Zurich 1969).
Strege, U., *Das Reich Gottes als theologisches Problem im Lichte der Eschatologie und Mystik A. Schweitzers* (Stuttgart 1956).
Strobel, A., *Untersuchungen zum eschatologischen Verzogerungsproblem* (Leiden 1961).
Weber, H. J., *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Skotus* = FThSt 91 (Friburgo 1973).

4. *Teología sistemática*

Además de la bibliografía de n. 12, *supra* p. 592:

Amery, C., *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Reinbek 1972).
Balthasar, H. U. v., *Escatología*, en PTA (Madrid 1961) 499-512.
— *Theologie der Geschichte* (Einsiedeln ^{3}1959).
— *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Einsiedeln 1983).
— *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung*, en *Theologische Meditationen* 13 (Einsiedeln 1966).
— *Eschatologie im Umriss, en Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV (Einsiedeln 1974) 410-454.
Barrat, D./P. Th. Camelot/J. Guillet/M. A. Generois M. A., *La resurrection de la chair*, en *Foi vivante* (París 1962).

Bloch, E., *Religion im Erbe* (Munich 1967).
— *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del reino* (Madrid 1983).
— *Geist der Utopie* (Francfort 1971).
Bonhoeffer, D., *Dein Reich komme - Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden*, en *Gesammelte Schriften* III (Munich 1966) 270-285.
Boros, L., *Der neue Himmel und die neue Erde. Die letzten Dinge in der Erkenntnis der Theologie von heute*, en «Wort und Wahrheit» 19 (1964) 263-279.
— *Mysterium Mortis* (Olten ^{7}1967).
Breuning, W., *Muerte y resurrección en la predicación:* «Concilium» 32 (1968) 177-196.
Brunner, E., *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (Zurich 1953).
Bultmann, R., *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, en *Glauben und Verstehen* III (Tubinga ^{2}1962) 81-90.
— *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga ^{2}1964).
Buri, F., *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie fur die neuere protestantische Theologie* (Zurich 1934).
Campenhausen, H. v., *Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung*, en E. Schlink/H. Volk (eds.), *Pro Veritate* (Münster 1963) 295-311.
Castelli, E., *El tiempo de la Encarnación y el tiempo de la mundanidad:* «Concilium» 41 (1969) 59-66.
Cobb, J. B., *Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik*. Con introducción de K. Scholder (Munich 1977).
Dolch, H., *Zukunftsvision und Parusie*, en L. Scheffczyk/W. Dettloff/R. Heinzmann (eds.), *Wahrheit und Verkundigung* (Hom. M. Schmaus) I (Munich 1967) 327-339.
Ebeling, G. *Die Welt als Geschichte*, en *Mensch und Kosmos. Eine Ringvorlesung der Theologischen Fakultat Zurich* (Zurich 1960) 103-114.
Escribano-Alberca, I., *Gegenwart und Zukunft. Zwei theologische Kategorien in der Auseinandersetzung mit Hegel*, en *Wahrheit und Verkundigung* I (Munich 1967) 343-352.
Flechtheim, O. K., *Futurologie. Der Kampf um die Zukunft* (Francfort 1972).
George, A., *El juicio de Dios. Ensayo de interpretación de un tema escatológico:* «Concilium» 41 (1969) 11-23.
González Ruiz, J.-M., *¿Hacia una desmitologización del «alma separada»?:* «Concilium» 41 (1969) 83-96.
Grass, H., *Das eschatologische Problem in der Gegenwart*, en W. Kunneth/W. Joest (eds.), Hom. Paul Althaus (Gütersloh 1958) 47-48.
Greshake, G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwartigen theologischen Diskussion uber die Zukunft der Geschichte* (Essen 1969).
— *Hacia una teología del morir:* «Concilium» 94 (1974) 76-94.
— *Die Alternative «Unsterblichkeit der Seele» oder «Auferstehung der Toten» als ökumenisches Problem:* ThPQ 123 (1975) 13-21.
Greshake, G./G. Lohfink G., *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* = QD 71 (Friburgo 1975).
Guardini, R., *Das Mysterium des Todes* (Francfort 1955).

Hassenhuttl, G., *Geschichte und existentiales Denken* (Wiesbaden 1965).
Hedinger, U., *Unsere Zukunft Aspekte der Zukunftsvorstellung in der heutigen Theologie.* «Theologische Studien» 70 (Zurich 1963).
Hersche, O. (ed.), *Was wird morgen anders sein? Wissenschaftler sehen die Zukunft* (Olten ^{2}1970).
Holstrom, F., *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts* (Gutersloh 1936).
Jungel, E., *Tod = Themen der Theologie* 8 (Stuttgart 1971).
Kasper, W., *Grundlinien einer Theologie der Geschichte:* ThQ 144 (1964) 129-169.
Kerstiens, F., *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens* (Maguncia 1969).
Klinger, E., *Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte* (Zurich 1969).
Korner, J., *Eschatologie und Geschichte in der Theologie R. Bultmanns* (Hamburgo 1957).
Kreck, W., *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie* (Munich 1961).
Kunneth, W., *Theologie der Auferstehung* (Munich ^{5}1968) 234-299.
Mannheim, K., *Ideologie und Utopie* (Francfort 1952).
Marsch, W.-D., *Zukunft,* en *Themen der Theologie* 2 (Stuttgart 1969).
Metz, J. B., Zur Theologie der Welt (Maguncia 1968).
— *Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs:* EvTh 32 (1972) 338-352.
Moltmann, J., *El Dios crucificado* (Salamanca ^{2}1977).
Muller, A. M. K., *Die praparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzungen* (Stuttgart 1972).
Müller-Goldkuhle, P., *Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento posbíblico·* «Concilium» 41 (1969) 24-43.
Mussner, F./L. Boros/Kolping/V. Ayel/C. Duquoc/R. Schnackenburg/A. Winklhofer/C. Journet/F. X. Remberger/A.-M. Roguet/O., Betz, *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie,* en *Theologische Brennpunkte* 8/9 (Bergen-Enkheim 1966).
Nigg, W., *Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung* (Zurich 1954).
Ott, H., *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns* (Tubinga 1955).
— *Eschatologie. Versuch eines dogmatischen Grundrisses* (Zurich 1958).
Pannenberg, W., *Heilsgescheben und Geschichte;* «Kerygma und Dogma» 5 (1955) 218-237.
— *La revelación como historia* (Salamanca 1977).
Picht, G., *Prognose, Utopie, Planung. Die Situation des Menschen in der Zukunft der technischen Welt* (Stuttgart 1967).
— *Mut zur Utopie* (Munich 1967).
Pieper, J., *Hoffnung und Geschichte* (Munich 1967).
— *Tod und Unsterblichkeit* (Munich 1968).
Rahner, K., *La resurrección de la carne,* en *Escritos* II (Madrid 1961) 209-223.
— *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra salvación,* en *Escritos* III (^{3}1967) 47-59.
— *Consuelo del tiempo,* en *Escritos* III, 165-182.

— *Principios teológicos de la hermeneutica de las declaraciones escatologicas*, en *Escritos* IV (1964) 411-439.
— *La vida de los muertos*, en *Escritos* IV, 441-450.
— *La unidad de materia y espiritu en la comprension de la fe cristiana*, en *Escritos* VI (1969) 181-208.
— *Encuentros con el Resucitado*, en *Escritos* VII (1969) 183-191
— *Volvera*, en *Escritos* VII, 192-195.
— *La fiesta del porvenir en el mundo*, en *Escritos* VII, 196-201.
— *Sobre el morir cristiano*, en *Escritos* VII, 297-304
— *Uber die theologische Problematik der «neuen Erde»*, en *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 580-592.
— *Der Friede Gottes und. der Friede der Welt*, en *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 689-707.
— *Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverstandnisses*, en *Schriften zur Theologie* IX (Einsiedeln 1970) 227-241.
— *Zu einer Theologie des Todes*, en *Schriften zur Theologie* X (Einsiedeln 1972) 181-199.
— *Heilsauftrag der Kirche und Humanisierung der Welt*, en *Schriften zur Theologie* X (Einsiedeln 1972) 547-567.
— *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1969).
Ratzinger, J., *Heilsgeschichte und Eschatologie*, en J. Ratzinger/J. Neumann (eds.) *Theologie im Wandel* (Munich 1967) 68-89.
— *Zur Theologie des Todes*, en *Dogma und Verkundigung* (Munich 1973) 281-294.
— *Was kommt nach dem Tod?*, en *Dogma und Verkundigung* (Munich 1973) 295-300.
— *Auferstehung und ewiges Leben*, en *Dogma und Verkundigung* (Munich 1973) 301-314.
Sauter, G., *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwartigen theologischen und philosophischen Diskussion* (Zurich 1965).
Scheffczyk, L., *Das besondere Gericht im Lichte der gegenwartigen Diskussion:* «Scholastik» 32 (1957) 526-541.
Scherer, G./F. Kerstiens/C. Bauer-Kayatz/F. J. Schierse/A. Hertz, *Eschatologie und geschichtliche Zukunft* = Thesen und Argumente 5 (Essen-Werden 1972).
Schillebeeckx, E., *Algunas ideas sobre la interpretación de la escatología.* «Concilium» 41 (1969) 43-58.
Schnackenburg, R., *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo ^{4}1965).
Schoonenberg, P., *Creo en la vida eterna:* «Concilium» 41 (1969) 97-113.
Schrey, H. H (ed.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen in der theologischen Diskussion der Gegenwart* (Darmstadt 1969).
Schutz, P., *Parusia - Hoffnung und Prophetie* (Heidelberg 1960).
— *Charisma Hoffnung* (Hamburgo 1962).
— *Was heisst - «Wiederkunft Christi»?*, en *Kirche im Gesprach.* Analyse und Thesen: P. Schutz; Stellungnahmen: M. Lohrer/H. U. v. Balthasar/E. Vályi Nagy/H. Ott (Friburgo 1972).
Steck, K., *Eschatologie und Ekklesiologie in der romisch-katholischen Theolo-*

gie von heute = Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 9, núm. 5.
— *Utopía* - Documentación Concilium: «Concilium» 41 (1969) 147-164.
Volk, H., *Das christliche Verständnis des Todes* (Münster 1957).
Wiederkehr, D., *Perspektiven der Eschatologie* (Zurich 1974).
Wilckens, U., *Auferstehung* = Themen der Theologie 4 (Stuttgart 1970).
Winklhofer, A., *Das Kommen seines Reiches. Von den Letzten Dingen* (Francfort ^{2}1962).

CAPITULO VII

RASGOS FUNDAMENTALES DE LA ESCATOLOGIA BIBLICA

SECCION PRIMERA

ESCATOLOGIA DEL ANTIGUO TESTAMENTO Y DEL JUDAISMO PRIMITIVO

1. *Noción y origen de la escatología*

Cuando se quiere poner de relieve la diferencia entre la religión de Israel y las concepciones religiosas del mundo circundante, se suele hacer un fuerte hincapié en la escatología veterotestamentaria. Sin embargo, dado que las afirmaciones escatológicas han entrado a formar parte del mismo proceso constitutivo de la literatura del AT, resulta difícil exponerlas de forma temática y organizada. Tan desacertado sería tratar de encuadrar y hacer coincidir las concepciones veterotestamentarias con un sistema conceptual desarrollado a partir de la dogmática como considerar la doctrina, relativamente tardía, de las dos eras del mundo[1] como la norma de la escatología bíblica. Este concepto prefabricado de escatología no responde a todos los aspectos del dato veterotestamentario.

No hay quizá ningún otro contenido de la revelación en todo el AT que ocupe un lugar tan destacado en el desarrollo progresivo de la re-

[1] Así lo hacen, por ejemplo, J. Lindblom, *Gibt es eine Eschatologie bei den atl. Propheten?*: «Stud. Theol.» 6 (1952) 79-114; S. Mowinckel, *He That Cometh* (Oxford 1956) 125-154 y, con mayor énfasis aún, G. Fohrer, *Die Struktur der atl. Eschatologie:* ThLZ 85 (1960) 401-420. Este último afirma (col. 403): en la doctrina de las dos eras del mundo «reside la característica esencial de la esperanza escatológica y no en el anuncio del fin del mundo o de la historia humana, que puede aparecer, a lo más, entre los diversos elementos estructurales como presupuesto de la nueva creación prometida...» La distinción, que no aparece plenamente desarrollada hasta 4 Esd 7,50; QS 3,14-4,26, separaría la profecía escatológica, desde el Dt-Is, de los profetas preexílicos. En el período preexílico no habría una situación escatológica, sino una situación en la que el pueblo y sus miembros se encontrarían confrontados con el problema de una decisión diaria y repetida continuamente. La profecía escatológica se basa en una reinterpretación del *aut-aut* en un antes-después temporal (col. 404s). También A. Jepsen, *Eschatologie II,* en RGG ^{3}II 655-662 y G. von Rad, *Theologie des AT* II (Munich 1960) 125-132, demuestran que no se ha llegado aún a una conformidad en el concepto.

velación como las esperanzas escatológicas. Estas son el más claro indicio de que la revelación está sometida a un proceso evolutivo que apunta y conduce hacia el futuro y el *ésjaton*. Es, por tanto, evidente que no podía existir, ya desde el comienzo de la acción salvífica de Dios, una estructura acabada en todos sus detalles y matices. La esperanza de la salvación se desarrolla, más bien, a partir de pequeños datos fundamentales, que son como núcleos que cristalizan en una escatología plenamente desarrollada[2]. Este hecho tiene también la incalculable ventaja de que en el proceso de crecimiento de la esperanza se van fijando las leyes esenciales para comprender el plan salvífico de Dios y, con ello, se van manifestando también algunas normas que nos ayudarán a apropiarnos de la salvación.

Esta interpretación amplia y abierta de la escatología supone que, junto con el problema general que habrá de ser tratado en este capítulo, deberemos estudiar también todo el proceso evolutivo de la esperanza veterotestamentaria —incluyendo la doctrina acabada de las dos eras del mundo—, ya que este proceso nos ayudará a esclarecer y determinar, de manera decisiva, qué significa realmente la escatología. Se pone, asimismo, de manifiesto otra característica esencial de la escatología, a saber, que la esperanza de la salvación está conectada con la historia de Israel y que el proceso evolutivo de tal esperanza está entrelazado con el desarrollo histórico del pueblo elegido[3]. La escatología determina incluso el curso de la historia, lo conduce a su cumplimiento y lo dota de sentido. Pero, sobre todo, esta relación con la historia distingue la escatología bíblica de las esperanzas extra-israelitas, por ejemplo, de las «profecías egipcias»[4], que no se orientan hacia un futuro escatológico, sino que miran hacia atrás, y constituyen una forma especial de concepción del eterno retorno cíclico de la naturaleza con su casi regular separación de los tiempos de salvación y de calamidad.

Deberemos, por tanto, centrar especialmente nuestra atención en

[2] Otra interpretación de la escatología veterotestamentaria aparece, por ejemplo, en H. Gressmann, *Der Messias* (Gotinga 1929); E. Jacob, *Théologie de l'AT* (Neuchâtel 1955) 255-275; W. Eichrodt, *Theologie des AT* I (Stuttgart ^{5}1957) 320'341; Th. C. Vriezen, *Prophecy and Eschatology* en: *VetTest Suppl* I (Leiden 1953) 199-299. También St. B. Frost, *OT Apocalyptic* (Londres 1952) y J. H. Grönbaek, *Zur Frage der Eschatologie in der Verkündigung der Gerichtspropheten:* «Svensk Exegetik Årsbok» 24 (1959) 5-21, son de la opinión de que las afirmaciones escatológicas se remontan a la profecía preexílica.

[3] Al tratar los contenidos que componen la esperanza escatológica, Fohrer admite al menos una conexión indirecta con la historia cuando afirma que «los motivos correspondientes (a saber, de la profecía escatológica posexílica) están siempre tomados del terreno histórico». Concluye este apartado con la siguiente observación acertada: «Los motivos correspondientes expresan que la futura acción escatológica de Yahvé será igual a su acción anterior y que las experiencias escatológicas del hombre serán iguales a las anteriores experiencias históricas» (*ibid.*, col. 418). También Eichrodt y Frost subrayan la relación de la escatología veterotestamentaria con la historia.

[4] Cf. el estudio de G. Lanczkowski, *Altägyptischer Prophetismus* (Wiesbaden 1960).

todas aquellas afirmaciones veterotestamentarias que anuncian, además de una esperanza sobre un futuro próximo, un cambio en el curso presente de la historia, un estado de cosas esencialmente nuevo y transformado. Habrá que examinar aquellos textos que hablan de una nueva e inesperada intervención de Yahvé más allá de las fronteras del curso histórico. En total consonancia con las líneas directrices de la revelación, estos textos se refieren, en la época antigua, no tanto al destino del individuo cuanto a la situación de Israel y a su relación con los pueblos circundantes. Muchos de ellos se destacan incluso formalmente del contexto por el empleo de fórmulas estereotipadas como «al final de los tiempos» (Gn 49,1; Nm 24,14; Is 2,2; Jr 23-20; 48,47; 49,39; Ez 38,16; Dn 10,14; Os 3,5)[5] o «en aquel día» (Is 4,2; 10,20.27; 11,10s; Os 2,20; Jl 4,18). Apuntan, pues, hacia un giro o cambio futuro y señalan, con sorprendente claridad, un hiato con respecto al tiempo y situación presentes. Pero no sólo a estos textos, sino a todos los libros del AT se les puede aplicar la afirmación de E. Brunner: «El AT no enseña casi nada sobre la vida eterna. Y, sin embargo, es escatológico de principio a fin y está orientado hacia la meta que Dios ha fijado a su pueblo»[6].

Todos los libros del AT, a pesar de sus diversos temas y diferentes proyectos históricos, coinciden en que el singular y continuado encuentro de Israel con Dios y también la revelación divina —no derivable de las religiones circundantes— reciben de la historia su importancia decisiva para la formación de Israel, para su elección como pueblo de Dios y para su continuidad histórica. Según el punto de vista de la importante obra histórica del yahvista —la más antigua de todas—, este encuentro con Dios se remonta al comienzo de la existencia de Israel en Abrahán. Ya aquí, la posición privilegiada del pueblo elegido y el sentido y meta de su historia y, en general, de la historia de todo el mundo se hallan fundados e interpretados en una promesa divina orientada al futuro (Gn 12,1-3). La bendición de Dios es, según este texto, el principio en que se condensa toda la intervención divina en la historia venidera, bendición que, partiendo de Abrahán, se derramará un día, en una inmensa corriente, sobre todos los hombres y pueblos. Según la concepción veterotestamentaria, bendición significa multiplicación y plenitud de vida en todas sus dimensiones, especialmente en la relación con Dios, y está en radical oposición a la maldición en la que, según la historia de los orígenes (Gn 1-11), se va hundiendo cada vez más la historia del género humano. En la promesa a Abrahán, el rayo de luz de Gn 3,15, después del pecado original, encuentra su primer punto de apoyo y su primera manifestación. El primer camino de salvación, soterrado por el pecado original, queda reemplazado por el

[5] G. Fohrer expresa un juicio apodíctico sobre esta fórmula *(op. cit.*, 403 nota 7): «En todos los casos de aplicación escatológica se trata de palabras y adiciones del tiempo posexílico».

[6] *Dogmatik* II (Zurich 1960) 222.

nuevo, y en Abrahán se abre camino la realización de la empresa salvífica con él comenzada.

Pero para nosotros es más importante saber que, a partir de este nuevo comienzo normativo, Israel se encuentra en el curso de su historia bajo la ley de promesa y cumplimiento, una estructura fundamental de toda la revelación[7]. Tal estructura determina y se superpone al curso de la historia empíricamente constatable y, en cuanto fuerza motriz interna y divina, conduce a Israel hacia la meta, querida por Dios y asequible sólo por la fe, de la consumación escatológica[8]. Dado que esta consumación *en* el *ésjaton* supera cualitativamente todas las posibilidades del hombre y del mundo y que, a pesar de que la historia y la vida de Israel estén ligadas a la tierra, no se dirige nunca a un cumplimiento meramente intraterreno, es decir —expresado en términos modernos— no se agota ni termina en una futurología inmanente, debe ser considerada como una de las características esenciales del reino de Dios en cuanto medio y meta de la revelación.

Esta estructura fundamental de promesa y cumplimiento dirige la historia de Israel, pero no la lleva brusca e inmediatamente a su fin, sino que la conduce hacia él gradualmente, a través de metas provisionales y pausas históricas, que, en cuanto cumplimientos parciales, representan hitos de nuevas promesas y revelan progresivamente en la historia de Israel el desarrollo de la acción salvífica divina, de acuerdo con reglas específicamente bíblicas. Estas metas y pausas provisionales tienen por finalidad despertar en el pueblo una orientación tensa y dinámica hacia la meta final. En el curso de la singular evolución de la historia de la revelación —que se desarrolla en una continuidad imprevisible y, por tanto, incontrolable por Israel—, la ley estructural de promesa y cumplimiento se convierte en puente y origen de la escatología veterotestamentaria. Tal proceso evolutivo, que implica la libertad de las decisiones del pueblo y de los individuos, está regulado por el lema de Gn 50,20: «Vosotros intentasteis hacerme mal, pero Dios me hizo bien».

Por consiguiente, en el conjunto de su convivencia con el pueblo, que con rodeos y extravíos desbarata los planes divinos, Dios conduce la historia de Israel hacia la meta escatológica de acuerdo con su plan

[7] Cf. H. Gross, *Zum Problem Verheissung und Erfüllung:* BZ NF 3 (1959) 3-17, donde, en discusión con algunas concepciones modernas sobre este problema vital de la Biblia, se intenta probar que la ley estructural de promesa y cumplimiento no sólo domina la relación entre AT y NT, sino que se encuentra con frecuencia, más aún, es uno de los elementos esenciales, dentro de la evolución de la revelación veterotestamentaria.

[8] Con razón hace notar K. Rahner, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas* en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964) 411-439, que la escatología no puede ser un reportaje anticipatorio de los sucesos por venir, sino, más bien, una contemplación previa del hombre que, desde su situación histórico-salvífica y desde su decisión de fe, mira hacia la consumación definitiva. En esto consiste precisamente la distinción entre escatológica y apocalíptica.

salvífico (sobre este plan divino cf. Is 5,19; 19,17; 28,29; 40,13; 44,24-27; 46,8-13; Jr 32,16-24; Sal 73,24; 106,13; 33,11; Job 38,2; 42,3).

2. *Forma inicial de esperanza en el futuro*

La promesa de bendición hecha a Abrahán en Gn 12,3 atraviesa toda la historia patriarcal y resuena repetidamente en los momentos álgidos: Gn 18,18; 22,18; 26,4; 28,14; cf. también Gn 48,20; Jr 29,22; Eclo 44,21. Esta promesa programática a Abrahán se esclarece y concreta en un estadio próximo de la revelación mediante la ulterior promesa de la «tierra que mana leche y miel», que aparece por primera vez en Ex 3,8 como dirigida a Moisés, y se convierte luego en el *leitmotiv* del Pentateuco; con ella, Dios quiere mantener siempre vivo en la mente de Israel el recuerdo de su hazaña al liberarlo de Egipto: cf. Ex 3,17; 13,15; Lv 20,24; Nm 13,17; 14,8; Dt 6,3; 11,9, etc. Con las ampliaciones que experimentó en tiempos posteriores (Gn 48,8-12; Nm 23s; Dt 33,13-17), promete al pueblo la dicha de una tierra extensa y fértil con abundantes lluvias, la multiplicación de pueblo, ganado y posesiones y la victoria sobre los enemigos. Para colmar este cumplimiento se añade la seguridad y perspectiva de que Yahvé mismo habita en medio de Israel (Nm 23,21).

Estaría en consonancia con la mentalidad greco-occidental, pero no con la semítica, pretender supravalorar el aspecto terreno e inmanente de estas promesas. Para el israelita, todo el mundo es un cosmos único e indivisible, en cuya cumbre y centro se encuentra Dios, quien, con su palabra creadora, llama al cosmos a la existencia y realiza su acción salvífica en los dos aspectos de la historia y de la creación: la palabra y la obra. La mentalidad israelita no conoce nuestra división habitual y exclusiva de la vida en una esfera religiosa y otra profana, un sector público y otro privado.

Si Israel hubiera seguido las instrucciones que Dios le impartió en la ley y hubiera sacado las consecuencias de la dirección con que Dios lo condujo en la historia, podríamos designar el tiempo posterior a la donación de la tierra —el tiempo de la absoluta teocracia, bien entendida, del período de los Jueces[9]— como la época de una escatología realizada», si bien limitada a un estadio inicial del AT. Pues «no ha dejado de cumplirse una sola de todas las promesas que os hizo el Señor, vuestro Dios. Todas se han cumplido» (Jos 23,14). Sin embargo, Israel no fue fiel a las exigencias de Dios en aquel «tiempo de la primitiva pansacralidad» (M. Buber) y descendió hasta el nivel de los pueblos circundantes. De aquí la elocuente queja: «Por entonces no

[9] M. Buber, *Königtum Gottes* (Heidelberg [3]1956), se ha esforzado especialmente por explicar el reino de Dios a partir del libro de los Jueces, ya que en él aparece la teocracia en su forma más pura. Cf. también M. Buber, *Die Erzählung von Sauls Königswahl:* «VetTest» 6 (1956) 113-173.

había rey en Israel. Cada uno hacía lo que le parecía bien» (por ejemplo, en Jue 17,6; 21,25). También la introducción de la monarquía terrena, motivada por el peligro de los enemigos circundantes y por la desintegración interna del Estado, demuestra que el pueblo se negó repetidamente a responder a las duras exigencias y obligaciones de la teocracia absoluta. El principio histórico del deuteronomista (formulado, por ejemplo, en Jue 2,16-19) —que caracteriza el comportamiento de Israel durante el período monárquico, pone de manifiesto su apostasía de Dios y abre el camino hacia la conversión— aparece, de una forma más desarrollada, en Lv 26 y Dt 28. Es el período en que Israel se encuentra constantemente expuesto a los ataques del baalismo y el que constituyó el marco de la lucha de Elías, Eliseo y los más antiguos de los profetas escritores: Oseas y Amós.

La introducción del rey terreno como representante del auténtico Rey crea una nueva situación en las relaciones entre Dios e Israel. Pero Dios vuelve a poner esta nueva situación, de un modo asimismo nuevo, al servicio de la esperanza futura, que queda unida, desde ahora, a la persona del rey mesiánico venidero —una concreción de la bendición de Abrahán— y, por tanto, a la dinastía davídica (2 Sm 7), de la que habrá de salir este rey salvador.

3. *Falsas expectativas*

Lo característico del reino dividido en el período monárquico es que los dos pueblos rechazan las prescripciones de la alianza que los mantiene todavía unidos y quebrantan sus mandamientos. A pesar de que las doce tribus divididas deben afrontar inevitablemente el castigo merecido (cf. Lv 26; Dt 28), comienza a formarse en el pueblo una falsa comprensión de la esperanza futura que se orienta hacia el desarrollo del poder nacional y del dominio universal de Israel. La experiencia histórica había demostrado al pueblo que Yahvé estaba siempre pronto a intervenir en los momentos difíciles con la guerra santa[10], donde Dios dirigía las batallas de Israel y le aseguraba la victoria. La intervención divina, experimentada con tanta frecuencia en el pasado, se proyectaba ahora en una confianza exagerada en el futuro. Se iba formando en el pueblo la idea «del día de Yahvé», que proporcionaría a Israel una inopinada medida de felicidad, porque Dios, en una acto de extraordinario poder —como se creía con una certeza casi mágica—, se preparaba a juzgar a los enemigos del pueblo, a conceder a

[10] Cf. G.v.Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel* (Gotinga ^{3}1958) e id., *The Origin of the Concept of the Day of Yahweh:* «Journal of Semitic Studies» 4 (1959) 77-109. Para una transformación, o más bien inversión, de la idea de la guerra santa cf. N. Lohfink, *Darstellungskunst und Theologie in Dtn 1,6-3,29:* «Bibl» 41 (1960) 105-134. La concepción e importancia teológica de la guerra santa han sido recientemente tratadas y, en parte, corregidas por F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege* (Zurich 1972).

Israel la hegemonía y a conducirlo a un gran poder y prestigio nacionales. Se esperaba una repetición, a nivel mundial, de la victoria de Gedeón sobre Madián (Jue 7) y se caía en una esperanza puramente intramundana.

Estas expectativas infundadas y esta esperanza mal orientada se ven defraudadas sin consideración sobre todo en Am 5,18ss. En vez de la salvación y de un inopinado aumento de poder, Israel tendrá que afrontar, precisamente el día de Yahvé, el juicio y el castigo merecido. Con violencia profética desbarata Amós la expectación futura, nacida de unas perspectivas meramente intramundanas, y dirige de nuevo y definitivamente la esperanza hacia el Dios ético, Yahvé, y hacia el futuro que ese Dios ha fijado y preparado para Israel.

Con el «día de Yahvé» entra en la discusión un elemento nuevo que quedará incorporado en el proceso escatologizador de importantes ideas teológicas. El concepto proviene de la institución histórica de la guerra santa, conduce luego a la idea de que Dios juzgará, en la historia, no sólo a las naciones, sino al mismo Israel, y, finalmente, convertido en día del juicio, es transferido, en dimensiones cósmicas, al plano escatológico. En él está ya contenido a grandes rasgos el proceso evolutivo de la escatología veterotestamentaria.

En la expectación fallida del día de Yahvé y en la despiadada corrección que de ella hace Dios a través de Amós encontramos, por así decirlo, un caso paradigmático de la continuidad real de la historia y de la esperanza de la salvación. Esta no está de acuerdo con el cálculo humano; su desarrollo no se deduce matemáticamente, como si fuera una línea parabólica, de la historia vivida hasta un momento dado, sino que escapa a toda lógica humana. Y, sin embargo, a pesar de todas sus «rupturas y saltos» —de modo semejante a como un estrato geológico acusa dislocaciones e interrupciones—, tiene una continuidad más profunda, inasequible e incontrolable para el hombre, que se muestra claramente como tal sólo en la meta relativa o absoluta.

De este modo, con la idea del día de Yahvé —al igual que con la monarquía terrena cuya introducción, si bien desagradó a Dios, acabó convirtiéndose en portadora de una nueva concreción de la esperanza salvífica— Israel creó un elemento que, en la tradición profética (cf. Is 2,11s; 13,6.9; Jr 46,10; Ez 7,19; 13,5; Jl 1,15; 2,1s.11; 3,4; 4,14; Abd 15; Sof 1,14-18), fue reinterpretado en contraposición a las expectativas inmanentes del pueblo y transferido a un nivel ético, para terminar siendo el portador de la auténtica esperanza escatológica. Amós supera, con su radical reorientación, el estrecho horizonte nacionalista de sus contemporáneos, dirige la mirada al plan universal de Dios y prepara así el camino al «período profético»[11].

[11] Th. C. Vriezen, *Theologie des AT in Grundzügen* (Wageningen-Neukirchen 1956) 318s. Debo algunas ideas fundamentales a la exposición que este autor hace en el capítulo *Das Königreich Gottes in der Zukunftserwartung* (ibid., 302-322).

4. *Período proto-escatológico*

Si bien la predicación del gran profeta jerosolimitano Isaías está especialmente ligada al presente, la esperanza de la futura intervención salvífica es explícitamente trasladada por él del futuro histórico al final de los tiempos. Sólo entonces experimentará el pueblo el cumplimiento de la esperanza de salvación mediante la intervención del mediador mesiánico (Is 7-11), que trascenderá todas las relaciones terrenas. Isaías tiene, por tanto, el mérito de haber sido el primero que, ya en la época preexílica, contempló la salvación desde un ángulo explícitamente escatológico. Un juicio sobre Israel y las naciones paganas, celebrado según principios éticos, inaugura la etapa decisiva de la que Israel saldrá, no en su totalidad, sino como «resto santo» (Is 4,3; 6,3; 11,11; 37,31s), para recibir su parte en la salvación. Todos los privilegios del pueblo elegido pasan a este resto, que escapará a la amenaza del juicio para ser asumido en la salvación y que será determinado cualitativamente, en virtud de la fe y la santidad, y no cuantitativamente de acuerdo con su magnitud numérica.

Al igual que el concepto del día de Yahvé, también este elemento de la revelación, expresado en la idea del «resto santo»[12], queda incorporado en el proceso escatologizador; también él es un dato en el que se puede leer ese proceso a lo largo del curso de la revelación veterotestamentaria. El resto santo se va convirtiendo, sobre todo en cuanto sustitutivo y continuador de la idea de elección, en portador de importantes promesas salvíficas. En él y con él se realizará el plan salvífico de Dios, que se extiende hasta el final de los tiempos. A este mismo nivel se mueve la predicación escatológica de los profetas Oseas, Miqueas, Sofonías y, especialmente, Jeremías. Oseas es el primer profeta que habla de una renovada entrega salvífica de Dios en la forma de un nuevo comienzo de la historia de Israel con Yahvé. Esto sucederá como una nueva relación de alianza, que en adelante ofrecerá todas las garantías de fiabilidad. Pero es, sobre todo, a Jeremías, íntimamente relacionado con Oseas en la forma y contenido de su profecía, a quien debemos la concreción de la esperanza futura en la forma de «una alianza nueva y eterna» (Jr 31,32), que unirá espontáneamente al futuro pueblo de Dios con Yahvé en un plano más elevado, y con mayor firmeza y estabilidad que la alianza sinaítica. Esta promesa, incorporada en Jr 31 entre una serie de descripciones de la forma de vida futura de Israel, constituye la meta hacia la que se orienta toda su esperanza. El hecho de que se haya elegido la alianza para expresar la prometida comunión con Dios, si bien de un modo diverso, más profundo e intenso, deja entrever, desde un nuevo ángulo, la continuidad

[12] Cf. sobre esta idea R. de Vaux, *Le «Reste d'Israel» d'après les prophètes:* RB 42 (1933) 526-539; W. E. Müller, *Die Vorstellung vom Rest im AT* (Borsdorf-Leipzig 1939); E. Dreyfus, *La doctrine du Reste d'Israel chez le prophète Isaie:* RScPhTh 39 (1955) 361-386; J. Morgenstern, *The Rest of Nations:* «Journal of Semitic Studies» 2 (1957) 225-231.

de la acción salvífica de Dios que, según todo lo que hemos dicho, debe ser calificada de continuidad ascendente.

5. *La esperanza de salvación durante el exilio*

La pregunta sobre las promesas escatológicas se planteó con especial urgencia ante la caída política de Israel y Judá en los exilios asirio (722) y babilonio (586). ¿No habrían resultado ilusorias? Y, sin embargo, el tiempo del exilio babilónico es precisamente todo lo contrario de un «período privado de historia de salvación» (G.v.Rad). Es en el exilio donde los profetas realizan una obra única en la historia de los pueblos: construir a Israel con los solos recursos de la revelación y de la fe, renunciando a todo marco político.

En su carta (Jr 29), Jeremías promete a los exiliados de Babilonia esperanza y futuro. Según Ez 36s, una nueva forma de existencia del pueblo da a Dios la posibilidad de plantar y fijar la nueva alianza prometida en los corazones de los hombres transformados (Ez 36,24-28).

Pero es, sobre todo, el Dt-Is (Is 40-55) quien espera a corto plazo y con intensa ansiedad un futuro de salvación que consistirá en una transformación, total en intensidad y extensión, de los hombres y de las cosas: 41,20; 44,24; 48,6s; 59,9ss. No menos de dieciséis veces emplea aquí el desconocido profeta del exilio el verbo bārā', que está reservado a la actividad creadora de Dios. El Dt-Is no aplica sólo bārā, como lo hacen los capítulos sacerdotales de Gn 1-9, a la creación en el principio, sino también a la nueva creación del final de los tiempos y, en general, a la acción salvífica de Dios que se realiza en la historia. Ya esta misma aplicación extendida de *bārā'* en el Dt-Is, frente a Gn 1-9, indica que la proto-actividad de Dios en la creación del principio y la realización final del cumplimiento escatológico están en la misma línea, que el cumplimiento escatológico se remonta al acto creador y que se ha de atribuir al obrar de Dios al comienzo del tiempo, en el curso de la historia y al final del acontecer mundial, la categoría de actividad creadora.

En consecuencia, el futuro de salvación, que el Dt-Is promete tan insistentemente, es una auténtica y plena nueva creación de Dios. En el curso de este proceso renovador, Yahvé instalará definitivamente en Sión su realeza universal: 52,7. Nos encontramos, pues, aquí ante un estadio de la realización del reino de Dios, en cuanto meta escatológica, que ha progresado notablemente y que ha quedado profundamente transformado por el nuevo acto creador de Dios; pero incluso así el punto de apoyo de esta nueva forma del reino de Dios sigue ligado a lo terreno e histórico, y la acción del rey David al elegir Sión como morada divina ha quedado incorporada en el proceso que transpone y orienta la realización de reino de Dios al futuro.

Este nuevo estadio de la realización del reino de Dios recibe una especial caracterización mediante la entrada en escena del Ebed

Yahvé[13], que, según el Dt-Is, está al servicio de este futuro de salvación. El nuevo reino no se establece con fausto exterior y pompa terrena, sino mediante el trabajo callado y constante del siervo de Dios, que en su ministerio de anuncio profético-misionero no sólo concluye la alianza con el nuevo Israel, sino que, además, llevará al mundo pagano la luz de la verdadera revelación de Dios: 42,6; 49,6. Por medio de un sufrimiento expiatorio vicario (52,13-53,12), el Ebed Yahvé reconciliará a «los muchos» con Dios y los liberará de la culpa de sus pecados. Este acto central es precisamente el que hace resaltar con toda claridad el núcleo auténtico del mensaje de la revelación y pone de manifiesto que no se ha de entender el prometido reino de Dios como una realidad política, sino, más bien, como la auténtica y estrecha comunión con Dios, cuyo obstáculo principal son los pecados humanos y cuya condición indispensable es la conversión.

6. *Epoca del cronista*

No es de admirar que, tras la total transformación anunciada para un futuro inmediato, los que vuelven de Babilonia se imaginen estar ya al comienzo de esta nueva época de consumación. En el clima espiritual preparado especialmente por el Dt-Is, la preocupación principal de la obra histórica del cronista es explicar que en la restauración de la comunidad judía posexílica se hace realidad esta palpitante expectación y que en ella se realiza de nuevo la escatología. Con el fin de exponer y fundamentar ampliamente esta idea, el cronista vuelve a acometer la empresa de esbozar la historia de la conducción salvífica a Dios, esta vez con el fin declarado de instaurar la comunidad posexílica, puramente religiosa y libre de actitudes políticas. Vuelve a parecer de nuevo, como en la época de los Jueces, que, con la teocracia absoluta recientemente implantada, ha irrumpido totalmente el *ésjaton*. Para probarlo, se recurre a la concepción histórica, muy poco escatológica, del documento sacerdotal. Según éste, la historia universal y la conducción de Israel por Dios alcanzan su objetivo en la conclusión de la alianza sinaítica. El intervalo hasta la nueva constitución de la comunidad bajo Esdras queda cubierto por la escatología profética tradicional. Según la «concepción desescatologizadora del cronista»[14], la ten-

[13] No es éste el lugar de indicar la bibliografía, extremadamente abundante, sobre el problema del Ebed Yahvé y sus diversas propuestas de interpretación, así como tampoco de resolver el enigma que plantea esta figura. Cf. sobre el tema la reseña bibliográfica de H. Haag, *Ebed Jahwe-Forschung 1948-1958:* BZ NF (1959) 174-204 y el reciente comentario de P.-E. Bonnard, *Le Second Isaie* (París 1972).

[14] O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neuchirchen 1959) 132. Este autor intenta, en esta instructiva monografía, esclarecer la última época de la historia de Israel. Señala, junto a la concepción de la teocracia restauradora, la existencia de otra tendencia en el pueblo que, antes de la llegada del reino de Dios definitivo, hablaba de otro pe-

sión escatológica quedó rematada y llegó a su fin en la recién implantada teocracia.

Sin embargo, esta nueva teocracia no fue capaz de cumplir la expectación aún viva de los profetas preexílicos y, especialmente, exílicos ni de satisfacer la esperanza de un estado final consumado. Además, el celo, que tan ardientemente había impulsado a construir el templo como centro de la teocracia, se apagó muy pronto y debió ser encendido de nuevo, después del retorno, con la actividad de los profetas Zacarías y Ageo. De este modo, en el pueblo comienza a brotar con fuerza la conciencia de que tampoco el nuevo estado estaba consumado. El reino de Dios no se hará realidad en una irrupción repentina e inmediata, como se pensaba poder concluir de la predicación del Dt-Is. Ni este ni los otros profetas se atienen, por lo general, en su anuncio del futuro salvífico a una perspectiva temporal exacta; el tiempo profético es un tiempo abreviado. También algunas frases, como la de Ag 2,6, que habla de una nueva conmoción cósmica, dieron un renovado vigor a la expectación escatológica que se encontraba todavía ante muchas esperanzas a medio cumplir. Así, la expectación escatológica vuelve pronto a expresarse con nueva fuerza en la comunidad posexílica de la teocracia supuestamente realizada.

7. *Escatología transcendente. Transición a la apocalíptica*

Los profetas posexílicos Ageo (2,15-19) y Malaquías (3,6-12) esperan la salvación prometida en un futuro inmediato y, en concreto, en el templo recientemente reconstruido. Pero contra esta concepción encontramos toda una serie de textos proféticos que, como Ez 38s; Jl 4,9-17 y Zac 13,7ss, hablan de una nueva lucha antes del comienzo de la consumación salvífica. De aquí se desprende que las luchas históricas, la desaparición de Israel y Judá en cuanto Estados independientes y el consecuente exilio no fueron el último proceso purificador antes de la consumación final. Esta lucha final que el pueblo de los retornados del exilio tendrá que afrontar contra la coalición de las naciones asumirá, en contraste con las confrontaciones anteriores, dimensiones cósmicas, como lo demuestra, por ejemplo, el desconocido enemigo de Ez 38s Gog de Magog.

Así, contra la presunción cronística de que la teocracia está ya totalmente realizada y contra la opinión profética de que la salvación

ríodo de opresión y formó, en consecuencia, otro tipo de escatología, que esperaba una transformación fundamental y sin paralelos de todo. Pienso, sin embargo, que Pröger exagera la tensión entre las dos actitudes básicas de la época posexílica, hasta el punto de que éstas asumen un carácter mutuamente opuesto y exclusivo. Se trata, más bien, de una tensión polar entre las dos tendencias, que posibilitó luego la aceptación en el canon del AT tanto de la obra cronista como del libro de Daniel.

consumada ha aparecido definitivamente en el nuevo templo, la profecía más tardía, siguiendo las promesas escatológicas de la profecía clásica, abre una nueva dimensión a la esperanza. La esperanza escatológica que el Dt-Is describió con tan brillante colorido es sacada ahora del cosmos terreno, mediante un proceso transformador cualitativa y fundamentalmente diferente, y queda traspuesta a un plano «escatológico-transcendente» (Vriezen). Con esta transposición de la esperanza de salvación, el enemigo del pueblo de Dios, que hasta ahora variaba según las diversas circunstancias históricas, asume rasgos meta-históricos; el enemigo histórico y concreto se convierte, para la esperanza transcendente, en el enemigo típico del pueblo de Dios. Así lo demuestra, por ejemplo, la descripción de Nabucodonosor en el libro de Judit, que en sus palabras y gestos osa arrogarse prerrogativas divinas que, por lo demás, están reservadas en el AT para describir el lenguaje y las acciones de Yahvé[15].

Pero aparece claro a la vez que la consumación escatológica no se realiza en un retorno repentino y milagroso del paraíso, en el que reinarán la alegría y el deleite. Ya no se trata sólo de la transformación de Israel y de la tierra prometida como meta final, sino de la consumación de todo el cosmos, del sentido y finalidad de la historia en general. Sin entrar aquí detalladamente en el problema de la realidad y duración del paraíso original[16], podemos concluir claramente de los textos que la opinión de que la escatología es idéntica a la protología y que al final tendrá lugar el retorno del paraíso original, no sólo es insuficiente, sino falsa.

La piedra clave de esta última fase de la evolución veterotestamentaria la coloca el libro de Daniel, según el cual el curso de la historia terrena y la conducción divina de la historia se desarrollan a dos niveles diferentes. Esperanzas y realización del reino de Dios aparecen aquí elevadas al plano de la transcendencia. Después, y en vez de los cuatro reinos de la tierra, cuyo dominio avanza por un camino escarpado y en los que la rudeza y la violencia adquieren proporciones desconocidas, en el reino de Dios que procede del cielo (las nubes significan los tabiques entre el mundo terreno y el divino), se revelarán la forma y figura de la consumación final (Dn 2,7)[17]. El llamado Apocalipsis de Isaías rellena los detalles de este inmenso cuadro esbozado por Daniel.

[15] Sobre este punto cf. las convincentes observaciones de E. Haag, *Studien zum Buch Judith* (Tréveris 1963), el cual insiste precisamente en la descripción de Nabucodonosor como contra-figura de Yahvé.

[16] Cf. E. Haag, *Der Mensch am Anfang* (Tréveris 1970).

[17] No podemos entrar aquí en el tema de la interpretación de los cuatro reinos. A pesar de las más diversas opiniones e hipótesis que se pueden encontrar en los comentarios y monografías, H. Junker, *Untersuchungen uber literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel* (Bonn 1932), especialmente 7-10.34-65, merece, a mi juicio, una alta consideración. Junker interpreta el número cuatro de los reinos como número ideal referido a todos los reinos de la tierra.

Con este estadio transcendente, la expectación escatológica del AT da paso a la descripción apocalíptica de la esperanza final, la cual desarrolla de forma explícita la doctrina de las dos eras del mundo *'ôlām hazzaehy 'ôlām habbāh)* y describe el estado final, hasta ahora sólo insinuado a grandes rasgos, con una gran riqueza de detalles y con rasgos parcialmente míticos.

El hecho de que se coloque ahora al espectador ante un cuadro apocalíptico lleno de colorido entraña el peligro de hacerle olvidar su propio puesto en la historia y de perder de vista una característica esencial de la esperanza escatológica[18]. Una esperanza ligada a la historia mantiene vivas en el creyente la tensión y la expectación que desde su situación presente lo dirigen y orientan hacia la meta escatológica final. Una actitud apocalíptica exagerada entraña, en cambio, el peligro demasiado fácil de eliminar esa tensión entre el ahora y la consumación final y de hacer desaparecer con ella el existencial fundamental del hombre veterotestamentario en cuanto peregrino hacia Dios.

8. *Contenido de la esperanza escatológica*

Si tenemos en cuenta la ley estructural de promesa y cumplimiento, no nos resultará difícil comprender que las metas de la expectación variarán a tenor de los estadios concretos de la revelación. Sin embargo, dentro de la perspectiva del yahvista, la promesa de bendición hecha a Abrahán encierra en sí todas las expectativas. Gn 12,1-3 es la promesa central de Dios, que va siendo luego desarrollada poco a poco hasta su plenitud en la subsiguiente revelación. Todas las demás metas, todavía muy terrenas, deben ser entendidas en este contexto e interpretadas contra el transfondo de la promesa de bendición.

Podríamos designar como punto de partida histórico de la esperanza final, tras el preludio que va de Abrahán hasta la profecía, la idea del día de Yahvé. Su *Sitz im Leben* original está probablemente en la antigua institución de la guerra santa. El día de Yahvé va adquiriendo en el curso de la predicación profética una creciente importancia para comprender la intervención divina en el juicio (Is 2,12-22; Jr 30,7; Ez 22,14; Jl 1,15). Abre una nueva era, ya que pone de manifiesto el triunfo de Yahvé que juzga a Israel y a las naciones de acuerdo con principios morales incorruptibles. Es especialmente en su día cuando Dios castiga toda injusticia y restaura el derecho violado (Is 34,8; 47,3).

Dios castiga la impía soberbia de Israel (Is 5,14), de Asiria (Is 10,5-

[18] Esto sigue siendo verdad a pesar de la opinión de H. v. Reventlow, *Amos* (Gotinga 1962) 109: «La vida de Israel es escatológica no tanto en la determinación temporal cuanto en la continua limitación de su existencia por Dios. Se trata, ante todo, de una escatología existencial, no histórica.» Con esta afirmación Reventlow se aproxima a la concepción de Fohrer.

19; Nah; Hab), de Egipto (Ez 30,6), de Moab (Is 16,6), de todas las naciones y reinos (Dn 2,7). Yahvé interviene contra Israel por medio de Asiria (Is 10) y Babilonia (Jr 27) o actúa directamente como juez (Is 14,24-27; Ez 38s; Zac 14). El día de Yahvé es un día de angustia y terror (Am 5,18ss; Is 2,17; Sof 1,14-18), y lo acompañan incluso señales cósmicas (Is 34,4; Jl 3,3s).

Pero este juicio no significa el fin, sino el cambio, en dimensiones universales, hacia una existencia transformada en un nuevo cielo y una nueva tierra (Is 65,17; 66,22). El reino de Dios escatológico aparecerá bajo la forma de una nueva y eterna alianza (Jr 31s), que unirá a los hombres con Dios en sus corazones y en el centro de sus vidas y que, en cuanto alianza de paz, incluirá no sólo a Israel, sino también y finalmente a todas las naciones (Is 2,2ss; Miq 4,1-4). Una fecundidad desconocida (Is 35; Os 2,23s; Jl 4,18; Am 9,13s) será la prueba de una total transformación de las anteriores relaciones. Las guerras quedarán eliminadas (Is 2,4; Os 2,20;Miq 4,3; Zac 9,10), los animales convivirán en paz (Is 35,9; Ez 34,25; Os 2,20; Is 11,6ss). Gracias a la transformación interior de los hombres, quedará curada su caída en el pecado (Is 4,4; 11,9; 32,15-20), las naciones convivirán en paz permanente (Is 2,2ss). Israel y todas las naciones gozarán de la inmensa benevolencia y gracia de Dios en una comunión insólitamente estrecha con él (Os 2,21s; Is 25,6ss), pues entonces todo el mundo estará lleno del conocimiento de Dios (Is 11,9; Hab 2,14). Incluso la muerte, la eterna preocupación del hombre, pues pone en tela de juicio su vida, será aniquilada (Is 25,8; 26,19). La supervivencia personal después de la muerte y la retribución individual determinan el destino de la persona (Dn 12,2; cf. Job 19,23ss)[19].

Tanto el desarrollo como el contenido no han seguido una evolución espiritualista unilateral y abíblica, sino que han estado sometidos a un proceso de auténtica espiritualización en el que el reino de Dios ha ido penetrando cada vez más en el hombre y en el mundo hasta transformarlos totalmente y en el que lo terreno y pasajero han sido elevados, mediante transposiciones progresivas, al plano de la salvación divina universal, donde han llegado a su consumación en la más profunda armonía. Esto demuestra que la consumación escatológica no significa una mera *restitutio in integrum* del principio, sino que representa, además, un elemento nuevo, que nunca había existido previamente, del futuro de salvación.

9. *Origen de la esperanza escatológica*

De todo lo que hemos dicho se puede colegir fácilmente que las opiniones sobre el tiempo y lugar en que nació la escatología vetero-

[19] Sobre la continuación de la esperanza final en el AT cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga 1934).

testamentaria serán sensiblemente diferentes. Merecen especial consideración tres modos de explicar el origen de la esperanza escatológica.

a) Origen mítico.

El hecho de que los autores veterotestamentarios recurrieran al patrimonio literario del Antiguo Oriente para dar forma a sus afirmaciones, incluidas las promesas escatológicas, llevó a muchos especialistas del siglo pasado a buscar allí el origen de la escatología. Así, *A. Jeremias* pensó en Babilonia como el país de origen. *H. Gressmann, E. Meyer* y *E. Norden* merecen una mención especial como representantes principales de la teoría que creía encontrar en Egipto los primeros impulsos de una esperanza futura de salvación. *A. von Gall*[20] piensa que el impulso decisivo para la formación de la escatología veterotestamentaria procede del parsismo. Entre tanto, ha ido apareciendo abundante material del ámbito semítico noroccidental, especialmente la literatura de Ugarit, que, según la escuela de *Albright*, fue la que mayor influjo ejerció en la formación de los escritos del AT. Habría que contar especialmente con esta literatura, dado que Ugarit, situada al norte de Palestina, era casi vecina de Israel y que el período de su apogeo literario se extiende hasta los comienzos de los escritos veterotestamentarios[21].

Sin detenernos a examinar en detalle este problema tan complejo, podemos decir en términos generales que las aducidas concepciones religiosas no transcienden, en su mayoría, el ámbito de la religión naturista y que todas están sometidas a la ley de la muerte y resurrección, que se manifiesta en el curso cíclico de una naturaleza que se repite para seguir siendo siempre la misma. No existe una expectación auténtica que rompa el ciclo y se oriente hacia un futuro que nunca haya existido previamente. También las profecías egipcias tratan de recrear, con su expectación, la edad de oro en el horizonte de un pasado hace tiempo desaparecido. Es, pues, acertada en conjunto la conclusión de que, al intentar una derivación de este tipo, no se distingue suficientemente entre el origen del material que se ofrecía a Israel y el origen de la esperanza misma.

b) Origen cultual.

El exegeta noruego *S. Mowinckel*[22] trata de explicar el nacimiento de la esperanza escatológica a través del culto. Tras una tendencia

[20] Cf. A. Jeremias, *Das AT im Lichte des Alten Orients* (Leipzig 1930); H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (Gotinga 1905); E. Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle 1906); A. E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig 1924); A. v. Gall, Βασιλεῖα τοῦ Θεοῦ (Heidelberg 1926).

[21] Indicamos aquí la siguiente bibliografía instructiva: C. H. Gordon, *Ugaritic Manual* (Roma 1954) y el comentario a los Salmos de M. Dahood, *Psalms I-III* (Nueva York 1966, 1968 y 1970); en esta última obra se ha utilizado por primera vez el material ugarítico para la interpretación de los Salmos.

[22] Cf. el índice bibliográfico.

abiertamente anti-cultual en los últimos cincuenta años, la actividad de Mowinckel ha llevado a redescubrir la dimensión cúltica de la religión veterotestamentaria. En primer lugar, Mowinckel quiso encontrar en los Salmos una supuesta fiesta de entronización de Yahvé, que sería el acontecimiento central del culto israelita. En tal fiesta, Israel celebraría solemnemente, como comienzo anualmente renovado de la realeza de Yahvé —de ahí el nombre de fiesta de entronización—, las hazañas de su Dios en la creación y en la historia, especialmente su triunfo sobre el dragón del caos primordial. Al comienzo de cada Año Nuevo, Yahvé sería entronizado en su trono del templo como Rey de Israel para así demostrar su poder sobre las fuerzas del caos en la historia de Israel y su triunfo sobre los poderes hostiles en la naturaleza. En cada celebración se esperaría la llegada del Dios y se viviría con él, por así decirlo, en una escatología realizada, en pleno acuerdo con el presente, sin mirar hacia un futuro mejor.

Sin embargo, cuando se debilitó la fuerza original de la fiesta de entronización y la felicidad esperada con la venida de Yahvé no podía ya satisfacer las esperanzas, se proyectó la expectación en el futuro. Fue especialmente el tiempo del exilio el que originó la necesidad de esta nueva forma de esperanza, que se encuentra sobre todo en el Dt-Is y que poco a poco desarrolló la doctrina de las dos eras del mundo.

Pero se podría preguntar cómo pudo originarse psicológicamente una fuerza semejante en el pueblo, teniendo en cuenta que la tensión original quedó tan a menudo defraudada y debilitada. Además, la tesis de una fiesta de entronización de Yahvé no ha logrado imponerse; por el contrario, existe actualmente cierta desilusión escéptica sobre la importancia real de la dimensión cúltica en la revelación veterotestamentaria. De hecho, no hay ningún texto en el AT que hable explícitamente de una fiesta de entronización. Si, porque tal fiesta encaja bien en algunos salmos, se interpretan en este sentido otros muchos, la argumentación tiene todos los visos de un círculo vicioso.

También *J. Wellhausen*[23] intenta, de modo parecido, explicar psicológicamente la esperanza de salvación como consecuencia de las miserias del exilio.

c) Contexto nacional.

Tampoco puede satisfacer, finalmente el intento de explicar la esperanza a partir de la situación político-nacional de Israel. La historia del Israel unido, la pronta división de los reinos y la caída de los dos reinos divididos difícilmente pudo ser caldo de cultivo para una esperanza tan ambiciosa. Si se quisiera conectar esta esperanza con el futuro mediador de la salvación, no es fácil hacer encajar plenamente la figura del Mesías en las categorías de un rey que vuelve. Tanto en Sal 2;72 y 110 como especialmente en los textos proféticos (cf. Is 7-11), el

[23] Cf. *Israelitische und jüdische Geschichte* (Berlín ^{9}1958).

esperado rey de la salvación transciende la dimensión político-nacional y se orienta hacia el reino de Dios, que es una magnitud cualitativamente diversa. Mencionemos aquí la inconfundible corrección de tal esperanza unilateral en Am 5,18ss.

Como resultado de esta breve reseña, que ha tenido en cuenta sólo los intentos más importantes de derivar la escatología de un origen extra-israelita, es justo concluir que es necesario un nuevo camino para comprender el peculiar fenómeno de la escatología. No se puede negar que estos intentos han esclarecido algunos de sus aspectos. Pero, en conjunto, la fuente y raíz de la esperanza escatológica del AT reside, más bien, en la revelación que hace posible la fe de Israel en el único Dios Yahvé, quien elige al pueblo de entre las naciones, dirige su historia hacia una sublime meta final, la moldea continuamente y la dota de sentido[24]. Puesto que Dios ha elegido a Israel con miras a un futuro, el pueblo puede decirse: quien conoce a Dios conoce también el futuro de Dios.

10. *Importancia de la escatología*

La discusión sobre cuántas fases se pueden distinguir en la esperanza futura del AT no nos explica, en último término, ni el contenido ni la importancia de la escatología. *Fohrer*[25], basándose en la división de las dos eras del mundo, consigna, para el período que va del Dt-Is (siglo VI) a Is 24-27 (no anterior al siglo IV), no menos de seis formas fundamentales del drama escatológico, las cuales se suceden en seis fases diferentes.

Los estadios que hemos distinguido en este capítulo en la esperanza veterotestamentaria de la salvación no se suceden con una necesidad demostrable y una inevitabilidad lógica. No pueden ser unidos sin solución de continuidad, sino que constituyen, más bien, una interrelación no perfecta. Esto es especialmente claro en el caso de la ascensión hacia el estadio escatológico-transcendente. Sin embargo, los diversos estadios se hallan mutuamente conectados de tal modo que, a pesar de todas las posibles distinciones y reinterpretaciones a que están sujetos los motivos individuales, se puede hablar de una continuidad en sentido amplio, que, por supuesto, no significa identidad. Pretender esto último significaría negar la evolución que experimenta la esperanza escatológica y colocarla en un camino que permanece siempre idéntico. Supuesto que se trata aquí de una evolución que, en su meta final, hace saltar las fronteras de tiempo y espacio y que trans-

[24] Así entiende también H. W. Wolff, *Das Geschichtsverständnis der atl. Prophetie:* «EvTheol» 20 (1960) 218-235, el curso de la historia veterotestamentaria: «La profecía entiende la historia como una unidad continua, porque reconoce en la actividad divina futura los comienzos de la historia de salvación» (229).

[25] Cf. G. Fohrer, *op. cit.*, col. 405-408.

ciende totalmente la terrenalidad (cf. Dn 7), la continuidad debe ser también de un tipo especial[26].

Por lo que se refiere a esta continuidad fraccionada, sería unilateral e inobjetivo suponer una interrupción completa y una discontinuidad total entre la profecía preexílica y la «escatológica», como se desprende, por ejemplo, de la opinión de Fohrer. *Fohrer* dice: «Pero esta (es decir, la escatológica) esperanza y anuncio de la salvación para Israel no hace justicia a la imagen veterotestamentaria de Dios, sino que la simplifica y exclusiviza al dejar de lado otros aspectos, o la falsea al aplicar la salvación a Israel y la calamidad a las naciones en un sentido nacional-religioso[27]... La profecía escatológica priva al hombre de la necesidad de tomar continuamente una nueva decisión, dado que lo coloca en el estado de salvación y lo sitúa en la tranquilidad del gozo.» Esta profecía escatológica queda, además, considerablemente desvalorizada cuando el mismo autor, contraponiéndola al supuesto ideal de la profecía preexílica, continúa: «La profecía escatológica se funda, por tanto, en una interpretación errónea del mensaje de los grandes profetas y en la ilusión, creada por los profetas de salvación, de una voluntad salvífica divina aplicable sólo a Israel; de este modo, la profecía escatológica es, desde su mismo comienzo, una teología de la esperanza fallida y de la espectación vana»[28].

Este juicio tan peyorativo de la profecía posexílica se basa, fundamentalmente, en el persistente prejuicio de que el período preexílico de los grandes profetas individuales —de los profetas de juicio— fue el período de la profecía clásica, no sólo en el aspecto literario, sino también en su contenido, y de que, en comparación con él, los profetas posexílicos decaen sensiblemente. Quien profese tal opinión, aplicando con ello diversos criterios al canon del AT, puede naturalmente atreverse también a afirmar que «... la profecía escatológica es, por tanto, el resultado de una degeneración imitativa de la profecía preexílica»[29].

Es verdad que no se puede ignorar que, especialmente en los últimos estadios del proceso evolutivo que hemos descrito, se dan matizaciones y desplazamientos de acento, así como transformaciones profundas, con respecto a los estadios iniciales. Sin embargo, no se trata de una ruptura radical ni de la introducción de un punto cero absolutamente nuevo, pues tras la mencionada evolución se encuentra el mismo Dios que la dirige según las leyes de su ideología divina y la conduce desde el principio al fin propuesto[30]. En el curso de tal evolución se va revelando cada vez más claramente la meta deseada; sus

[26] Una confirmación de esta concepción de la historia veterotestamentaria nos la ofrece O. Cullmann, *Heil als Geschichte* (Tubinga 1965) en el caso de la concepción histórica del NT.

[27] Contra esta afirmación se pueden aducir textos como Is 25,6ss y Zac 8,23.

[28] *Op. cit.*, col. 419.

[29] *Op. cit.*, col. 420.

[30] Cf. H. W. Wolff, *op. cit.*, 222-224, quien reconoce, con razón, que la unidad de

contornos, que al principio eran esquemáticos, se van convirtiendo poco a poco en trazos bien visibles.

Tampoco podemos dejar de criticar la opinión que sostiene que la esperanza escatológica excusa al hombre de la necesidad de decidirse por Dios. También la literatura posexílica conoce esta decisión y la conversión del hombre a Dios. Según Dn 7,18.22.27, los «santos del Altísimo» tendrán parte en el reino final. Esta santidad, entendida como cualidad sustancial del hombre que se comporta según Dios, presupone, precisamente también para la consumación final, el ejercicio repetido de esta decisión por Dios[31].

La desvalorización de los profetas posexílicos en cuanto epígonos puede ser posible e incluso justificada desde un punto de vista de la crítica e historia literaria, pero se prescinde en ella de un aspecto teológico necesario para su justa valoración. Si bien es cierto que los profetas posexílicos viven, en gran parte, de motivos de la profecía clásica, sin embargo, los perfeccionan y los transponen al plano más elevado de la esperanza transcendente. En este contexto fallan todas las posibilidades de un lenguaje propio, y es necesario recurrir a expresiones que pueden ser sólo aplicadas en un sentido análogo. Pero precisamente esta circunstancia demuestra, desde un nuevo ángulo, la continuidad de la evolución que hemos presentado.

11. *Apocalíptica del judaísmo primitivo*

Podría parecer una empresa imposible señalar claramente las diferencias entre escatología y apocalíptica. No hay duda de que la apocalíptica se remonta a los escritos canónicos del AT. Con razón se suele designar Is 24-27 como el Apocalipsis de Isaías y calificar de apocalípticos a Ez 38s, partes de Zacarías y, sobre todo, el libro de Daniel. Este último puede ser considerado precisamente como padre de la apocalíptica. A mi juicio, se debería ver la diferencia decisiva entre los dos movimientos en que la escatología mira al futuro salvífico desde una situación determinada de la historia veterotestamentaria y empuja al creyente a orientar su vida hacia esa meta final, animándolo continuamente a caminar hacia ese objetivo que está más allá del horizonte de la historia mundana. La apocalíptica, en cambio, se deleita con frecuencia en una descripción detallada y minuciosa de los acontecimientos y del estado final, describe con el estilo de un reportaje anticipado y se esfuerza especialmente por ofrecer una reproducción exacta de exuberantes visiones. Este modo de visualizar la evolución sucede a menudo a expensas de la tensión que, a partir de la situación histórica concreta del individuo, lo orienta hacia la meta final.

la historia del AT, su finalidad y su orientación teológica hacia el futuro escatológico están fundadas en la «identidad de Dios».

[31] Cf. H. Gross, *Weltherrschaft als religiose Idee im AT* (Bonn 1953) 68s.

Mientras que en el AT el elemento visionario y el auditivo están equilibrados o, al menos, se mantienen en una relación polar, en la apocalíptica las descripciones visionarias son tan desbordantes que, por sí mismas, resultan incomprensibles y sólo un angel interpretador (cf. Dn; Zac) es capaz de explicarlas. La interpretación de la historia de Dn 2,7, en la que la iniciativa humana tiene todavía su parte, se convierte poco a poco en una total predeterminación de la historia y los acontecimientos por parte de Dios. En los apocalipsis tardíos, la historia se desarrolla mecánicamente como un aparato de relojería y está determinada según un plan absolutamente establecido[32]. La evolución hacia el individualismo y el universalismo, iniciada con Jr, es llevada hasta sus últimas consecuencias, de modo que, junto a la retribución individual (Dn 12,2), aparece necesariamente la universal. En muchas partes de la literatura apocalíptica se defiende la opinión de que Dios, como en la concepción habitual del AT, introducirá el eón futuro mediante la celebración de un juicio final. El Mesías desempeñará en él, siguiendo la opinión más general del AT, un papel secundario.

Se ha discutido recientemente si el nacimiento de la apocalíptica depende esencialmente de la literatura sapiencial[33]. Se suele aducir en favor de esta derivación que precisamente aquellas doctrinas que difieren de la profecía y el elemento específico de las mismas se hallan en íntima relación con la idea del dominio del mundo y de la creación, característica de los escritos sapienciales. Otra opinión defiende que las líneas esenciales de la apocalíptica se derivan de la profecía veterotestamentaria. Esta segunda alternativa parece más acertada. Pero no se ha de olvidar que en la apocalíptica quedaron incorporados numerosos influjos de la literatura sapiencial. Tampoco se puede identificar con la apocalíptica la doctrina teológica de la comunidad de Qumrán, a pesar de la indudable proximidad que existe en muchos de sus elementos parciales. La teología de Qumrán se deriva originalmente de la tradición veterotestamentaria y sigue luego un camino peculiar en una comunidad esotérica.

Con todo, no se puede negar la importancia de la apocalíptica. Después de que Dn abrió el camino a la concepción escatológico-transcendente, los autores apocalípticos intentaron generalmente describir, con un optimismo alegre e imperturbable, el reino escatológico de Dios y su esperada llegada a corto plazo. Este elemento fundamental conecta luego la promesa de salvación escatológica con la esperanza apocalíptica del fin, la cual representa de modo pintoresco y atractivo y perfecciona unilateralmente una parte central del futuro escatológico.

H. GROSS

[32] Para una buena reseña y caracterización de las obras apocalípticas cf. J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik* (Munich 1969) 17-72.

[33] Esta concepción es defendida con especial energía por G. v. Rad, *Theologie des AT* II (Munich 1960) 314-321.

L. Cerny, *The Day of Yahweh* (Praga 1948).
L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* (Berlín 1925).
St. B. Frost, *Eschatology and Myth:* VT 2 (1952) 78-80.
Id., *Old Testament Apocalyptic* (Londres 1952).
A. v. Gall, Βασιλεῖα τοῦ θεοῦ (Heidelberg 1926).
H. Gressmann, *Der Messias* (Gotinga 1929).
H. G Ross , *Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und Alten Testament* (Tréveris ^{2}1967).
S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament* (Stuttgart 1965).
K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptic* (Gütersloh 1970).
S. Mowinckel, *The Psalms in Israels Worship,* 2 vols. (Oxford 1962), segunda edición de *Psalmenstudien I-IV* (reimpresión en 2 vols.) (Amsterdam 1961).
Id., *He That Cometh* (Oxford 1956; trad. castellana: *El que ha de venir,* Madrid 1975).
P. von der Osten-Sacken, *Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit* (Munich 1969).
H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford 1953).
H. Schmidt, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament* (Giessen 1925).
J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik* (Munich 1969).
C. Steuernagel, *Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie* en Hom. A. Bertholet (Tubinga 1950).
P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter* (Tubinga 1934).

SECCION SEGUNDA

ESCATOLOGIA DEL NUEVO TESTAMENTO

El NT contiene numerosos textos escatológicos y apocalípticos[1], algunos de ellos bastante extensos, con una variada gama de concepciones y afirmaciones. En este punto está notablemente influido por la tradición del AT y del judaísmo primitivo, como se desprende claramente no sólo del lenguaje y expresión, sino también de los contenidos. El NT no sólo transmite la tradición, sino que declara que la esperanza véterotestamentaria se ha cumplido o está próxima a cumplirse. Estos son los últimos días (Hch 2,17; Heb 1,2), ésta es la última hora (1 Jn 2,18). Jesucristo es el Adán de los últimos tiempos (1 Cor 15,45). Dios abarca, en cuanto creador y consumador, todos los tiempos. El es en todo «el Primero y el Ultimo» (Ap 1,17). La escatología neotestamentaria no se presenta, pues, como una doctrina sobre un fin remoto de los tiempos, sino como iluminación y anuncio del presente.

La interpretación de los textos escatológicos del NT tiene peculiares y no pequeñas dificultades. El mundo más allá del espacio y el tiempo es para nosotros, que lo experimentamos todo dentro de esas categorías, absolutamente irrepresentable. Tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento intentan representar y conceptualizar ese mundo por medio de expresiones figuradas. Estas expresiones humanas no son la revelación de los misterios divinos. La grandeza de la esperanza cristiana estriba en que los bienes que se esperan están más allá de toda experiencia. «Nosotros no ponemos la mira en lo que no se ve, porque lo que se ve es transitorio y lo que no se ve es eterno» (2 Cor 4,18).

Una posible tarea de la historia de las religiones o de la exégesis bíblica sería describir y explicar la evolución de los motivos escatológicos y apocalípticos partiendo, en primer lugar, del Antiguo Oriente y, luego, del AT y del judaísmo. Sin embargo, no se pueden ordenar los diversos motivos topográficamente ni colocarlos en una secuencia cronológica para describir por este medio la historia universal del futuro y el fin del mundo y del tiempo, al modo como se podrían resumir, por ejemplo, en la historiografía, los diversos detalles de la antigua tradición sobre el fin de Jerusalén. No existen reporteros ni reportajes sobre el comienzo absoluto ni sobre el fin absoluto de la historia. El comienzo es anterior a toda la historia relatable y el fin trasciende esa misma historia. De hecho, el Hijo, «la Sabiduría de

[1] Hoy se suele distinguir entre escatología y apocalíptica; la primera significaría el hecho de la consumación del final de los tiempos, la segunda el modo y contenido de los acontecimientos singulares de ese momento. La Biblia no distingue todavía las palabras en ese sentido.

Dios» (Lc 11,49), se negó siempre a satisfacer la curiosidad respecto del fin de los tiempos, que está reservado al Padre (Mc 13,32; Lc 17,20s; Hch 1,7).

Como todos los motivos de la tradición literaria humana, los temas de la escatología bíblica tienen un contenido y una intención simbólica. No resulta fácil valorar y explicar sus afirmaciones. Además es una difícil tarea de la exégesis teológica interpretar los textos bíblicos en cuanto transmisores de la revelación.

En conexión con la escatología del AT y del judaísmo primitivo, comenzaremos exponiendo el mensaje escatológico del reinado y reino de Dios. Luego, trataremos otros temas y su evolución dentro del NT. Concluiremos este apartado dedicado al NT con algunas consideraciones relativas al aspecto antropológico y existencial: muerte y vida.

1. *Reinado de Dios*

La meta de la esperanza final del NT es el reinado de Dios. El NT emplea unas veces la expresión «reinado de Dios» (βασιλεία τοῦ) y otras «reinado de los Cielos» (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) [2]. La fórmula original es, sin duda, «reinado de Dios», que es la que debió emplear Jesús. La expresión «reinado de Dios» aparece en el Evangelio de Marcos (el más antiguo): 1,15; 10,14s.24s. De Mt 12,28=Lc 11,20 debemos concluir que se encontraba también en la fuente de los *logia* (Q) En Lc 6,20 y 9,2, diría originalmente «reinado de Dios». Mateo emplea cuatro veces esta expresión (12,28; 19,24; 21,31.43), pero en la gran mayoría de los casos utiliza la fórmula «reinado de los Cielos». El resto del NT (Marcos, Lucas, Juan, Pablo, Apocalipsis) dice siempre «reinado de Dios». El judaísmo intertestamentario, al igual que el del tiempo de Jesús, evitaba por respeto pronunciar el nombre de Dios. Mateo, siguiendo esta costumbre, habla del «reinado de los Cielos» en vez de «reinado de Dios». Pero el NT en su conjunto no comparte este temor de pronunciar el nombre divino. Esto forma parte de la libertad de expresión del cristiano (Ef 3,12). La βασιλεία τοῦ θεοῦ del NT podría traducirse, textualmente, tanto por «reino de Dios» como por «reinado de Dios». Reino comporta la idea de un territorio extendido en el espacio y en el tiempo. La traducción de «reinado, realeza de Dios» denota que el dominio de Dios es un estado y que se encuentra allí donde Dios llama y donde la fe y el amor responde a la llamada. De este modo se forma la comunidad y, en tal sentido, se puede hablar de un territorio o reino de Dios.

[2] H. Kleinknecht/G. von Rad/K. G. Kuhn/K. L. Schmidt, βασιλεύς: ThW 1 (1953) 562-595; H. Flender, *Die Botschaft Jesu von der Herrschaft Gottes* (Munich 1968); G. Klein, *«Reich Gottes» als biblischer Zentralbegriff:* «Evang. Theologie» 30 (1970) 642-670; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo ⁴1965); E. Staehelin, *Die Verkundigung des Reiches Gottes in der Kirche* (7 tomos) (Basilea 1951-1965).

Israel esperaba desde hacía siglos el reinado de Dios. Su esperanza se convirtió en ansiosa impaciencia cuando perdió su libertad política. Con la tiranía extranjera reinaban los ídolos paganos y Satanás. Cuando apareció Juan Bautista, seguido por Jesús, y los dos comenzaron a proclamar que el reinado de Dios estaba cerca (Mt 3,2; 4,17), su anuncio debió de causar una verdadera conmoción. La esperanza se había cumplido.

El anuncio de que había llegado el reinado de Dios es, según Mc 1,15, lo primero que Jesús dijo en su predicación: «Jesús se fue a Galilea a proclamar el evangelio de Dios. Se ha cumplido el tiempo y ha llegado el reinado de Dios. Convertíos y creed el evangelio»[3]. La predicación de Jesús recibe aquí el nombre de «evangelio de Dios». Esta expresión representa la palabra y el concepto que luego se aplicarían a la misión evangelizadora; los evangelios presuponen ya el sentido pleno que la expresión tiene en Pablo (Rom 1,1; 15,16; 2 Cor 11,7; 1 Tes 2,2.8). Así pues, Mc 1,15 sería un resumen retrospectivo y ya cumplido, que el evangelista pone como título a la predicación de Jesús y de la Iglesia. El mensaje salvífico del anuncio del reinado de Dios se realiza, según Marcos, en las palabras y hechos de Jesús.

Otros dichos de los evangelios repiten la afirmación de que ha llegado el reinado de Dios. Los enviados deben ir y anunciar: «Ha llegado el reinado de los Cielos» (Mt 10,7). Así como el verano está cerca cuando reverdece la higuera, así también los acontecimientos del presente anuncian la pronta irrupción del reinado de Dios (Mc 13,28s). El reinado de Dios está cerca e irrumpirá repentinamente en forma de juicio, como el diluvio cayó sobre aquella generación (Mt 24,38). Las parábolas anuncian la llegada, inesperadamente repentina, del reino. Viene como el ladrón en la noche (Mt 24,43s), como el dueño de la casa cuando menos se le espera (Mt 24,46), como la invitación del novio a las bodas (Mt 25,6).

El reinado de Dios, esperado en un futuro próximo, está ya activo en el presente. Los demonios son vencidos al ser expulsados de los posesos y en las curaciones de los enfermos, pues la enfermedad y la muerte, en cuanto trastorno y destrucción de la creación de Dios, son obra de Satanás. Es éste quien había atado a la mujer encorvada (Lc 13,16). Las curaciones son signo y comienzo del reinado de Dios, que consiste en el mundo sanado de nuevo. «Si yo expulso los demonios con el dedo de Dios, señal que el reinado os ha dado alcance» (Lc 10,18). La caída de Satanás es un motivo apocalíptico (Ap 19,19s). Y ya ha ocurrido: «He visto caer a Satanás como un rayo del cielo» (Lc 10,18). Lo que aquí se quiere probablemente decir no es que el Cristo

[3] H. Preisker, art. ἐγγύς: ThW II (1935) 329-332; G. Delling, art. πληρόω: *ibíd.* VI (1959) 285-196; F. Mussner. *Gottesherrschaft und Sendung Jesu=Praesentia Salutis* (Duseldorf 1967) 81-98; R. Pesch, *Anfang des Evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums (Mk 1,1-15)* en: G. Bornkamm/K. Rahner (eds.), *Die Zeit Jesu* (Friburgo 1970) 108-144.

preexistente vio la caída de Satanás (Ap 12,8s), sino que ahora, en la actividad de Jesús y de sus discípulos, Satanás es derrotado.

El reino que llega está indisolublemente unido a la persona de Jesús. El es «el que ha de venir» (Mt 11,13), es decir, el Mesías. El cumple, en la curación de enfermos, en la resurrección de los muertos y en el anuncio del evangelio, la esperanza mesiánica (Mt 11,5). De los que le escuchan se puede decir: «Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el reinado de Dios» (Lc 6,20). Es decisión del Padre «dar el reino al pequeño rebaño», la comunidad de los discípulos (Lc 12,32). Se lucha contra el reino ya presente: «El reinado de Dios sufre violencia» (Mt 11,12s). Así se puede decir: «El reinado de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17,21). La decisión que los oyentes deben tomar ahora ante la persona de Jesús decide sobre su destino en la separación escatológica (Mt 7,24-27; 10,32).

Del reino de Dios tratan las parábolas de la semilla que crece por sí sola (Mc 4,26-29), del grano de mostaza (Mc 4,30-32), de la levadura (Mt 13,33). Describen la oposición entre la pequeñez escondida del comienzo y la grandeza del fin, que es totalmente obra de Dios. Como el fruto de la tierra, así viene el reino de Dios «por sí mismo», sin intervención del hombre.

El reino es don de Dios. Es otorgado a los pobres que no tienen nada (Mt 5,3). Por eso entran en él los niños (Mc 10,15). El texto no se refiere a la inocencia infantil, merecedora del cielo. Los niños son aquéllos que saben que no pueden hacer otra cosa que recibir regalos de los mayores y adultos. Dado que el reino nunca se merece, sino que siempre se regala, en él entran los pecadores, las prostitutas y los publicanos antes que los justos (Mt 21,31). En cuanto herencia (Mt 25,34), el reino es siempre un regalo, al igual que aquélla es siempre un don inmerecido.

Con todo, se exhorta a los oyentes del mensaje a que se orienten hacia el reinado de Dios para entrar finalmente en él. El hombre encuentra el reinado de Dios como el labrador que descubre un tesoro en un campo y vende todo para comprarlo (Mt 13,34). O debe ser como el mercader que encuentra una perla preciosa y vende todo para conseguirla (Mt 13,45s). Encontrar el reino es una alegría arrolladora. Lo decisivo es que el hombre reconozca su inmenso valor. Entonces podrá dar todo a cambio de él. Para entrar en el reino es siempre necesaria la conversión en cuanto vuelta del mundo a Dios (Mc 1,15). Se requiere un esfuerzo ético: guardar los mandamientos de Dios (Mt 19,17), hacer la voluntad de Dios (Mt 7,21). Se requiere una nueva actitud fundamental de justicia. «Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reinado de los Cielos» (Mt 5,20). Se exige la renuncia radical a todo lo que pueda seducir al hombre hacia el mal, sea pie, ojo o mano (Mt 18,8s). Los bienes y los valores del mundo pueden ser un obstáculo para entrar en el reino de Dios. «¡Qué difícil es que entren los ricos en el reino de Dios!» (Mc 10,23). A muchos se puede aplicar la dura palabra de que quisieran

al menos su sentido no es claro, la exégesis supone, en parte, que la comunidad de discípulos ha aplicado a un momento concreto palabras de Jesús que, originalmente, exhortaban a tener siempre presente la proximidad del juicio. Las indicaciones temporales de Mc 9,1 y 13,30 serían construcciones tardías de la comunidad. La intensa expectación escatológica habría entrado en la comunidad de Jesús por influjo del mundo circundante. Sin embargo, las palabras transmitidas ponen de manifiesto que Jesús anunció la inminente proximidad del reinado de Dios. Compartía la concepción de su tiempo y ambiente. Aun así y precisamente por ello era el Hijo en el que se reveló el Padre. Pero se podría pensar que el anuncio del día y de la hora de la venida del reino no tenía una importancia decisiva para Jesús. Según su mensaje, el reinado de Dios ha entrado en el presente. La distancia temporal del reino de Dios y la diferencia entre el «ya» y el «todavía no» quedan así suprimidas. Jesús anuncia la permanente cercanía del Dios que viene al hombre en juicio y en gracia. La expectación inminente no se ha de entender en un sentido temporal, sino personal [5].

Fuera de los evangelios sinópticos, la expresión «reinado de los Cielos», típica del Evangelio de Mateo, no aparece nunca y la expresión «reinado de Dios» es relativamente rara. En el Evangelio de Juan aparece en el diálogo de Jesús con Nicodemo: «Si uno no nace de nuevo, no puede ver el reinado de Dios» (Jn 3,3.5)[6]. La pregunta de Israel se refiere a la salvación escatológica. Jesús la identifica con el reinado de Dios. Este es un don escatológico. El Evangelio de Juan está probablemente usando aquí, con la fórmula «reinado de Dios», un lenguaje tradicional.

Los Hechos de los Apóstoles hablan a veces del reinado de Dios (1,3; 8,12; 14,22; 19,8; 20,25; 28,23). La expresión significa siempre el reino futuro. Así, entre la resurrección y la ascensión, Jesús habla del reinado de Dios (1,3). Los apóstoles predican: «tenemos que pasar muchas tribulaciones para entrar en el reino de Dios» (14,22). Ya no se aguarda la venida del reino, sino que esperamos entrar en él.

En el cuerpo paulino la expresión «reinado de Dios» aparece diez veces, la mayor parte de las cuales se encuentra en las cartas antiguas, «auténticas». Pablo utilizó sin duda el término en su predicación.

[5] Sobre el problema de la expectación inminente: E. Grässer, *Die Naherwartung Jesu* (Stuttgart 1973); W. Kümmel, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu=Heilsgeschehen und Geschichte* (Marburgo 1965) 457-470; W. Michaelis, *Der Herr verzieht nicht die Verheissung. Die Aussage Jesu über die Nähe des Jüngsten Tages* (Berna 1942); H. Schürmann, *Die Christusoffenbarung. Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu: Traditionsgeschichtliche*Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* (Duseldorf 1968) 13-35; A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem* (Leiden-Colonia 1961).

[6] Ἄνωθεν γεννηθῆναι (Jn 3,3) puede significar «nacer de nuevo» o «nacer de arriba». Las dos traducciones son posibles lingüística y objetivamente. La primera es preferible, porque la idea del renacimiento era ya conocida a la tradición cristiana (1 Pe 1,3.23; Tit 3,5).

Como los sinópticos, el apóstol dirige su mirada al reino venidero y exhorta a orientarse hacia ese reino y a llevar una vida digna de él. La fórmula de que el cristiano «heredará el reino de Dios» aparece cinco veces (1 Cor 6,9s; 15,50; Gál 5,21; Ef 5,5). El reino es, por tanto, futuro y, en cuanto herencia, don inmerecido. Las condiciones de admisión en él son formuladas negativamente en la enumeración de los vicios que impiden la entrada al reino; así en 1 Cor 6,9: «Los injustos no tendrán parte en el reinado de Dios»; de modo parecido en Gál 5,21 y Ef 5,5. Pablo recuerda la llamada a entrar en el reino: «os exhortamos a vivir como se merece Dios, que os ha llamado a su reino y gloria» (1 Tes 2,12). La llamada al reino venidero es al mismo tiempo responsabilidad y garantía de la salvación. Al reino se entra en la resurrección: «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción puede heredar la incorrupción» (1 Cor 15,50). La existencia humano-terrena debe ser transformada para entrar en el reino. Este es escatológico-transcendente.

Otros pasajes dicen que el reino está activo en el presente. A los que «hablan con engreimiento» dice Pablo: «el reino de Dios no consiste en palabras, sino en poder» (1 Cor 4,20). Así, se describe el reino tal como debe existir en la comunidad y en el apostolado presentes. A propósito de los partidos que habían surgido en Roma sobre el comer o no comer de ciertos alimentos, declara Pablo: «el reino no es comida ni bebida, sino justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo» (Rom 14,17). Comer o ayunar es indiferente para el reino de Dios. Este se manifiesta y se realiza en la existencia y convivencia humana. La justicia, la paz y la alegría no son virtudes que pueden adquirirse simplemente a base de esfuerzo humano, sino que son dones escatológicos. Así lo indica la adición «en el Espíritu Santo», sea que se refiera a toda la tríada o sólo al último miembro. La justicia, en Pablo, es la justicia inherente a la fe. La paz es la reconciliación con Dios, que es quien la concede. Pero estos dones son, a la vez, una obligación de realizarlos. «El que sirve así a Cristo, agrada a Dios y lo aprueban los hombres» (Rom 14,18). La paz sirve a la alegría y a la edificación mutua (Rom 14,19). El reinado de Dios tiene un significado social en este mundo y en este tiempo.

En las cartas déutero-paulinas, el concepto del reino tiene un matiz algo distinto. El reino es una inversión que Dios produce entre el aquí y el allí. Mediante «el justo juicio de Dios», los cristianos «reciben el reino de Dios por el que ahora padecen» (2 Tes 1,5)[7]. El reino es el reino transcendente de Cristo. «Dios nos sacó del dominio de las tinieblas para trasladarnos al reino de su Hijo querido» (Col 1,13). El reino pertenece a Dios, en cuanto que invita a entrar e introduce en él.

[7] En mi obra *Das Neue Testament. Eine Einführung* (Kevelaer ^{4}1970) 134;137, me mostraba todavía inclinado a atribuir 2 Tes a Pablo. Mi opinión actual es que la carta es pospaulina y que debe ser datada a finales del siglo I; cf., sobre todo, W. Trilling, *Untersuchungen zum 2. Tessalonicherbrief* (Leipzig 1972).

Pero es reinado de Cristo, en cuanto que él es el mediador de la salvación. Este reino de Cristo está ya establecido y durará para siempre. La reserva escatológica de Pablo parece estar ya superada en Col 1,13, como ocurre a menudo en las cartas déutero-paulinas. El reino es el reino de Cristo, cuando el apóstol espera que Cristo lo «salvará para su reino celeste» (2 Tim 4,18; cf. también 2 Tim 4,1; 2 Pe 1,11). Se ha llegado ya aquí a la concepción y formulación más tardía, que sigue siendo la nuestra, de que el cristiano «entrará en el cielo».

En los escritos más tardíos del NT el concepto del reinado de Dios no tiene ya la misma importancia que en los evangelios sinópticos. Aparecen otras palabras y conceptos. El concepto de la Iglesia representa el reinado de Dios como una realidad ya presente. La consumación futura recibe nuevas denominaciones: vida, salvación, justicia, gracia, gloria. Con estos términos se designan conceptos y valores que en los sinópticos estaban conectados con el reino. La transformación de los conceptos debió de estar motivada, en parte, por la transición del evangelio, de Israel al mundo griego, que era ajeno al concepto de reino.

Con el progreso de la cristología, el reino de Dios se concibe y predica como reino de Cristo. En el relato de la pasión, Jesús recibe primero el título de rey de boca de sus enemigos. Pero él lo acepta y muere como rey de Israel (Mc 15,26). En cuanto hijo de David, es el nuevo rey David (Mt 22,42; Rom 1,3). Puesto que la predicación tuvo que proclamar que Jesús es, en virtud de la resurrección, el Señor exaltado de la Iglesia y del mundo, debió también anunciar que el reinado de Dios tiene en Cristo su cabeza.

Esta concepción se ha introducido también en los evangelios: mientras que Mc 9,1 habla del reinado de Dios, Mt 16,28 usa la expresión «el Hijo del hombre en su reinado». La interpretación (tardía) de la parábola de la cizaña dice de modo parecido: «El hijo del hombre enviará a sus ángeles y escardarán de su reinado todos los escándalos» (Mt 13,41). En la predicación de los apóstoles, el reino de Dios es el reino de Cristo. La conexión está ya insinuada cuando se designa el «Evangelio» de Felipe como el mensaje «del reino de Dios y del nombre de Jesucristo» (Hch 8,12). Y está ya establecida cuando se dice que «Dios traslada al reino de su Hijo querido» (Col 1,13). Ahora se puede hablar ya del «reino de Cristo y de Dios» (Ef 5,5). Desde el cielo se anuncia: «El reinado sobre el mundo ha pasado a nuestro Señor y a su Cristo» (Ap 11,15). Cristo acepta «en su reino celestial» (2 Tim 4,18; cf. 2 Tim 4,1; Pe 1,11). En la consumación de los tiempos Cristo devuelve al Padre el reino que había recibido de él (1 Cor 15, 25-28). El reino de Cristo queda asumido en el reino de Dios (Ap 5,10; 20,4.6; 22,5).

¿Qué relación tienen el reinado y reino de Dios con la Iglesia presente? En la oración dominical se exhorta a la comunidad de discípulos a que pidan: «Venga tu reinado» (Mt 6,10). Una Iglesia que ora así no es todavía el reino de Dios. Este es, más bien, algo transcen-

dente y futuro, que se manifiesta sólo al final de los tiempos. Sin embargo, el reino de Dios se anuncia en la Iglesia. En ella se abre y se cierra el reino celestial (Mt 16,19; 18,18). La comunidad de discípulos recibe la promesa de que heredará el reino. «No temáis, pequeño rebaño; vuestro Padre ha dispuesto daros el reino» (Lc 12,32). La orientación hacia el reino es el refugio de la pequeña comunidad en este mundo. Sin embargo, la pertenencia a la comunidad no es garantía de la futura aceptación en el reino. Entre la Iglesia actual y el reino futuro se interpone la decisión de Dios, que un día se hará realidad en el juicio. Así lo afirman las parábolas de la red (Mt 13,47-50) y de la cizaña (Mt 13,24-30.36-43). Parece ser una gran tentación de la Iglesia considerarse y hacerse pasar por reinado y reino de Dios en la tierra.

2. *Escatología de los sinópticos*

a) El fin de los tiempos.

Para el NT el tiempo que conduce al reinado en cuanto fin está caracterizado por tribulaciones apocalípticas[8]. Encontramos descripciones detalladas en discursos que los evangelistas ponen en labios de Jesús: Mc 13,1-37 (=Mt 24,1,36; Lc 21,5-36). Según la opinión de la mayoría de los exegetas, Mc 13, al igual que todo el Evangelio de Marcos, prescindiendo de algunas adiciones posteriores, fue escrito bajo la amenaza de la inminente guerra judeo-romana, pero antes de la destrucción de Jerusalén y del templo en el año 70 *d.C.*[9].

Las predicciones de Mc 13 que se refieren a estos acontecimientos no corresponden exactamente a los hechos. El templo no fue demolido, como parece presuponer Mc 13,2, sino que fue destruido a fuego. La profanación del templo no tuvo lugar como parece que le anuncia crípticamente Mc 13,14 (cf. *infra).* Queda todavía abierta la posibilidad de una huida en invierno (Mc 13,18). La destrucción del templo y las tribulaciones en Judea, por una parte, y las catástrofes cósmicas que preceden a la parusía, por otra, no están todavía sepa-

[8] G. Bertram, σαλεύω: ThW VII (1964) 65-71; H. Conzelmann, σκότος: *ibid.*, 424-446; G. Delling, τέλος: *ibid.*, VIII (1969) 50-88; A. Feuillet, *Le discours de Jésus sur la ruine du temple d'après Marc XIII et Luc XXI, 5-36:* RB 55 (1948) 481-502; 56 (1949) 61-92; R. Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden* (Berna 1973); J. Lambrecht, *Die Redaktion der Markus-Apokalypse* (Roma 1967); R. Pesch, *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Duseldorf 1968); A. Vögtle, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Duseldorf 1970); N. Walter, *Tempelzerstörung und synoptische Apokalypse:* ZNW 57 (1966) 38-49; J. Zmijewski, *Die Eschatologieredem des Lukasevangeliums* (Bonn 1972).

[9] R. Pesch, *op. cit.*, 72s. 93-96.104-106.143s.234s, y N. Walter, *op. cit.*, quisieran demostrar que en algunos pasajes de Mc 13 se presupone la destrucción de Jerusalén y del templo. La mayoría de los exegetas data Mc 13 en el período (inmediatamente) anterior al fin del templo.

radas unas de otras en Mc 13,24, como ocurrirá luego en Mt 24,29 y Lc 21,25. Se pueden aducir argumentos en favor de la historicidad de las amenazas contra el templo (cf. *infra*). Los anuncios y predicciones de Mc 13 no pueden explicarse simplemente como profecías ficticias *ex eventu*.

Con la amenaza contra el templo de Mc 13,2, Jesús se coloca en la línea de la crítica cultual de los profetas. Además de esta amenaza, los evangelios nos relatan críticas repetidas de Jesús contra el templo y el culto. La ciudad y el templo quedarán un día devastados y abandonados (Mt 23,38). Jesús es más que el templo, ya que éste tendrá un fin (Mt 12,6). La oposición está descrita históricamente en el relato de la purificación del templo por Jesús (Mc 11,15-18). Escandalizados por la comercialización del culto, los profetas lo criticaron y conminaron el fin de culto y templo. Como Siló, donde antiguamente habitó el nombre de Dios y que ahora está abandonado, así será también Jerusalén. «Por eso trataré al templo que lleva mi nombre y os tiene confiados, y al lugar que di a vuestros padres y a vosotros, lo mismo que traté a Siló» (Jr 7,14). «Pues por vuestra culpa Sión será un campo arado, Jerusalén será una ruina y el monte del templo un cerro de breñas» (Miq 3,12)[10].

Mc 13,5-27 relata ampliamente y a escala cósmica una serie de acontecimientos apocalípticos. Guerra (13,7), terremotos y hambre (13,8), tormentos y muerte (13,9-13), conmociones en el cielo, oscurecimiento del sol, caída de las estrellas (13,24) y, finalmente, la venida del Hijo del hombre (13,26). Corresponde a la serie apocalíptica de Ap 6,1-16. Tres misteriosos jinetes cabalgan; traen guerra, hambre y muerte (6,4-8). Se dan también sufrimientos y muerte (6,9ss), terremotos, oscurecimiento del sol, caída de las estrellas (6,12ss), huida de los hombres (6,15s). ¿Es el primer jinete, el vencedor sobre el caballo blanco, el Rey Cristo (como en Ap 19,11)? Los motivos de Mc 13 son los mismos que en Ap 6 y siguen un orden muy semejante. Se trata en los dos pasajes de un esquema de representaciones apocalípticas. No sería acertado pretender sacar de todo ello un calendario apocalíptico de acontecimientos y días.

Mc 13,5-13 describe las tribulaciones de la comunidad en su entorno y en todo el mundo. Mc 13,7s relata sucesos apocalípticos: guerras entre los pueblos, hambre y terremotos. Estos signos apocalípticos aparecen también a menudo en descripciones veterotestamentarias y de época más tardía: guerras en Is 13,2-5; 19,2; 4 Esd 11 (13), 30.32; hambre en Is 8,21; 14,30; guerra, hambre y peste en Is 21,7; Jr 14,12; Ez 5,12; 1 Re 8,37; HenEt 99,4; terremotos en Am 8,8s; Is 24,18ss; Ag 2,6; Zac 14,4; HenEt 102,2. En los escritos de Qumrán se describe el fin de los tiempos como «guerra de los hijos de la luz con los hijos de las tinieblas» (1 QM 1-11). Otros motivos son

[10] H. Schüngel-Straumann, *Gottesbild und Kultkritik vorexilischen Propheten* (Stuttgart 1972).

propios de la historia de la comunidad y misión cristianas. La advertencia ante la seducción de falsos profetas, que surgirán en la comunidad, aparece también en Ap 12,9; 13,3-10; Hch 20,29s; 2 Tes 2,3s; 1 Jn 2,26; 3,7[11]. La comunidad de discípulos deberá dar testimonio, según Mc 13,9-13, ante judíos y gentiles. Parecen presuponerse experiencias que la comunidad de discípulos tuvo que pasar en la misión evangelizadora[12]. El testimonio de los discípulos en la misión está descrito en términos análogos en Mt 10,17-22 así como en Hch 5,17-41; 22,19. Como en Mc 13,11, así también en Lc 12,11s; Hch 4,8 y Fil 1,19 es el Espíritu el que da testimonio por medio de los mártires. Lo mismo que en Mc 13,13, también en Jn 15,18 y 1 Pe 4,14, la comunidad de discípulos es odiada en el mundo por el nombre de Jesús. Todo esto presupone evidentemente un período posterior.

El pasaje de Mc 13,14-20 está introducido por la enigmática invitación: «Entiéndelo, lector». ¿A qué escrito se remite al lector y oyente para que lo lean y lo entiendan? El evangelista no puede referirse a su propio libro, para que sea leído con atención. Mucho menos puede ser tan torpe como para poner en labios de Jesús una referencia al evangelio. ¿Se trata de una nota que un lector escribió primero al margen y que luego pasó al texto? Mc 13,14, «la abominación de la desolación», es una cita de Dn 9,27. ¿Se quiere decir que, al leer el libro de Daniel, el lector ha de tener presente que sus palabras son aplicables también al momento actual? En Dn 9,27; 11,31; 12,11, «la abominación de la desolación» significa la profanación del templo por Antíoco IV, que según 1 Mac 1,54 y 2 Mac 6,2, erigió un altar en el templo con la imagen de Zeus. En el 40 *d.C.* se temió una análoga profanación del templo, ya que los romanos quisieron poner en él una imagen de Calígula divinizado, intento que quedó frustrado por el asesinato del emperador. Desde hace algún tiempo los exegetas han comenzado a suponer que la advertencia «el que lo lea» se refiere a un pequeño apocalipsis o a una hoja apocalíptica, que fue utilizada por Marcos. Pudo quizá ser compuesta hacia el 40 *d.C.*, cuando amenazaba la profanación del templo por Calígula. Pretendía exhortar a los judíos a que tomaran refugio en las montañas ante los disturbios que eran de esperar (13,14). La hoja apocalíptica habría sido reelaborada y puesta en circulación

[11] H. Köster, *Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem*, en E. Dinkler (ed.), *Zeit und Geschichte* (Tubinga 1964) 61-76; H. Schürmann, *Das Testament des Paulus für die Kirche Apg 20,18-35: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (Duseldorf 1968) 310-340.

[12] Mc 10,13, «Antes debe ser anunciado el evangelio en todas las naciones», presupone un largo futuro para la Iglesia y éxitos ya realizados en la misión gentil. El dicho ha sido probablemente construido por Marcos. Aparece también en Mt 24,14, pero no se encuentra en Lucas, quizá porque este evangelista atribuiría un dicho de este género al tiempo de la Iglesia. Cf. D. Bosch, *Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu* (Zurich 1959) 153-174; F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Teatament* (Neukirchen 1963) 59-61; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (Munich 1969) 108; R. Pesch, *op. cit.*, 129-131.

nuevamente durante la guerra judeo-romana del 70 *d.C.*[13] Ahora invitaría a la huida a los judeo-cristianos, anunciándoles que el enemigo de Dios (el Anticristo) ocuparía el templo, desde donde conduciría su batalla contra Dios y la comunidad. Así se espera al Anticristo en 2 Tes 2,3s: «El hijo de la corrupción, el enemigo... se instalará en el templo de Dios y se proclamará a sí mismo Dios». Aparecerán en escena mesías falsos y profetas de mentira con afirmaciones y órdenes que conducirán al extravío (Mc 13,21s). Los Hechos de los Apóstoles (5,36; 21,38) hablan de la aparición de falsos mesías; encontramos la misma idea en la historiografía profana (Josefo, *Antiq.*, 18,1,1.3,5). En la comunidad cristiana aparecerán en los últimos tiempos maestros seductores (Hch 20,29s; Jds 4; 2 Pe 3,3s). El gran seductor recibe el nombre de Anticristo (1 Jn 2,18s). Ya Ex 7,11s y Dt 13,2ss saben que los falsos profetas legitimarán su misión con signos y prodigios. Mc 13,23 aplica las palabras y motivos apocalípticos tradicionales a Cristo y a la comunidad de discípulos: «Estad sobre aviso, yo os he prevenido de todo». La palabra de Cristo le sirve a la Iglesia de interpretación de su presente.

Los acontecimientos escatológicos alcanzan su meta y fin en la aparición del Hijo del hombre (Mc 13,24-27). Le preceden conmociones cósmicas. El sol y la luna se oscurecen. Las estrellas, que estaban fijas en el firmamento, caen a la tierra. «Los poderes del cielo se tambalearán». Se trata de los espíritus que dirigen los cuerpos celestes. Al acercarse el Hijo del hombre, se alborotan y abandonan su curso[14]. De la confusión de los poderes cósmicos sale el Hijo del hombre. Catástrofes de este tipo preanuncian el día del juicio también en otros pasajes apocalípticos. Terremotos, oscurecimiento del sol y de la luna, caída de las estrellas son motivos que aparecen en Is 13,10; 34,4; Jl 2,10; 3,15: HenEt 80,4-7; 1 QH 3,13-17.27-34. Los mismos temas se encuentran también en Ap 6,12ss. Para el material rabínico cf. Billerbeck I, 955s.

En medio de la conmoción universal aparece el Hijo del hombre, acompañado de los ángeles (Mc 13,26s), como se espera al Hijo del

[13] G. Hölscher, *Der Ursprung der Apokalypse Mk 13:* «Theologische Blätter» 12 (1933) 193-202; H. J. Schoeps, *Ebionitische Apokalyptik im Neuen Testament:* ZNW 51 (1960) 101-111; recientemente, R. Pesch, *op. cit.*, 207-223.

[14] La descripción presupone la antigua imagen del mundo. R. Pesch, *op. cit.*, y A. Vögtle, *op. cit.*, 67-69 (y otros) creen que el evangelio no pretende describir acontecimientos reales, sino que se han de entender los textos simbólicamente, como metáforas de juicio. Los terrores cósmicos significan la cólera de Dios. Se quiere presentar el acontecimiento histórico-teológico del reino de Dios. Pero no es necesario purificar la profecía de afirmaciones imposibles desde un punto de vista de las ciencias naturales. Tal problema se ha planteado con frecuencia. Ya Orígenes trató, precisamente en el caso de estas afirmaciones, de hacer coincidir la Biblia con la imagen del mundo de su tiempo; cf. R. Wetzel, *Das 24. Kapitel des Evangelisten Matthäus in der Auslegung durch die griechischen Väter Origenes und Chrysostomus* (disertación mecanografiada) (Tubinga 1972).

hombre en Dn 7,13s. El Hijo del hombre «reúne a sus elegidos de los cuatro vientos, desde el extremo de la tierra hasta el extremo del cielo» (Mc 13,27). Para el fin de los tiempos se espera la reunión de Israel de su diáspora entre las naciones (Dt 30,4s; Is 60,4-9; Miq 4,1-8). En el NT esta esperanza ve su cumplimiento, parte en la reunión de las naciones por medio de la misión de la Iglesia (Rom 15,16; Jn 11,52), parte en la aceptación definitiva en el reino de Dios (Mc 13,27; *Didajé* 9,4). Según Mc 13,27, los elegidos parecen reunirse en el monte más alto de la tierra. De ahí son arrebatados a lo más alto del cielo, donde el Hijo del hombre está entronizado a la diestra de Dios. No se trata de una resurrección universal de los muertos ni del juicio universal ni de un reino temporal del Hijo del hombre con su comunidad en la tierra. Cuando los elegidos son arrebatados al cielo ha ocurrido ya la consumación. Todo lo demás ha desaparecido. Dios, el Hijo del hombre y los elegidos están juntos para toda la eternidad.

Mc 13,30ss son dichos revelatorios, reconocibles como tales por la fórmula: «Os aseguro...». Los tres dichos tratan del momento de la parusía. Responden así a la pregunta formulada en 13,4. Preguntas y cálculos de este tipo aparecen en la apocalíptica judía (Lc 17,20s). Mc 13,30 parece ofrecer un momento preciso: «Esa generación no pasará sin que haya ocurrido todo esto.» Tal anuncio no se cumplió si entendemos «esta generación» en el sentido de un espacio de tiempo de unos treinta años, como eran las generaciones de aquella época. Difícilmente podremos evitar la dificultad entendiendo «todo esto» como si se refiriera a los signos que anuncian la parusía, especialmente la destrucción del templo (13,2), la guerra y los martirios (13,7-11), pero no a la parusía misma (13,25ss). «Todo esto» debe aludir, sin duda, a todo lo que ha precedido; también la parusía tendrá lugar en esta generación. Se podría entender entonces «esta generación» como si se refiriese a los judíos de la época o a los hombres en cuanto generación siempre perversa (Mt 12,39). En tal caso se diría que Israel permanecerá hasta el fin o que los hombres serán perversos hasta el final. Pero tampoco esta interpretación es muy convincente. El dicho de 13,30 habla, más bien, de la inminente cercanía de la consumación, que de hecho no se cumplió tan pronto. Debemos interpretar el texto en conexión con otros dichos semejantes (Mc 9,1; Mt 10,23; cf. *supra* 1). En primer lugar, Mc 13,30 y 13,31 están conectados externamente por medio de la «palabra clave» *pasar*. El dicho de 13,31 constituye una proposición fundamental sobre la enseñanza de Cristo. Jesús es más que los maestros de Israel (Mt 12,41). Su palabra permanece en cuanto palabra de la revelación y salvación de Dios. Tiene poder y eternidad divina. La ley perdura hasta que pasen el cielo y la tierra (Mt 5,18). La palabra de Jesús sobrevive a la ley. Lo más firme, el universo, y lo más pasajero, la palabra, son contrapuestos por este texto. Lo más firme pasará. Pero lo más pasajero, por ser palabra de Cristo, no pasará. En conexión con Mc 13,31, se dice probablemente que la palabra de Jesús le ha sido dada a la comunidad hasta que él vuelva. En ella se

podrá apoyar, de ella podrá vivir y recibir consuelo en todos los horrores que puedan sobrevenir. ¿Se debía confirmar la promesa de la parusía porque a la comunidad le resultaba difícil, dada la demora de la venida, mantener su fe?

La afirmación de Mc 13,32 de que nadie conoce aquel día, ni siquiera los ángeles o el Hijo, sino sólo Dios, parece ser una adición a 13,30. Sigue siendo verdad que el día de la consumación está próximo. Sin embargo, no se ha de calcular el día como si fuera un día de calendario. Es una convicción bíblica que los días decisivos son conocidos sólo de Dios (Zac 14,7; cf. también Hch 1,7). Ni siquiera los ángeles, que colaboran en la preparación de aquel día, lo conocen de antemano (Ef 3,10; 1 Pe 1,12; 4 Esd 2 [4],52). La adición de que tampoco el Hijo conoce el día ha tenido gran importancia en la interpretación cristológica. Cristo se designa a sí mismo como Hijo, designación que es rara en los sinópticos (Mc 12,6; Mt 11,27) y frecuente en la cristología más desarrollada del Evangelio de Juan. En el contexto del Evangelio de Marcos, el dicho revelatorio dice que la Iglesia tiene la palabra de Cristo (Mc 13,31), pero que no conoce los planes de Dios ni puede determinar la dirección de este cálculo apocalíptico. La Iglesia no puede controlar a Dios ni siquiera con la ayuda de la revelación. El mismo Cristo desvía la atención de sí mismo y la dirige al Padre (Mc 10,18; 1 Cor 15,28).

El discurso apocalíptico, que al principio trataba de enseñar a algunos discípulos (13,4), termina con una advertencia dirigida a todos: «Y lo que os digo a vosotros, se lo digo a todos. ¡Estad en vela!» (13,37). El Señor exaltado habla a toda la comunidad. El discurso concluye, sorprendentemente, sin ninguna referencia a tiempo o lugar, sin conexión con el relato de la pasión que comienza en 14,1. Transciende la situación histórica concreta y se dirige a la Iglesia[15].

Mateo y Lucas toman el discurso apocalíptico de Marcos, pero cada uno lo hace encajar en su propio evangelio. En Mt 24,3 (de modo parecido en Lc 21,7), los discípulos no sólo preguntan por la destrucción del templo, sino también por la «parusía» de Cristo y por la consumación del mundo. En Mc 13,4 estos acontecimientos están todavía íntimamente interrelacionados. Mateo y Lucas dan a entender que destrucción del templo y fin del mundo son acontecimientos separados, pues así los han experimentado en el curso de la historia.

b) Parusía.

Cristo no emplea la palabra parusía, sino que habla de la venida del Hijo del hombre[16]. Vendrá «en la glória de su Padre con los

[15] Según el recuento de N. Perris, *The Kingdom of God* (Londres 1963), Mc 13,5-27 emplea un total de 165 palabras; de ellas 35 no aparecen en ningún otro lugar del Evangelio de Mc, lo cual alcanza el alto porcentaje de 20%; de estas 35 palabras 15 vuelven a aparecer en el Apocalipsis de Juan. La estadística lingüística constata, pues, un claro impacto de la lengua apocalíptica tradicional.

[16] G. von Rad/G. Delling, ἡμέρα: ThW II (1938) 945-956; A. Oepke, παρουσία:

santos ángeles». A quien niegue a Jesús y su palabra, el Hijo del hombre no lo reconocerá en su venida (Mc 8,38). En el discurso de la parusía, Jesús dice que el Hijo del hombre aparecerá, en la consumación del mundo, sentado «sobre las nubes con gran poder y majestad» (Mc 13,25ss). Ante sus jueces Jesús se confiesa finalmente Mesías e Hijo de Dios y añade que ellos (es decir, su generación) «verán al Hijo del hombre sentado a la derecha del poder y viniendo con las nubes del cielo» (Mc 14,62). Lc 22,69 modifica esta afirmación, sin duda intencionalmente: «Desde ahora el Hijo del hombre se sentará a la derecha del poder de Dios». En este último texto la aparición del Hijo del hombre no se anuncia ya como algo próximo.

Mateo emplea la palabra parusía (παρουσία) en relación con la esperada venida de Cristo; así Mt 24,3 (donde los apóstoles hablan de la parusía de Jesús). En Mt 24,27.37, Jesús alude a la parusía del Hijo del hombre. Los mismos versículos aparecen en Lucas (17,24.26) y proceden, por tanto, de la fuente de los *logia* (Q). Pero Lucas habla de «los días del Hijo del hombre» y no de su parusía. En esto Lucas sigue probablemente el lenguaje de Q. No cabe duda de que, en todos los pasajes citados, los evangelios se refieren a la parusía de Cristo, ya que para ellos el Hijo del hombre es el mismo Jesús cuyo retorno esperan. Dado que en estas palabras Jesús habla del Hijo del hombre como si se tratara de una persona distinta de él, los exegetas se preguntan si las afirmaciones pretendían originalmente identificar al Hijo del hombre con Cristo. ¿No habrá sido sólo la comunidad de discípulos la que dio este sentido válido a tales afirmaciones al proclamar la identificación del Jesús presente con el Hijo del hombre futuro?[17]

En un discurso escatológico, Lc 17,20-37 (con 18,1-8) ofrece una parénesis sobre la parusía del Hijo del hombre[18]. Para su composición el evangelista ha empleado, además de dichos que aparecían también en la fuente de los *logia* (Q) (Lc 17,23.26s.31.33.34s.37), una tradición especial que parece ser auténtica (así 17,20s.22.24.28s). Ha reagrupado tres series de dichos en torno al tema de la parusía. 17,20s trata de la venida del reinado de Dios; 17,22-37 de la venida del Hijo del hombre; 18,1-8 de la oración por su venida.

ibid., V (1954 856-869; E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien* (Berlín ²1960); G. Klein, *Apokalyptische Neherwartung bei Paulus* en: H. D. Betz/L. Schottroff (ed.), *Neues Testament und christliche Existenz* (Tubinga 1973) 241-262; A. L. Moore, *The Parusia in the New Testament* (Leiden 1966); K. Rahner, *Kirche und Parusia Christi* en: *Schriften zur Theologie* VI, 348-367; J. Sint, *Parusie-Erwartung und Parusie-Verzögerung im Paulinischen Briefcorpus* en: K. Schubert (ed.), *Vom Messias zum Christus* (Viena 1964) 233-277.

[17] K. H. Schelkle, *Gott war in Christus* (Duseldorf 1973) 199-207.

[18] R. Geiger, *Die lukanischen Endzeitreden* (Berna 1973); B. Rigaux, *La petite apocalypse de Luc (17,22-37)* en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (Gembloux 1970) 407-438; R. Schnackenburg, *Der eschatologische Abschnitt Lukas 17,20-37* en *Schriften zum NT* (Munich 1971) 220-243; J. Zmijewski, *Die Eschatologie des Lukasevangeliums* (Bonn 1972) 326-340.

Lc 17,20s no tiene paralelos en los otros sinópticos, si bien se ha de comparar con Mc 13,21=Mt 24,23. Los fariseos preguntan a Jesús «cuándo vendrá el reinado de Dios». Jesús responde: «La llegada del reinado de Dios no está sujeta a cálculo... El reinado de Dios está entre vosotros.» Los fariseos, al igual que el rabinismo y la apocalíptica, están preocupados por el problema de la venida del reino de Dios. En el tiempo del NT la expectación era especialmente intensa, ya que Israel esperaba el reinado de Dios como liberación del poder extranjero de los romanos; así, por ejemplo, la oración de las Dieciocho Peticiones 10s: «Haz sonar la trompeta de nuestra liberación. Haz volver a nuestros jueces como antaño. Domina tú sobre nosotros, sólo tú.» Pero Israel sabía también que el hombre no puede limitar la libertad de Dios mediante cálculos de ese tipo. Así, un rabino (*ca.* 150 *d.C.*) decía: «Quien calcula el fin no tendrá parte en el mundo futuro.» Se discutía además sobre el lugar donde aparecería el reinado de Dios y se esperaba su establecimiento en Jerusalén. Desde esta ciudad ejercería Dios su dominio mesiánico y escatológico. Jesús no sólo se niega a indicar la fecha, sino que rechaza también la opinión de que se puede calcular el tiempo del reino de Dios. Parece, sin embargo, indicar un lugar: «El reinado de Dios está dentro de vosotros.» ¿Qué significa «entre vosotros»? Desde un punto de vista puramente lingüístico se podría entender en el sentido de que el reinado de Dios está dentro de vosotros; no es una magnitud externa. Sin embargo, Jesús nunca llama reino de Dios a la acción divina en el interior del hombre. Se suele entender el dicho en el sentido de que «el reinado de Dios está en medio de vosotros». El texto significa, pues, que el reinado de Dios es una realidad presente a sus oyentes. Según Lc 4,21, la promesa mesiánica se ha hecho realidad «hoy». Según Lc 11,20, dado que Jesús vence a los demonios, el reino escatológico está presente en la obra y en la persona de Jesús, escondido, sí, pero real. Este es el sentido en que se ha de entender también Lc 17,21. El dicho desvía la atención de los que preguntan de la apocalíptica futura y los exhorta a reconocer y aferrar el presente.

Lc 17,22-37 resume algunas revelaciones sobre los días de la venida del Hijo del hombre. Los discípulos desearán ardientemente el día en que podrán reunirse con el Hijo del hombre, no en el recuerdo del tiempo pasado en que estuvieron con Jesús, sino en el deseo de un día futuro en que, con la venida del Hijo del hombre, comenzará el reino mesiánico. ¿Se dirige el dicho a la comunidad que, oprimida y ansiosa, espera la revelación o, al menos, un signo del Hijo del hombre exaltado? El Hijo del hombre deberá sufrir mucho antes de que se manifieste en la gloria (Lc 17,25). Se diría a la comunidad que, oprimida en el mundo, ha sido incorporada al sufrimiento de su Señor. Los días que preceden a la venida del Hijo del hombre son comparados, en dos ejemplos, con los días de Noé y de Lot (Lc 17,26-29). En los días de Noé los hombres estaban entregados a una conducta desenfrenada. Habían olvidado a Dios y la amenaza del juicio. El diluvio llegó re-

pentinamente y los destruyó a todos. El tiempo de Lot es descrito como una cultura altamente desarrollada. Inesperadamente llegó el juicio desde el cielo y los destruyó a todos. Inesperadamente, imprevisiblemente, aparecerá el Hijo del hombre en una generación estúpidamente despreocupada (Lc 17,30). Se exhorta a la comunidad a mantener una actitud auténticamente escatológica: estar siempre preparada y no perderse en la actividad terrena. La catástrofe llega tan de repente que los hombres tienen que salvarse sin retraso ni demora, lo más rápidamente posible.

El discurso apocalíptico de Lc 17,20-37 insiste en que la venida del Hijo del hombre irrumpirá repentinamente desde el cielo sobre una generación desprevenida. Se rechaza toda posibilidad de cálculo a base de presagios. En el gran apocalipsis sinóptico, tanto en Mc 13,5-23 como en Lc 21,8-36, se dice, en cambio, que la gran calamidad de los últimos tiempos irá introducida por un cierto período de opresión terrena e histórica. La insistencia en el carácter repentino de la venida del Hijo del hombre es probablemente una característica más antigua del contenido y forma de la apocalíptica neotestamentaria. Algunas parábolas sinópticas subrayan también este motivo (Mt 24,43.50; 25,10; Mc 13,35). La introducción de un período más amplio de presagios hace ya pensar en la espera ante una parusía que se demora.

¿Qué significa el evangelio de la parusía? Esta presupone la antigua imagen mítica de un mundo en el que el cielo se encuentra situado sobre la tierra y donde el trono de Dios está encima de todo el universo. Lo mismo que la ascensión de Cristo, descrita según esta misma imagen del mundo, también la parusía es una representación gráfica. La predicación de la parusía es un testimonio de la fe de la Iglesia que cree que la salvación está todavía oculta al mundo. La Iglesia no pretende ser una «sociedad perfecta» *(societas perfecta)*. Espera desaparecer en la consumación de Dios. «La vuelta de Cristo es la irrupción de lo imprevisible en el autosuficiente *ghetto* de nuestra absoluta inmanencia. Mantener abierta esta absoluta inmanencia a la potencia creadora del Dios imprevisible es el riesgo de la existencia cristiana»[19].

c) Resurrección de los muertos.

La resurrección de los muertos[20] aparece en el NT como tema de discusión entre los fariseos, que creen en ella, y los saduceos, que la niegan (Mc 12,18-27; Hch 23,6-9). En el debate con los saduceos Jesús

[19] P. Schütz, *Was heisst «Wiederkunft Christi»?* (Friburgo 1972) 33.

[20] A. Oepke, ἀνίστημι: ThW I (1933) 368-372; *id.*, ἐγείρω: *ibid.*, II (1935) 332-337; G. von Rad/G. Bertram/R. Bultmann, Ζωή: *ibid.*, 833-877; G. Greshake, *Auferstehung der Toten* (Essen 1969); P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Münster 1966); K. Rahner, *La resurrección de la carne*, en *Escritos* II (1961) 209-223; B. Rigaux, *Dieu l'a resuscité* (Gembloux 1973); L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Neukirchen 1970); G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes. Im Horizont von Römer 5 untersucht* (Tubinga 1967); U. Wilckens, *Auferstehung* (Stuttgart 1970).

defiende la resurrección de los muertos (Mc 12,18-27). Los saduceos inventan —de acuerdo con la ley del levirato (Dt 25,5s)— la historia de una mujer que se había casado sucesivamente con siete hermanos y preguntan: ¿De quién de ellos será mujer en la resurrección? La pregunta presupone, quizá, la idea rabínica de que el matrimonio continúa en la vida futura, donde recibirá una maravillosa fecundidad. Los saduceos utilizan el caso para demostrar el absurdo de la fe en la resurrección. La respuesta de Jesús afirma la realidad de la resurrección y explica su naturaleza. Los resucitados transcenderán la existencia matrimonial y serán «como los ángeles del cielo». Lo mismo podría enseñar también la apocalíptica judía. HenEt 15,6s; 51,4 y el Apocalipsis siríaco de Baruc 51,3-5 dicen que los resucitados serán transformados hasta parecerse al resplandor de los ángeles. Si la expresión «en los cielos» fuera, como ocurre a veces, una perífrasis del nombre de Dios, el texto podría significar que el ser de los resucitados es asumido en la comunión y en la vida de Dios. Jesús encuentra la realidad de la vida eterna y de la resurrección de los muertos afirmada en las palabras de Dios a Moisés: «Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob» (Ex 3,6). El texto dice originariamente que en un tiempo Dios andaba con los patriarcas durante la vida de éstos, no que los padres viven siempre en Dios. Jesús da este último sentido a las palabras del AT al afirmar: «No es un Dios de muertos, sino de vivos»[21]. Dios permanece siempre idéntico y sus elegidos están siempre con él. Los saduceos están, pues, equivocados. No conocen «ni las escrituras ni el poder de Dios». Jesús comparte y defiende en este debate la fe en la resurrección de los muertos, explícitamente al menos la resurrección de los justos. Pero critica abiertamente cualquier posible malentendido que interprete el texto en un sentido grosero. Resurrección de los muertos no significa restauración de la vida terrena, sino renovación en una existencia supraterrestre. Jesús utiliza en este diálogo la prueba de la Escritura según el método de las escuelas rabínicas. ¿Era él un rabino? ¿Refleja quizá el diálogo debates escriturísticos o disputas dogmáticas de la comunidad con Israel o incluso dentro de la comunidad? Los exegetas dudan, por tanto, de la estricta historicidad del diálogo.

d) Juicio.

Es convicción de todo el NT que Dios es el juez[22]. El mensaje evangélico recoge una mayor intensidad con el anuncio de la amenaza-

[21] Cf. 4 Mac 7,19 y 16,25, sobre la muerte de mártires judíos: «Creían que, como nuestros patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, no morirían por Dios, sino que vivirían para él... Sabían también que todos los que mueren por Dios viven para Dios, como Abrahán, Isaac y Jacob y los patriarcas». Es asimismo semejante la interpretación rabínica de Dt 11,9; 34,4 de donde deduce la resurrección de Abrahán, Isaac y Jacob, porque Dios había prometido darles *a ellos* la tierra; Billerbeck I 892-897. Cf. J. de Moyne *Les Sadducéens* (París 1972) 123-129.

[22] F. Büchsel/V.Herntrich, κρίνω: ThW III (1938) 920-955; G. Stählin, art., ὀργή:

dora proximidad del juicio. Se convierte en mensaje de salvación gracias a la promesa de liberación en el juicio.

En la misma línea de la expectación apocalíptica del judaísmo primitivo, Juan Bautista proclama el juicio inminente (Mt 3,7-10=Lc 3,7ss; de la fuente Q). La convicción de que viene «la cólera de Dios» hace de Juan un predicador de la conversión.

Dichos y discursos de Jesús apuntan muy seriamente hacia el juicio de Dios que premia y castiga. La distinción aparece clara en el contraste entre bendiciones y maldiciones de Lc 6,20-26. El Jesús del sermón de la montaña, según 5,21s.27-30, habla del juicio de Dios en los mismos términos del AT (Ex 20,13s) y llega incluso a intensificar las exigencias. El hombre se encuentra siempre en camino hacia el juicio de Dios. Por eso se ha de reconciliar a cada momento con su enemigo —hombre o Dios— para no encontrarse convicto en el juicio (Mt 5,25). Los dichos sobre la admisión en el reino exhortan a esforzarse por entrar en la vida por el camino estrecho y por la puerta angosta, ya que son muchos los que recorren el camino que conduce a la perdición (Mt 7,13s). No se ha de ser como el árbol dañado, que está bajo la amenaza de ser cortado y echado al fuego. El hombre debe responder con los frutos de la vida (Mt 7,17ss). En vista del juicio que ha de venir, se exhorta a los discípulos a no juzgarse unos a otros, pues el que juzga cae en el juicio de Dios (Mt 7,1). Los discípulos no han de temer a los hombres, que sólo pueden matar el cuerpo. Deben temer al que tiene poder para acabar con cuerpo y vida en el infierno (Mt 10,28). En el relato ejemplar del rico epulón y el pobre Lázaro, la decisión sigue inmediatamente a la muerte (Lc 16,19-31). El rico es enterrado, al pobre lo llevan al seno de Abrahán. Todos estos dichos de Jesús se refieren a un juicio que decide sobre cada hombre concreto. Si nos es permitido aplicar aquí la distinción dogmática de juicio particular y universal, estos textos nos anunciarían el juicio particular[23].

Otras palabras de Jesús tratan del juicio universal y público. Hacia él apuntan todos los textos que anuncian la parusía (cf. *supra* 2.b). El que ha de volver será el juez del gran juicio. A éste se refiere Jesús cuando amenaza a las ciudades de Israel con el día del juicio, «que será más llevadero a Sodoma y Gomorra» (Mt 10,15). De acuerdo con Gn 19, estas dos ciudades son en la tradición bíblica (Jr 23,14; Ez 16,48ss; Rom 9,29; Jds 7) ejemplos del juicio punitivo de Dios. Jesús advierte de tal juicio a las ciudades privilegiadas con su actividad, ya que será más terrible que el que merecieron (Mt 11,21s) las peores ciudades paganas como Tiro y Sidón (Is 23; Ez 26ss). Del juicio final ha-

ibíd., V (1954) 382-448; J. Blank, *Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie* (Friburgo 1964); L. Mattern, *Das Verständnis des Gerichts bei Paulus* (Zurich 1966).

[23] Sobre Lc 16,19-31 cf. P. Dupont, *Die individuelle Eschatologie im Lukas-Evangelium und in der Apostelgeschichte* en: P. Hoffmann (ed.), *Orientierung am Jesus* (Friburgo 1973) 37-47.

bla también la amenaza de que los habitantes de Nínive y la reina del Sur se alzarán en el juicio contra la incrédula generación de contemporáneos de Jesús (Mt 12,41s). Estos dichos afirman que generaciones que pasaron hace ya tiempo y que han resucitado de entre los muertos acusarán a Israel en el día del juicio escatológico. El juicio pondera y gradúa los castigos.

La parábola de la cizaña (Mt 13,24-30) enseña que, tras la oferta de salvación en el presente, habrá un juicio final universal que decidirá sobre la participación en el reino de Dios. La comunidad mesiánica no es, ya desde ahora, pura y perfecta. La interpretación —ciertamente tardía— de Mt 13,36-43 aplica la parábola al juicio universal. La siega es la consumación del mundo. El juez es el Hijo del hombre, que envía a sus ángeles a que recojan la cosecha del mundo. El juicio separa a los buenos de los malos. Estos son arrojados al fuego, mientras que los buenos brillan en el reino del Padre. En la interpretación, la parábola es probablemente un anuncio amonestador del juicio de la Iglesia. Parecidas ideas encontramos en la parábola de la red (Mt 13,47-50). La oferta de la gracia divina afecta a todos, la paciendia de Dios tolera temporalmente la convivencia de buenos y malos. Pero al final será el juicio el que decida. Son de nuevo los ángeles los servidores del juicio que arroja a los malos al fuego. Las dos parábolas dicen a propósito del juicio final que el futuro y la sentencia dependen de la decisión presente que el hombre debe tomar.

La parábola del invitado sin vestido de bodas es una advertencia del juicio (Mt 22,11-14). Originalmente independiente, fue conectada en la redacción final, sin duda por Mateo, con la parábola del banquete de bodas (Mt 22,1-10). La costura es todavía visible. Según Mt 22,9s, los invitados han sido recogidos de la calle. ¿Cómo puede, entonces, exigir el anfitrión que el huésped lleve traje de bodas? La parábola del traje de bodas fue añadida con el fin de evitar el malentendido de que se puede entrar al banquete, es decir, al reino, sin ningún esfuerzo. El vestido significa hermosura solemne y es una imagen bíblica de la justicia escatológica (Is 61,10; Ap 19,8). La parábola del traje de bodas pone de relieve la exigencia de hacerse digno del reino con una conducta recta. La sentencia a la pena de condenación transciende los límites de la parábola.

Mt 7,21ss anticipa el juicio final. Los dichos anteriores (Mt 7,13-20) invitan al esfuerzo ético, que es lo único que permite esperar en una sentencia favorable. El juicio está descrito en Mt 7,21ss como un juicio universal. Jesús es el juez que decide sobre la entrada en el reino de los cielos. Los hombres le llaman «Señor, Señor». Es ya el Señor ensalzado. Habla como el Hijo, pues dice que el cumplimiento de la voluntad de su Padre decidirá sobre la entrada en el reino. El Hijo está de acuerdo con el Padre. Los que han de ser juzgados dirán en vano que profetizaron en el nombre de Jesús, que expulsaron demonios y que hicieron milagros. Estas obras son poderes que la comunidad estima como carismas (1 Cor 12,8ss). Pero lo decisivo para Jesús

(Mt 25,40.45s), lo mismo que para la comunidad, es el cumplimiento del mandamiento del amor (1 Cor 12,31-13,13). En los dichos de Mt 7,21ss la comunidad está en juicio ante su Señor exaltado. Los dichos son una construcción tardía. Se han desarrollado a partir de Lc 6,46, donde se dice que la palabra de Jesús entraña una decisión escatológica. Este último versículo puede ser palabra auténtica de Jesús si se entendió originalmente «Señor, Señor» como una alocución dirigida al Maestro.

Mt 25,31-46 nos ofrece una descripción detallada del juicio universal[24]. La perícopa es, en su conjunto, una creación peculiar de Mateo; no existen paralelos ni siquiera para los versículos individuales. El evangelista la ha colocado intencionalmente al final de los capítulos 24 y 25 de su evangelio. Ambos capítulos tratan del juicio escatológico. Mt 24, 1-13 habla en primer lugar, siguiendo a Mc 13, del fin del templo y de la ciudad de Jerusalén y del fin del mundo. Sigue luego Mt 25,1-30, donde encontramos dos parábolas de juicio: la de las diez vírgenes y la de los talentos. Concluye finalmente el conjunto con el discurso sobre el gran juicio universal (Mt 25,31-46).

Según Mt 25,31s (como Mt 16,27 y 19,28), quien celebra el juicio es el Hijo del hombre, que, en el sentido de este evangelio, es el Cristo exaltado que ha de volver. En la apocalíptica del judaísmo tardío el juez es tradicionalmente el mismo Dios, acompañado de los ángeles, y no el Hijo del hombre. Sin embargo, en HenEt (45s; 55; 71) el juez es también el Hijo del hombre. Con la función de juez, el evangelio transfiere a Cristo un título honorífico de Dios. «Se reunirán ante él todas las naciones» (Mt 25,32). El juicio afecta a todos los hombres de todos los tiempos, a judíos lo mismo que a paganos. Israel creía que, en cuanto pueblo elegido de Dios, sería juzgado en el juicio final según un criterio de misericordia, mientras que los paganos serán condenados. El evangelio no sabe nada de esto. Se presupone la resurrección universal previa de los muertos. Se presenta al juez como pastor, lo mismo que en AT Dios es llamado pastor (Gn 49,24; Sal 23) y los reyes de la antigüedad eran considerados pastores (Ez 34). Se separa a las ovejas de los carneros (o, quizá, cabritos)[25]. La derecha y la izquierda (Mt 25,33) son distinguidas como signos de la felicidad y

[24] Cf., además de los comentarios, Billerbeck IV 2, 1199-1212 (descripciones de juicio tomadas de la literatura del judaísmo antiguo, ad Mt 25,31ss); D. Gewalt, *Matthaus 25,31-46 im Erwartungshorizont heutiger Exegese:* «Lingüistica Bíblica» 25/26 (1973) 9-21; J. C. Ingeleare, *La «parabole» du jugement dernier (Matthieu 25,31-46):* RHPhR 50 (1970) 23-60.

[25] πρόβατα son claramente ovejas; ἐρίφια podría significar tanto cabritos como carneros. El pastor separa al atardecer las (blancas) ovejas y los (castaños) cabritos, que han pastado juntos durante el día; la separación se debe a que los cabritos necesitan más calor por la noche que las ovejas. Los colores serían simbólicos: blanco significaría pureza; negro, el pecado. Así se realizaría la separación en el juicio universal. Es también posible la interpretación (tradicional) que traduce ἐρίφια por carneros. En la separación éstos simbolizarían a los fuertes y violentos; las ovejas serían los obedientes y dóciles.

de la desgracia[26]. El juez es el rey mesiánico (Mt 25,34). Los justos son «benditos del Padre». El poder real del juez no es autónomo, sino que reconoce al Padre (Mt 20,23; Jn 17,24; Ef 1,4s). ¿Desde cuándo son benditos los justos? ¿Desde ahora y para siempre? O ¿eran ya benditos desde antes y han elegido y hecho el bien en virtud de la bendición de Dios? Esta segunda alternativa está quizá insinuada en la afirmación de que el reino está preparado desde la creación del mundo. El plan y la actividad salvífica de Dios tienen su origen en la eternidad. Cuando los buenos elegidos reciben el calificativo de «justos» (Mt 25,37), quizá se esté diciendo que no son justos por propia virtud, sino que su justicia es don y consumación escatológicos por la palabra de Dios. La salvación se asigna en virtud de obras de amor (Mt 25,35s)[27].

Según la fe y piedad de Israel, las obras del amor son tenidas en gran estima y abundantemente ejercitadas (Is 58,6s; Ez 18,8.16; Eclo 7,32-35; cf. Billerbeck IV/1, 536-610). También fuera de Israel (Egipto, Persia, Grecia) se aprecian altamente las obras de misericordia. Ahora bien, todo aquel que ayuda al prójimo y hace el bien cumple la voluntad de Cristo. Más aún, las obras de misericordia no se hacen o niegan a un hombre, sino al mismo Hijo del hombre que es el juez (Mt 25,34-45). Jesús se preocupó muy especialmente, en palabra y obra, de los enfermos y pecadores, de los despreciados y perdidos, y con ellos se identificó. Por eso puede decir ahora que lo que se hizo a estos desamparados a él se le hizo. Y, sin embargo, los justos no lo sabían sobre todo si pensamos que en este juicio se encuentran todos los pueblos de todos los tiempos. ¿Existe, pues, un cristianismo anónimo que no querría y no podría llamarse tal? Si el amor de Dios —precisamente en Cristo— abarca a todos los hombres, ¿no serán todos los hombres, al menos, los que creen y responden a ese amor, cristianos?[28]

Apelando a Gn 1,26s, donde el hombre aparece como imagen de Dios y, por tanto, como su representante en el mundo, también Israel dice que lo que se hace a los hombres a Dios mismo se hace. Un dicho rabínico declara: si habéis dado de comer a los pobres, os considero como si me hubiérais dado de comer a mí. ¿Habrá aplicado el evangelio a Jesucristo una descripción judía del juicio celebrado por Dios? En ella Dios, en cuanto juez universal, diría que a él se le hacen

[26] «El corazón del sabio se inclina a su derecha; el corazón del necio se inclina a su izquierda» (Ecl 10,2). Cf. S. Morenz *Rechts und links im Totengericht:* «Zeitschr. f. ägyptische Sprache u. Altertumskunde» 82 (1957) 62-71.

[27] A. Wikenhauser, *Die Liebeswerke in dem Gerichtsgemälde Mt 25, 31-46:* BZ 20 (1932) 366-377.

[28] K. Rahner, *Los cristianos anónimos* en *Escritos* VI (1969) 535-544; íd., *Bemerkungen zum Problem des «anonymen» Christen,* en *Schriften* X (1972) 531-546; H. Ott, *Existentiale Interpretation und anonyme Christlichkeit* en: E. Dinkler, *Zeit und Geschichte* (Tubinga 1964) 367-379; K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ nach Karl Rahner:* ZKTh 86 (1964) 286-303.

todas las buenas acciones. Dado que se puede suponer una conciencia universal de Dios en los hombres, tal sentencia judicial de Dios sería inteligible a los justos en el juicio, al igual que los condenados entenderían el reproche a ellos dirigido. ¿No se podría deber el desequilibrio del texto evangélico a que la imagen del juicio ha sido transferida de Dios a Cristo?

La sentencia judicial es ejecutada (Mt 25,46). Unos van al reino de la vida eterna (Mt 25,34), otros al castigo del «fuego eterno, que ha sido preparado para el demonio y sus ángeles» (Mt 25,41).

La descripción del juicio universal que encontramos en el Evangelio de Mateo no es un relato histórico de un acontecimiento futuro y del fin del mundo. Precisamente aquí es donde se ha de tener en cuenta la hermenéutica de los textos escatológicos de la Biblia. La descripción suele recibir el calificativo de discurso parabólico[29]. Se compara el comportamiento del juez con el de un pastor (Mt 25,32). La descripción es un cuadro de juicio como otros que encontramos en la literatura del judaísmo primitivo. Un cuadro semejante a otras representaciones artísticas, con frecuencia majestuosas, del juicio final, como las encontramos en todos los tiempos del arte cristiano. Se ha de tener además en cuenta que este texto evangélico sobre el juicio debe ser entendido y completado por medio de toda la revelación bíblica y neotestamentaria. No hay culpa ni condenación sin ofrecimiento de gracia y perdón. El Dios de Jesucristo es siempre y sobre todo el Padre que busca lo que se ha perdido, no el juez cruel que encontraría placer en condenar.

Nos hemos de preguntar aquí hasta qué punto es el discurso de Mt 25,31-46 una revelación apocalíptica del mismo Jesús. ¿Sentenció Jesús en términos tan duros a la condenación eterna? El discurso sugiere una cristología muy desarrollada. Jesús es el Hijo del hombre (25,31), el pastor y rey mesiánico (25,32.34), el Hijo único del Padre (25,34), el Señor exaltado (25,37.44) y, en todo ello, el juez escatológico. ¿Se aplicó Jesús a sí mismo en esta extensión títulos cristológicos? ¿No son, más bien, confesiones de fe de la Iglesia? ¿No presupone, por tanto, el discurso una cristología tan evidentemente tardía que difícilmente podrá entenderse como palabra auténtica de Jesús? ¿No transfiere esa confesión de fe a Cristo una apocalíptica contemporánea, en la que Dios o el Mesías aparece como juez?

e) Cielo e infierno.

El NT hace uso de las ideas tradicionales sobre la imagen del mundo[30]. Dios es creador y Señor de cielo y tierra (Mt 11,25). Habita

[29] Así J. Jeremías, *Die Gleichnisse Jesu* (Gotinga [8]1970); I. C. Ingelaere, *op. cit.* en nota 24.

[30] Sobre *cielo* cf. G. von Rad/H. Traub, οὐρανός: ThW (1954) 496-543; H. Bietenhard, *Die Himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* (Tubinga 1951); U. E. Simon, *Heaven in the Christian Tradition* (Londres 1959). Sobre *infierno* cf. J. Jeremías,

en el cielo (Mt 5,16.34.45; Ap 4s), que es descrito como reino («reino de los cielos») (Mt 3,2) o como ciudad santa (Heb 12,22; Ap 21,2). El cielo es el lugar de la luz (1 Jn 1,7; Ap 22,5) y de la gloria divina (Lc 2,14; Jn 12,41; 1 Tes 2,12; Jds 24; Ap 21,6s)[31]. Dios está rodeado de sus ángeles (Mt 18,10; Mc 12,25; Lc 2,15; Jn 1,51; Ef 3,15; Ap 7,11, etc.). Cielo designa a Dios mismo (Mt 5,3.10; Lc 15,18; Jn 3,27). A veces se describe el lugar de Dios sin ningún elemento gráfico. Dios es «el único que posee la inmortalidad, que habita en una luz inaccesible, a quien nadie ha visto ni puede ver» (1 Tim 6,16). La imagen bíblica de Dios, que es luz en cuanto salvación de los hombres, se ha transformado aquí en una descripción del lugar de Dios, que es otra afirmación velada sobre su esencia.

Del cielo vino el Cristo preexistente (Jn 3,13). Al cielo ha vuelto para estar sentado como Señor a la derecha de Dios (Mt 28,20; Hch 1,11; Ef 1,20; 1 Pe 3,22). Allí realiza su culto el verdadero sumo sacerdote (Heb 8,1ss). De allí volverá a aparecer al final de los tiempos el Ensalzado (Mc 8,38; 14,62; 1 Tes 4,16; Heb 9,28). El AT dice que Yahvé llena el cielo y la tierra (Jr 23,24); el Nuevo dice ahora que Cristo es la plenitud de todo (Ef 1,23; 4,10).

El cielo acoge a los bienaventurados. Pero la gloria celestial está todavía oculta a los redimidos (Col 3,3). Todavía están éstos invitados a buscar lo de arriba (Col 3,1-4). Tienen ya, sin embargo, la promesa del premio eterno en el cielo (Mt 5,12). Allí está preparada para ellos la herencia celestial (1 Pe 1,4). Son ciudadanos del reino celeste (Flp 3,20). Sus nombres están escritos en los libros del cielo (Lc 10,20; Heb 12,23; Ap 20,12). El cuerpo celeste les está ya preparado en el cielo (2 Cor 5,1). Más aún, los cristianos han sido ya resucitados con Cristo y trasladados al cielo (Ef 2,6). Parece haber sido superada aquí la reserva escatológica que sigue siendo válida para Pablo (Rom 6,8). El Apocalipsis (7,9-17; 14,1-5) contempla finalmente el inmenso ejército de los consumados en el cielo.

El cielo no es un lugar, sino un acontecimiento que ocurre siempre que el hombre se encuentra con Dios y Dios con el hombre. Así ocurrió, de manera perfecta, en la obediencia de Jesús y en la confirmación de esa obediencia en la resurrección y exaltación de Cristo. Estar en el cielo significa estar con Cristo (Lc 23,43; 1 Tes 4,16s; Flp 1,23).

El NT comparte las ideas de su tiempo sobre el infierno. Sin embargo, sus afirmaciones sobre este particular tienen poco relieve. Pretenden exhortar y amonestar a las conciencias, pero están interesadas en la descripción del infierno, prescindiendo de algunos textos del Apocalipsis de Juan. Sin que los autores neotestamentarios se dieran cuenta de ello, el mundo apocalíptico pasó a segundo plano en favor

ἄβυσσος: ThW I (1933) 9; *id.*, ἅδης: *ibíd.*, 146-150; *id.*, γέεννα: *ibíd.*, 655s; F. Büchsel, κατώτερος: *ibíd.*, III (1938) 641-643.

[31] H. Conzelmann, φῶς: ThW X (1973) 302-349; S. Aalen, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (Oslo 1951).

del evangelio, lo más importante que debían anunciar. En el período posterior al NT, el mundo inferior fue pintado con rasgos fantásticos y terribles, por ejemplo en el Apocalipsis de Pedro (libro 135). Un fruto tardío de esta descripción es, tras muchos eslabones intermedios, la *Divina Comedia* de Dante.

Para el NT es evidente, según la localización tradicional, que el infierno está bajo la tierra[32]. A él se baja (Mt 11,23; Lc 10,15; 16,23; Rom 10,7; Ef 4,9; Ap 20,13). El NT emplea también las palabras habituales para designar el mundo inferior. El abismo (ἄβυσσος) es la prisión de los demonios (Lc 8,31). El Apocalipsis de Juan nos dice toda clase de cosas sobre este tema. El humo del fuego subterráneo sube por una grieta (9,2). Un rey gobierna ese dominio (9,11). En el infierno habitan animales horribles, que suben de él para corromper la tierra (9,3-10). De allí proceden los animales apocalípticos (11,7; 17,8). Allí está encadenado Satanás durante el reino milenario (20,1ss). El Hades es una ciudad o castillo subterráneo Mt 16,18), una prisión (1 Pe 3,19); Ap 20,7). Se concibe también el Hades personificado como un tirano (Ap 20,13). En él habitan los muertos hasta la resurrección (Ap 2,27; Lc 16,23). Allí están para siempre los espíritus de los impíos (2 Pe 3,19). La Gehenna ha sido creada antes que el mundo (Mt 25,41) como abismo de fuego eterno (Mt 5,22; 13,42; 18,8s). Es el lugar del castigo eterno tras el juicio universal (Mt 25,41; 23,15.33). También Satanás y sus ministros serán arrojados entonces a ese abismo (Ap 20,10.14s).

Infierno de fuego y abismo son el lugar presente y futuro, eterno, de los poderes del mal (Mt 25,41; Lc 8,31; Ap 20,10.14). La idea de que Satanás habita en el cielo (Job 1,6) no es ya posible. Satanás puede intentar todavía actuar y hacer mal en la tierra (1 Cor 7,5; 2 Cor 2,11). En contraste con el judaísmo contemporáneo, que había desarrollado una extensa demonología, el NT enseña que el poder del maligno ha sido superado por la obra redentora de Cristo. Un dicho revelatorio, situado entre una predicación y curaciones de Jesús, dice: «He visto a Satanás caer como un rayo del cielo» (Lc 10,18). La caída de Satanás es el resultado de la obra salvífica de Cristo. La imagen presupone ideas judías sobre un ángel caído, que fue arrojado del cielo (Billerbeck I, 137-139; II,167). El dicho no dice que Satanás estuviera hasta ese momento en el cielo, sino que compara sólo su caída con la de un rayo que cae del cielo. Según Ap 12,5-12, la caída de Satanás es

[32] Tinieblas y fuego, en cuanto castigos del infierno, aparecen también en las ideas babilónicas e iránicas del más allá, que posiblemente influyeron en el AT y en el judaísmo; cf. F. Lang, πῦρ: ThW VI (1959) 927-948; H. Conzelmann, σκότος: ibíd., VII (1964) 424-446; F. Köning, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament* (Viena 1964) 105-121. Es posible que muchos e importantes motivos de la apocalíptica judía (y, a través de ella, también de la fantasía oriental) entraran a formar parte de las ideas tradicionales cristianas del más allá e incluso de algunas presentaciones dogmáticas. El lector encontrará material interesante en Th y G. Sartory, *In der Hölle brennt kein Feuer* (Munich 1968) 61-248.

también resultado de la venida de Cristo al mundo. Si Satanás era o es todavía el príncipe de este mundo, ahora ha sido expulsado en virtud de la obra de Cristo (Jn 12,31). Está ya juzgado (Jn 16,11). Según otra concepción, los demonios pueden habitar todavía los espacios del aire entre el cielo y la tierra (Ef 2,2; 6,12). Pero han sido vencidos por Cristo en su ascensión al cielo (Flp 2,10; Ef 4,8; 1 Pe 3,12). Aunque haya muchos dioses y señores, no tienen ya ningún poder sobre los que tienen al único Dios por Padre y el único Señor Jesucristo (1 Cor 8,5s). El mal tiene poder sólo donde se le permite[33].

f) Nueva creación.

El anuncio de un fin del mundo no es la afirmación final de la escatología neotestamentaria. De acuerdo con la esperanza veterotestamentaria (Is 65,17; Jr 31,31-34), el NT habla de una nueva creación[34]. Esta puede ser esperada como transformación de la creación presente (especialmente Rom 8,19-23; 2 Cor 5,17; Gál 6,16) o bien como una creación totalmente nueva después de la caída de este mundo actual (Ap 21,1-27; 2 Pe 3,7-13).

Jesús habla de lo viejo presente y de lo nuevo futuro; no se puede mezclar lo viejo con lo nuevo (Mc 2,21s). En la sangre de Jesús queda establecida la nueva alianza (Lc 22,20). En la última cena, Jesús preanuncia el banquete escatológico que se celebrará con «vino nuevo» (Mc 14,25). La meta de la historia mundana es, tras el juicio final, el «renacimiento» del mundo (παλιγγενεσία; Mt 19,28). El evangelista emplea aquí una palabra creada por la Estoa, que fue luego utilizada por el helenismo judío (Filón, Josefo). Para la Estoa el renamiento del mundo tiene lugar en el ciclo eterno del mundo que pasa y renace constantemente; en la concepción bíblica, el renacimiento del mundo ocurre en la irrepetible historia escatológica que ha comenzado ya.

[33] G. von Rad/W. Foerster, διαβάλλω: ThW II (1935) 69-80; W. Foerster-K. Schäferdieck, σατανᾶς: *ibíd.*, VII (1964) 151-165. El AT y, consecuentemente, aunque con modificaciones, el NT personifican los poderes del mal como pecado, muerte, demonio. Todos ellos aparecen ocasionalmente como personas independientes. Esto es especialmente claro en el NT, donde el maligno recibe diversos nombres (Belial, Satanás, demonio). Pero el NT no pretende construir una demonología, sino que enseña la derrota y el fin de los demonios. El debate que recientemente ha adquirido gran intensidad en algunos círculos sobre la personalidad del mal es un retroceso al estadio de la demonología y mitología.

[34] J. Behm, καινός: ThW III (1938) 450-456; *íd.*, νέος: *ibíd.*, IV (1942) 899-904; F. Büchsel, παλιγγενεσία: *ibíd.*, I (1933) 685-688; G. Schneider, *Neuschöpfung oder Wiederkehr?* (Duseldorf 1961); íd., *Neuschöpfung des Menschen und der Welt* en *Lebendiges Zeugnis* (1971) 47-61; A. Vögtle, *Das neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Duseldorf 1970) 108-142.

3. *Escatología de Pablo (y de los escritos deutero-paulinos)*

a) Fin de los tiempos.

Pablo aguarda el inminente fin de los tiempos como un período de angustiosa «calamidad» (1 Cor 7,26). La angustia mesiánico-escatológica exige una toma de distancia con respecto al comportamiento y valores terrenos (1 Cor 7,29ss). Esto es especialmente válido en el caso del matrimonio (1 Cor 7,32). Utilizando una imagen del AT (Is 26,17s) y de los sinópticos (Mc 13,8), Pablo designa la calamidad del fin de los tiempos como dolores de parto (Rom 8,22). «Toda la creación gime hasta el presente con dolores de parto.» Estos dolores son un acontecimiento cósmico.

1 Cor 7,26 habla de la ἐνεστῶσα ἀνάγκη. De acuerdo con el significado fundamental de ἐνεστῶσα («lo que se echa encima»), el texto puede estar designando la calamidad como inminente o, incluso, como ya presente. Pero, dado que τὰ ἐνεστῶτα alude en 1 Cor 3,22 y Rom 8,38 a lo presente, éste debe ser también el sentido del término en 1 Cor 7,26. El fin de los tiempos ha comenzado ya.

2 Tes 1,4-7 interpreta las persecuciones y calamidades de la comunidad de discípulos como la prueba que hay que pasar necesariamente en el tiempo que precede a la parusía. La prueba servirá para que el Dios justo dé el castigo merecido a los opresores y la liberación y la gloria a los que ahora sufren la opresión (Lc 21,28). 2 Tes 2,1-12 representa un apocalípsis peculiar. La parusía traerá «la unión con Cristo». Pero está todavía lejana. Los que afirman que «el día del Señor está ya aquí» son maestros de mentira. La expectación inminente es exactamente una herejía. El fin deberá ir precedido de la aparición del «gran sacrílego, que se instalará en el templo de Dios y se hará pasar por Dios» (Mc 13,14). El sacrílego está ya actuando. Pero está aún ligado[35]. Al final aparecerá con prodigios engañosos y extraviará a muchos.

Los últimos tiempos se caracterizarán por la aparición de gente que apostatará de la fe y seguirá a espíritus del error y a maestros demoníacos. «Llevan su marca en la conciencia» (1 Tim 4,1s). Se repite con cierta frecuencia la acusación de inmoralidad contra los maestros heréticos. Hombres llenos de maldad causarán gran confusión (2 Tim 3,1-9).

[35] El «impío» está descrito con rasgos míticos y no con atributos históricos e individuales. Por lo mismo, no se debe entender tampoco «lo que frena» o «el que frena» (2 Tes 2,6) en relación con poderes o personas (los exegetas suelen aplicarlos al Imperio Romano, al César; a la misión cristiana; a Pablo). 2 Tes 2,6s está empleando antiguas y extendidas concepciones apocalípticas sobre las circunstancias que retrasan el fin; tales circunstancias caen, en último término, dentro del plan de Dios; así W, Trilling, *Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief* (Leipzig 1972) 82-86.

b) Parusía.

Pablo habla a menudo de la esperada venida de Cristo y la describe en términos llenos de contenido. En ella consistirá el «día del Señor». Pablo designa esta venida de Cristo como parusía (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Cor 15,23; 2 Tes 2,1.8: este último pasaje es ciertamente pospaulino). La comunidad será la corona de gloria del apóstol «ante nuestro Señor Jesucristo en su parusía» (1 Tes 2,19). El apóstol desea que la comunidad se presente «con una santidad sin mancha ante Dios, nuestro Padre, en la parusía de nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos» (1 Tes 3,13). Los santos con que aparece Jesús no son, como lo demuestra el AT (Zac 14,5), los cristianos ya consumados, sino la corte celestial de Dios. Pablo repite el deseo (1 Tes 5,23) de que los cristianos «se conserven sin tacha para la venida de Cristo».

1 Tes 4,13-5,11 describe la parusía de Cristo como una revelación apocalíptica en gloria[36]. Pablo toma pie de un hecho real para expresar este detallado consuelo escatológico. Las muertes desconcertaban a la comunidad. Los cristianos esperaban ver la parusía del Señor. La victoria sobre la muerte había sólo comenzado en la resurrección de Cristo, la parusía debía hacerla manifiesta y completa. Los muertos no tendrían, pues, parte en ella. Pablo no apela, a propósito de las muertes, a doctrinas filosóficas sobre la inmortalidad. Tales doctrinas eran compartidas sin duda por círculos muy restringidos. Lo extendido era la falta de esperanza (1 Tes 4,13). Pablo no apela tampoco a la esperanza judía de la resurrección. Esta no era compartida por todo Israel, y entre los cristianos procedentes del paganismo apenas era conocida. Pero Pablo no confirma tampoco a los cristianos en la seguridad de que los muertos están con el Señor (Flp 1,23). ¿Llegó él mismo a esta seguridad sólo más tarde? Los cristianos estaban familiarizados, en cambio, con la expectación de una próxima parusía (1 Tes 1,10) y esperaban que su misma generación la vería (1 Tes 4,15). Por eso confirma Pablo a la comunidad en esa esperanza. Pablo no plantea la pregunta obvia sobre el (breve) estado entre la muerte y la parusía. O ¿es que suponía la existencia de un «sueño de la muerte»? (1 Tes 4,15). ¿Se trata de una palabra del Jesús histórico, como las que Pablo aduce ocasionalmente (1 Cor 7,10; 9,14; cf. también Hch 20,35)? o ¿es una palabra del Señor exaltado, como otras que Pablo cita en otras ocasiones (2 Cor 12,8s; cf. 1 Cor 15,21)? ¿Abarca esta palabra del Señor todo el texto de 1 Tes 4,15ss? No podemos pensar que Jesús preanunciara de este modo detalles apocalípticos. En Mc 13,32, Jesús niega tener tal conocimiento. Se podría suponer a lo más que 1 Tes 4,15ss procede de un apocalipsis que, como Mc 13,5-37 o como el Apocalip-

[36] W. Harnisch, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11* (Gotinga 1973); P. Nepper/Christensen, *Das verborgene Herrnwort (1 Thess 4,13-18):* «Studia theologica» 19 (1965) 136-154. Sobre las cartas a los tesalonicenses cf. B. Rigaux, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens* (París 1956).

sis de Juan (cf. Ap 1,1: «Apocalipsis de Jesucristo»), había sido puesto en labios de Jesús. «Los muertos en Cristo» resucitarán (1 Tes 4,16). ¿Se refiere Pablo sólo a la resurrección de los justos? Los resucitados y los vivos serán arrebatados en las nubes para recibir al Señor[37]. Las nubes son el carruaje de Dios (Sal 104,3; Is 4,5; 19,1; 2 Mac 2,8). También Cristo aparece con las nubes (Mc 9,7; 13,26; 14,62; Hch 1,9). El Mesías que viene del cielo es «recibido». «Recepción» es un término de origen bíblico (Ex 19,10-18) que en el mundo helenista describe con frecuencia el ceremonial político. Las dos ideas podrían estar presentes en nuestro pasaje[38]. ¿Hacia dónde se dirige la procesión después del encuentro? Se podría pensar que entra en el cielo. O ¿vuelve quizá a la tierra, donde se establece el reino mesiánico?

A propósito de algunos problemas que se han planteado en la comunidad de Corinto, Pablo expone detalladamente en 1 Cor 15 la doctrina cristiana sobre la esperanza de la resurrección. Con tal ocasión describe la parusía: 15,22-28.51-55 (espec. 15,23). Los muertos que pertenecen a Cristo resucitarán en su parusía. La victoria de Cristo se manifiesta en una sucesión gradual de acontecimientos: su resurrección, su parusía, la sumisión de todos los poderes y, finalmente, la devolución del reino a Dios Padre.

Según Pablo, en la celebración del banquete «se anuncia la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26). Es esto un testimonio de la esperanza escatológica de la Iglesia y del mismo apóstol. El banquete evoca, en la acción y en la palabra que la acompaña, la muerte del Señor como acontecimiento salvífico y la hace presente. Pero el banquete tiene también lugar en la expectación de la parusía del Señor en cuanto revelación plena de su soberanía, que es profesada y experimentada en la fe por la comunidad eucarística y que se manifestará en la parusía. El crucificado y exaltado es el que ha de venir. El banquete eucarístico de la comunidad de Corinto se sitúa en la apertura y esperanza escatológicas, que han sido asignadas a tal banquete por la misma palabra del Señor (Mc 14,25).

La esperanza escatológica de la Iglesia se expresa en la invocación «maranata» (1 Cor 16,22)[39]. La expresión no significa (como sería posible desde un punto de vista lingüístico) «el Señor ha venido» (al mundo o a la comunidad litúrgica), sino «Ven, Señor». La invocación, que procede de la comunidad primitiva de lengua aramea, debió tener su lugar propio en la liturgia y, precisamente, en la celebración del banquete eucarístico. Se invita a Cristo, en cuanto Señor, a estar presente en el banquete, a la vez que se invoca su parusía. La comunidad no pudo separar estas dos cosas, pues el banquete sacramental era para ella una prefiguración del banquete eterno.

[37] A. Oepke, νεφέλη: ThW IV (1942) 904-912.

[38] J. Dupont, Σὺν Χριστῷ. *L'union avec le Christ* I (Brujas 1952) 64-73; E. Peterson, *Die Einholung des Kyrios:* ZSTh 7 (1929-30) 682-912.

[39] K. G. Kuhn, Μαραναθά: ThW IV (1942) 470-475. Cf. también el comentario más reciente de H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther* (Gotinga 1969) 360s.

También Flp 3,20s habla de la esperada parusía de Cristo: «Nuestra patria[40] está en el cielo, de donde aguardamos al salvador, el Señor Jesucristo. El transformará la bajeza de nuestro cuerpo reproduciendo en nosotros el esplendor del suyo.» El Señor que viene realizará en el cuerpo de los suyos lo que ha ocurrido ya en el cuerpo glorificado del Ensalzado. La gran transformación tendrá lugar como la anuncian también Rom 8,11; 1 Cor 15,42ss.52s.

La segunda carta a los Tesalonicenses da enseñanzas detalladas «sobre la parusía de Cristo y nuestra unión con él» (2,1). El Señor «se revelará desde el cielo con los ángeles de su poder en medio de un fuego llameante» (1,6-10). Pero la parusía no ha llegado aún (2,2). Antes deben cumplirse muchos presagios. Debe ocurrir la gran apostasía. El hombre de la anarquía (el «Anticristo») ha de aparecer primero, el cual se presentará con signos y prodigios falsos (2,3-12). El fin del Anticristo es descrito con rasgos veterotestamentarios (2,8). Así «golpea Dios al violento con la vara de su boca y mata al impío con el aliento de sus labios» (Is 11,4 LXX).

En la descripción de la parusía se pueden reconocer importantes diferencias entre las dos cartas a los Tesalonicenses. En la primera se espera la parusía como algo muy próximo. Según la segunda, está indefinidamente lejana. Esta última describe tanto la parusía de Cristo como la figura del impío con rasgos mitológicos y apocalípticos. Todo ello es evolución tardía con respecto a la primera carta que es más antigua.

Col 3,4 dice de la parusía: «Cuando Cristo, nuestra vida, se manifieste, os manifestaréis también vosotros con él en gloria». En la parusía se manifiesta la gloria del Señor exaltado. La vida hasta ahora escondida (Col 3,3) y la gloria ya real, pero todavía oculta, de los suyos se harán entonces manifiestas. Esta breve evocación, sólo insinuada, de la parusía en la carta a los Colosenses (ciertamente pospaulina) delata ya una firme tradición eclesial.

Las cartas pastorales no emplean el término parusía; utilizan, en cambio, la palabra epifanía[41], con la cual aluden tanto a la primera venida de Cristo en su encarnación (2 Tim 1,10) como a la última y escatológica (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1; Tit 2,13). Parusía y epifanía son términos de la religión helenista. Epifanía denota la manifestación de la divinidad, por lo demás oculta, en la historia y en el culto (también en el griego bíblico como 2 Sm 7,23; 2 Mac 2,21; 3,24; 12,22; 15,27). Las cartas pastorales (como ya 2 Tes 2,8) designan la venida de Cristo como epifanía. «Te conjuro ante Dios y Jesucristo, que ha de juzgar a vivos y muertos, y por su epifanía y su reino» (2 Tim 4,1). ¿Está utilizado el término epifanía con un matiz polémico, dado que los príncipes helenistas (por ejemplo, Antíoco Epífanes) y los emperadores ro-

[40] «Patria» o «Estado» sería el verdadero significado de πολίτευμα; cf. H. Starthmann, πολίτευμα: ThW VI (1959) 535.

[41] R. Bultmann/D. Lührmann, ἐπιφάνεια: ThW IX (1969) 8-11.

manos se hacían llamar en sus títulos «dioses epífanes»? ¿Se quiere decir que Cristo es y será la única verdadera epifanía de Dios? ¿Se entiende la epifanía escatológica como su entronización real? En el tiempo presente hay que «guardar el mandamiento sin mancha ni reproche hasta la epifanía de nuestro Señor Jesucristo, que el bienaventurado y eterno Soberano nos hará ver a su debido tiempo» (1 Tim 6,14). No se dice ya que el acontecimiento ocurrirá pronto; pero tampoco se insinúa que la fe sintiera la demora como carga. «Aguardamos la bienaventurada esperanza y la epifanía de la gloria de nuestro gran Dios y (del) salvador Jesucristo» (Tit 2,13). La parusía será la feliz y gloriosa consumación de la Iglesia. Pero, al entender la ya realizada y aún esperada aparición del Señor como epifanía, la importancia de la parusía todavía futura pasa a segundo plano. La fe está ya en posesión; la esperanza no es ya acuciante. La expectación del retorno del Señor se convierte en conclusión formularia, como ocurrirá en los credos que pronto se irán formando.

En la carta a los Hebreos continúa viva la expectación de la parusía. «Porque ya falta poco, muy poco, para que llegue el que viene; no se retrasará» (10,37). La carta recoge el texto de Is 26,20. En el AT el Mesías es el que viene (Sal 118,26). La profecía se cumplirá en la próxima parusía del Señor. Entonces recibirá también el justo la promesa escatológica (10,38s).

c) Resurrección de los muertos.

La esperanza del judaísmo primitivo en la resurrección de los muertos adquiere su seguridad en el NT por medio de la resurreción de Jesucristo. Así lo proclama la predicación apostólica. «Dios ha resucitado al Señor y nos resucitará también a nosotros por su poder» (1 Cor 6,14; cf. Rom 8,11; 1 Cor 15,15s.20; 2 Cor 4,14).

Pablo ha presentado la doctrina neotestamentaria de la resurrección universal en una penetrante reflexión. Este es especialmente el caso en 1 Cor 15. La discusión del tema fue ocasionada por algunas falsas concepciones que surgieron en Corinto y que llegaron a oídos de Pablo. «Algunos dicen que no hay resurrección de los muertos» (15,12). Podría ser esto un reflejo de la mentalidad griega que ponía en duda y rechazaba escépticamente todo tipo de supervivencia después de la muerte o bien, aceptando la inmortalidad del alma, veía en el cuerpo una carga para esta última y no quería admitir, por tanto, una reunión del alma con el cuerpo. (O ¿decía quizá el error que «la resurrección ha tenido ya lugar» [2 Tim 2,18], en cuanto que el don del Espíritu había conferido ya a los hombres una vida divina?). ¿Existía en Corinto una gnosis dualista y anticorporal o un entusiasmo que, así como se escandalizaba de la dura realidad de la cruz (1 Cor 1,18-25; 3,18-23), rechazaba también la corporalidad de la resurrección?

Pablo introduce la reflexión y discusión presentando primero el evangelio de la resurrección de Cristo, para lo que repite el kerigma

que la primera comunidad cristiana había formulado ya como profesión de fe (1 Cor 15,3ss). La doctrina de la resurrección no se basa para Pablo en una interpretación filosófica del mundo, sino en la fe en el Dios que se ha revelado al resucitar a Cristo (15,12-19,34). La realidad de la resurrección de los muertos decide sobre la realidad de la fe y vida cristianas (15,12-34).

La resurrección de Cristo es comienzo y fundamento de la resurrección universal. Quien niega una debe negar también la otra. El evangelio es el mensaje de la redención de los pecados (15,17) y de la irrupción de la salvación. Y ésta comienza con la resurrección de Jesús en cuanto comienzo de la nueva vida. Sin la resurrección de los muertos, la predicación, la fe y la esperanza son engañosas (15,17ss). Todo el esfuerzo y todos los peligros de la vida del apóstol pierden su sentido; sólo tendría sentido el goce de la vida cotidiana (15,32s). La resurrección de Cristo es el comienzo del movimiento hacia la consumación. Pablo pone de manifiesto la relación escatológica entre la resurrección de Cristo y su parusía. Jesús es el «primer fruto de los que duermen» (15,20.23). En su parusía serán resucitados los cristianos. Todos los poderes y potencias, y finalmente la muerte, serán sometidos al dominio de Cristo, quien entregará entonces el reino y se someterá a sí mismo al Padre, para que Dios sea «todo en todo» (15,28). Este es el reinado consumado de Dios.

En 15,35-58 Pablo describe la naturaleza del mundo de la resurrección y de los resucitados. El apóstol está probablemente respondiendo también aquí a los que niegan la resurrección y quieren demostrar con sus preguntas que la resurrección corporal es imposible. Pablo dice que, después de la muerte, Dios da el cuerpo que quiere (15,38). Para esto usa como imagen la nueva planta que nace de la semilla. El poder creador de Dios no tiene límites. Hay muchas formas de cuerpos y de vida, hay cuerpos terrenos y cuerpos celestes (las estrellas). «Se siembra un cuerpo animal, resucita un cuerpo espiritual» (15,44). El cuerpo animal es la vida terrena, que muere. Dado que el espíritu es casi siempre en Pablo el Espíritu divino, el cuerpo espiritual es el que crea el poder vivificador de Dios. La resurrección es nueva creación y, por tanto, un milagro que supera toda expectación y posibilidad humanas. Pablo no enseña una inmortalidad y eternidad del alma, que con la muerte se separa del cuerpo terreno y sobrevive incorporalmente y a través de la cual el hombre sería siempre partícipe del mundo eterno y divino. No sigue tampoco la mística griega, que cree poseer lo eterno en la divinización del hombre, el cual entra así en el todo divino concebido en sentido panteísta. Para Pablo el hombre es siempre una existencia corporal, incluso en el mundo de la resurrección. Todo el hombre, que es creación de Dios, muere y alcanza en la nueva creación la salvación de Dios.

Pablo explica la relación entre creación y redención con las figuras de Adán y Cristo (15,21s.45-49), al igual que las contrapone en Rom 5,12-21. Adán, en cuanto primer hombre, y Cristo, en cuanto el úl-

timo hombre escatológico, son imagen y personificación de toda la humanidad. Adán es el hombre terreno y animal, Cristo el «espíritu que da vida». En cuanto hombres terrenos hemos llevado la imagen de Adán; en la consumación llevaremos la imagen del Cristo celeste. Pablo está sin duda especulando sobre la creación del hombre en el relato de Génesis. Ahí se habla dos veces de la creación de Adán (Gn 1,26s y 2,7). Para la exégesis actual, esta repetición se debe a que en ese pasaje han sido unidos dos relatos diferentes, el sacerdotal y el yahvista. La interpretación judía explicaba el hecho de otro modo; así, por ejemplo, Filón *(Alegoría de las leyes,* 1,31s; *Creación del mundo,* 1,34), que utiliza ideas antiguas sobre el hombre primordial y el Hijo del hombre celeste, así como la doctrina platónica de las ideas. Según esta interpretación, el primer relato de Gn 1,26s hablaría de la creación del hombre primordial e ideal, que es un ser divino, mientras que el segundo relato de Gn 2,7 se referiría al hombre terreno real. Pablo dice que el primer hombre era el Adán terreno y animal, el segundo es Cristo con poderes pneumáticos. La nueva vida no ha sido heredada naturalmente, sino que es una existencia espiritual. La muerte es una realidad del pecado, la nueva vida, en cambio, es futura y esperanza (15,22). Esta es la reserva escatológica paulina.

Del mismo modo que Pablo se separa de la concepción espiritualista griega, se aparta también de las ideas materialistas judías sobre el más allá (15,50-53), según las cuales la resurrección es la restauración y continuación de la vida terrena. Ya en Mc 12,18-27 había rechazado Jesús esta concepción porque representaba un desconocimiento de la Escritura y de Dios. Pablo establece como doctrina suya que la «carne y sangre» —es decir, el hombre en su corporeidad terrena— «no pueden heredar el reino de Dios». El hombre pasa en la muerte, a través de una misteriosa transformación, a una nueva vida, que es totalmente acción creadora de Dios. También el AT (Dn 12,3) y la apocalíptica judía esperan una transformación parecida en gloria celeste. Para los vivos, esto sucederá en la parusía. La trompeta (como ya aparece en 1 Tes 4,16; cf. Mt 24,31) dará la señal de la resurrección de los muertos. Lo corruptible deberá vestirse de incorruptibilidad (15,53; de modo parecido en 2 Cor 5,4). Resumiendo algunas ideas sobre la unidad de ley, pecado y muerte, que son expuestas en detalle en Rom 7, Pablo concluye con una alabanza a Dios, por cuya gracia y poder el pecado y la muerte han sido derrotados en la victoria de la vida (15,54-57).

Pablo recoge ideas e intuiciones que tienen tras sí una larga tradición. Pero les da una base exclusivamente cristológica. La resurrección universal de los muertos es consecuencia de la resurrección de Cristo (15,3-22). Como Adán, y de un modo incomparablemente más sublime, Cristo es vida y espíritu (15,22.45ss). En Cristo toda la historia de salvación vuelve de nuevo a Dios (15,28). La tradición adquiere una orientación y densidad escatológica y teológica. Para ello, Pablo utiliza los dogmas tradicionales, reflexionando sobre ellos crítica-

mente. Incluso en la descripción y desarrollo de la esperanza escatológica no debe faltar la sobriedad (15,34.58). La resurrección y la vida eterna son un misterio impenetrable a la razón humana. Quien cree poder preguntar o saberlo todo es un necio (15,36). Pablo usa sobre todo proposiciones dialécticas, de modo que podemos decir que todo será distinto, pero no cómo será (15,39-49). El cuerpo celeste no es en modo alguno idéntico con el cuerpo terrestre (15,35-38). Por mucho que Pablo utilice rasgos tradicionales para pintar el cuadro apocalíptico del mundo (1 Tes 4,14-17), acaba diciendo que todo sucederá «en un instante, en un cerrar y abrir de ojos» (15,52). ¿Dónde está el tiempo suficiente para el decurso de los acontecimientos así descritos? ¿No tienen una extensión temporal? Creación y redención son obra de un único Dios poderoso y misericordioso. El hombre no puede medir sus planes y acciones posibles o reales.

También 2 Cor 5,1-10 trata del acontecimiento de la resurrección. Pablo ha hablado antes de la certeza de la esperanza en la resurrección de Jesús (4,14) y de la «futura plenitud de gloria» (4,17). Pero la esperanza no se orienta a lo visible, sino a lo invisible. «Porque lo visible es temporal, lo invisible es eterno» (4,18). Aquí enlaza el párrafo (5,1-10) que trata en detalle de la esperanza escatológica. Describe tal esperanza y sus bienes con numerosas y gráficas imágenes: casa y tienda (5,1-4), vestido y desnudez (5,2s), patria y exilio (5,6-9) y, finalmente, tribunal y premio recibido (5,10). Pablo ha dicho antes que en la muerte de cada día se va haciendo cada vez más intensa la unión con el Señor (4,16); ahora dice, en cambio, que la vida en el cuerpo significa separación del Señor (5,6-9). Antes ha hablado de la victoria sobre la muerte, que ha sido ya conseguida (4,16s); ahora habla de la insuperable inquietud de la muerte (5-2-5). Los textos nos dicen con estos contrastes que no podemos ligar el pensamiento de Pablo a expresiones e imágenes concretas. Parece que Pablo expresa en este pasaje el deseo universal humano de no vivir la muerte como muerte, sino como transformación. El apóstol experimenta la muerte como violencia, como una realidad antidivina. Expresa lo que está en la esencia de todo hombre, que espera no deber renunciar a la vida, sino adqurir una nueva y verdadera. Dios lo ha creado con miras a esta consumación. El don del Espíritu, que es prenda del don total, prepara ya la consumación. El Espíritu es el comienzo del ser nuevo y celestial (2 Cor 5,5).

El acontecimiento salvífico se realiza tanto en Cristo como en los cristianos. Pablo desea ardientemente «tomar conciencia de la persona (de Cristo), de la potencia de su resurrección y de la solidaridad con sus sufrimientos, reproduciendo en mí su muerte para ver si puedo alcanzar la resurrección de entre los muertos» (Flp 3,10s). Esa «conciencia» se realiza de muchos modos; oír, enseñar, creer, sacramento, vida. En la resurrección de Cristo se manifiesta el poder de Dios, así como el poder del mismo Cristo. El poder divino se convierte en poder del apóstol. Está ya activo, especialmente en la superación del sufrimiento,

y se hará efectivo al participar en la resurrección de entre los muertos. Si el cristiano está configurado con la muerte de Cristo, también espera llegar con él a la resurrección (1 Cor 15,30ss; 2 Cor 4,10s). ¿Rechaza la incertidumbre contenida en el «para ver si puedo alcanzar la resurrección de entre los muertos» la falsa doctrina que afirma que la resurrección ha tenido ya lugar en esta vida (2 Tim 2,18)? También Pablo conoce el poder, ya activo, de la resurrección, pero insiste enseguida en que toda la consumación escatológica debe ser esperada todavía como don.

El poder de la resurrección de Cristo actúa en la fe y el sacramento, ya que el bautismo realiza en el creyente la muerte y resurrección de Jesús (Rom 6,2-11). Vuelve a aparecer de nuevo aquí la reserva escatológica de Pablo. En el presente, los cristianos deben realizar el bautismo estando muertos al pecado y vivos para Dios (6,11). La consumación de la resurrección se promete como algo futuro. «Si estamos muertos con Cristo, creemos que viviremos también con él» (6,8). En las cartas déutero-paulinas —y esto es una característica de esos escritos— se debilita esta reserva. «Sepultados con él en el bautismo, fuisteis también resucitados con él por la fe en el poder de Dios que lo resucitó a él de la muerte» (Col 2,12). La resurrección con Cristo ha tenido ya lugar en el creyente; es verdad que actúa sólo por la fe y, por tanto, no es un acontecimiento natural y necesario. Sólo en la revelación de Cristo en la parusía se manifestará la vida aún oculta de la redención (Col 3,3s)[42].

d) Juicio.

Para Pablo, la comunidad se halla ante el juicio escatológico de Dios. El mediador del juicio es Cristo. «¿Quién condenará a los elegidos de Dios?... Jesucristo, el que murió o, mejor dicho, el que resucitó, el mismo que está a la derecha de Dios, el mismo que intercede en nuestro favor» (Rom 8,33s). Según 2 Cor 5,10, Cristo es el juez: «todos tenemos que aparecer como somos ante el tribunal de Cristo, y cada uno recibirá lo suyo, bueno o malo, según se haya portado mientras tenía este cuerpo». En Mt 19,28, Cristo aparece como juez entronizado. Esta es la situación del juicio universal, en el que cada uno de-

[42] N. Baumert, *Täglich Sterben und Auferstehen. Der Literalsinn von 2 Kor 4,12 bis 5,10* (Munich 1973); R. Bultmann, *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes: Zu 2 Kor 5,1-5=Exegetica* (Tubinga 1967) 298-306; C. H. Hunzinger, *Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen* en: *Leben angesichts des Todes* (Tubinga 1968) 69-88; K. Klein, *Apokalyptische Naherwartung bei Paulus* en: H. D. Betz/L. Schottroff, *Neues Testament und christliche Existenz* (Tubinga 1973) 241-162; F. G. Lang, *2. Korinther 5,1-10 in der neueren Forschung* (Tubinga 1973); F. Mussner, *«Schichten» in der paulinischen Theologie, dargetan an 1 Kor 15*, en *Praesentia Salutis* (Duseldorf 1967) 178-188; H. F. Richter, *Auferstehung und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu 1 Kor 15,1-11* (Berlín 1969); H. Schwantes, *Schöpfung der Endzeit* (Stuttgart 1963); P. Siber, *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (Zurich 1971).

berá responder de su conducta. El juicio es un juicio según las obras. El cristiano vive en constante responsabilidad ante Dios. El cuerpo es el instrumento del obrar humano. Según la interpretación bíblica, el hombre está en el cuerpo, existe como cuerpo. El cuerpo es la vida corporal, la duración de la vida.

Otros textos, que pronto se hicieron formularios, afirman que Cristo celebrará el juicio universal como representante de Dios. Así 2 Tim 4,1: «Te conjuro ante Dios y Jesucristo, que ha de juzgar a vivos y muertos, y por su retorno a su reino». El Señor Jesús, que ha de aparecer para juzgar, es un juez justo y dará la corona de la gloria al apóstol y a todos los que aguardan su manifestación (2 Tim 4,8). Se podría preguntar si esta confianza, que pronto se convierte en seguridad, no refleja ya la imagen tardía de Pablo, según la cual el apóstol es el mártir santo y el ejemplo de martirio.

La carta a los Hebreos repite los dogmas de fe: «Es destino de cada hombre morir una vez, y luego un juicio» (Heb 9,27). «El Señor juzgará a su pueblo» (10,30, según Sal 135,14). El juicio será terrible. «Es horrendo caer en manos de Dios vivo» (10,31). «Nuestro Dios es un fuego devorador» (12,29). En previsión del juicio el cristiano confía en Cristo, que se ha ofrecido por los pecados y aparecerá a su vuelta para juzgar «como salvación para los que lo aguardan» (Heb 9,28).

e) Cielo e infierno.

Pablo habla de la reprobación eterna como perdición (1 Tes 5,3) y ruina (Rom 9,22; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15), sin describir ni lugar ni estado.

Pablo menciona además algunas ideas sobre un mundo diabólico, pero lo hace sólo retrospectivamente, en cuanto poderes derrotados por la salvación de Cristo. Al pasar por la muerte y adquirir la vida en la resurrección, Cristo se ha convertido en Señor de vivos y muertos (Rom 14,9). Nada, ni siquiera la muerte, puede separarnos del amor de Dios en Jesucristo (Rom 8,38s). La muerte ha perdido su «aguijón», su poder de atormentar y matar (1 Cor 15,51). Con su muerte, Cristo ha aniquilado a la muerte y al diablo, que ejercía su poder en ella, y ha liberado a los que estaban esclavizados por temor a la muerte (Heb 2,14s).

f) Nueva creación.

Según el evangelio de Pablo, el «hombre viejo» del pecado ha quedado aniquilado en la «novedad de la vida» (Rom 6,4). Ahora es «nueva creación». Pablo emplea dos veces esta fórmula (Gál 6,15; 2 Cor 5,17), de la que saca diversas consecuencias. «Circuncisión o incircuncisión no es nada. Lo que importa es la nueva creación» (Gál 6,15). Nueva creación significa que ha quedado abolida la religión judía o pagana; ahora vale la «fe que actúa en el amor» (Gál 5,6) o también «el seguimiento de los preceptos de Dios» (1 Cor 7,19). Pablo re-

pite en 2 Cor 5,17: «Si uno está en Cristo, es nueva creación. Lo viejo ha pasado. Se ha hecho nuevo». En la muerte de Cristo han muerto todos, y para todos ha comenzado la vida en su resurrección (2 Cor 5,15). La nueva creación está «en Cristo». Así como por Adán a todos llegó la muerte, así vino la vida por Cristo (Rom 5,12-21). La Iglesia es, en cuanto «nueva alianza», la nueva creación que todo lo abarca (1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6). Pablo no es un visionario que no veía la realidad. Dice que «la figura de este mundo está para terminar» (1 Cor 7,31). Los cristianos viven todavía en la carne (2 Cor 10,3), todavía anda suelto Satanás (2 Cor 2,11), todavía domina la muerte (1 Cor 15,26). Pero Pablo no es tampoco simplemente un profeta que anunciaría una salvación futura, sino que proclama la salvación que ha ocurrido ya. Pero tal salvación es real «en Cristo». Esa es la realidad más fuerte, si bien todavía oculta. La nueva creación debe y, por tanto, puede realizarse: el cristiano debe «vivir una nueva vida» (Rom 6,4), en la «novedad del Espíritu» (Rom 7,6). «Aunque el hombre exterior va decayendo, el interior se renueva día a día» (2 Cor 4,16). Así participa Pablo en los sufrimientos y resurrección de Jesús (2 Cor 4,10).

En el mismo sentido y espíritu de Pablo, dice Col 3,3s: «Vosotros habéis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, nuestra vida, entonces os manifestaréis con él vosotros en gloria». La nueva vida es real en la muerte y en la vida, pero no tiene una naturaleza comprobable y visible, sino que está doblemente oculta. El cristiano posee la vida en cuanto que vive «con Cristo» y su vida está oculta en la realidad espiritual de Dios. Pero el cristiano espera confiado la consumación escatológica de la parusía de Cristo. En Col 3,9s se nos dice que la nueva vida ha sido ya otorgada y que debe adquirir realidad a través del cristiano. La nueva vida tiene sus raíces en el bautismo. Esta es la doctrina de Pablo (Rom 6,3s), que luego será profundizada en las cartas deuteropaulinas. «Nos ha conducido a la salvación..., según su misericordia, a través del baño del renacimiento y de la renovación en el Espíritu Santo» (Tit 3,5; cf. Col 2,11ss). La vida nueva es don y tarea. El cristiano debe «despojarse del hombre viejo, renovar su mente por el Espíritu y revestirse del hombre nuevo que ha sido creado a imagen de Dios» (Ef 4,22ss). En Cristo, Dios ha hecho de judíos y gentiles «un único hombre nuevo» (Ef 2,15). La nueva creación es la comunidad nueva. La carta a los Hebreos (8,8-13; 9,15; 12,24) subraya cuánto más grande es la nueva alianza mediada por Cristo que la antigua. Es «eternamente válida» (Heb 13,20).

Así como Col 3,4 preanuncia la consumación escatológica de la nueva creación, Pablo dice también que la nueva creación ya ocurrida es promesa y comienzo del acto creador divino todavía futuro, como está descrito en Rom 8,19-30: «La ansiosa espera de la creación aguarda la revelación de la (futura) gloria de los hijos de Dios». Pablo ve en la angustia y en el ansia fenómenos primordiales de toda vida creada. Escucha esa misma ansia en la oración de la comunidad opri-

mida en el mundo, que grita: Abba, Padre. En esta oración grita el mismo Espíritu que ha sido dado a la comunidad (Rom 8,15). Podremos entender mejor la mente del apóstol si la situamos en la larga tradición que él comparte y que en él llega a la culminación neotestamentaria. Los profetas de Israel esperaban el tiempo mesiánico de salvación como una nueva creación (Is 65,17). La apocalíptica dice que la creación ha sido sometida a la vanidad por culpa del hombre. Con él será redimida en una única e idéntica consumación. «No se pueden ignorar los rasgos míticos de este mensaje. Pero mucho menos se puede desconocer cuán cercano está al mundo en su profunda alienación. La desmitologización debe cuidarse, al menos, de las exageraciones del siglo pasado y tomar la experiencia actual tan en serio como la de la Ilustración... Así, la cristiandad, que da pruebas de un estado infantil y que, en la comunión de sufrimientos, apunta hacia Cristo en cuanto Señor universal venidero, era para Pablo una gran promesa para toda la creación, incluso para el ámbito extrahumano»[43].

4. *Escatología del Evangelio de Juan*

a) Parusía.

El Evangelio de Juan no emplea la palabra parusía, pero su contenido aparece en la expresión «aquel día». Resuena aquí la esperanza veterotestamentaria del día de Yahvé, que será juicio y salvación a la vez. Según la escatología del cuarto evangelio, el día escatológico tiene siempre una connotación de actualidad. «Abrahán gozaba esperando ver este día mío» (Jn 8,56). La esperanza de Abrahán se orientaba a la salvación de los últimos tiempos. El día histórico de Jesús es el día escatológico de la salvación mesiánica, en el que todo está condensado. Todo esto vio Abrahán. En los discursos de despedida, Jesús anuncia su vuelta, no como algo lejano, sino para una fecha próxima (14,3.18.23.28). La vuelta tiene lugar, primero, en la resurrección (14,19; 16,16-23), pero se realiza continuamente en la experiencia del Espíritu (14,16ss). La resurrección de Cristo, el don del Espíritu y la parusía se convierten en una única realidad. El antiguo concepto del día de Yahvé es puesto así en relación con el presente. «Aquel día conoceréis que yo estoy con el Padre, vosotros conmigo y yo con vosotros» (14,20). En la consumación escatológica, la fe y el conocimiento alcanzan su fin. «Aquel día no me preguntaréis nada» (16,23). Los discípulos no tienen ya preguntas. Es la hora de hablar claramente del Padre (16,25). En la existencia escatológica, los discípulos lo verán todo claro. Es el día en que serán asumidos en el amor del Padre, de modo que toda oración estará ya cumplida (16,26s). ¿Se quiere res-

[43] E. Käsemann, *An die Römer* (Tubinga 1973) 224; R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Röm 8,18-39* (Munich 1971).

ponder con esta actualización de la parusía a la pregunta, inquietante para la comunidad, por el retraso de una parusía entendida como futura?

b) Resurrección de los muertos.

El Evangelio de Juan ha actualizado la resurrección de los muertos junto con toda la escatología. La decisión escatológica comienza ahora; más aún, ha ocurrido ya en la persona y revelación de Cristo. Y ocurre continuamente en la fe. Fe significa conocer y experimentar el fin del mundo y del tiempo. El juicio se realiza ahora en la decisión entre fe e incredulidad (3,18s.36; 9,39). También la resurrección ha ocurrido ya y ocurre ahora. «Se acerca la hora, o mejor dicho ha llegado ya, en que los muertos escucharán la voz del Hijo de Dios y al escucharla tendrán vida» (5,25). La resurrección a la vida no es la resurrección final en un día lejano, sino que ocurre ahora, cuando el hombre despierta de la muerte espiritual al escuchar y recibir el evangelio. Marta dice ante la tumba de Lázaro: «Ya sé que resucitará en la resurrección del último día». Jesús le responde: «Yo soy la resurrección y la vida. El que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá, y todo el que está vivo y tiene fe en mí, no morirá nunca» (11,24ss). La fe «ha pasado ya de la muerte a la vida» (5,24).

Pero el mismo Evangelio de Juan habla también del último día como acontecimiento futuro. «Se acerca la hora en que escucharán la voz del Hijo del hombre los que están en los sepulcros y saldrán: los que hicieron el bien resucitarán para la vida; los que practicaron el mal resucitarán para el juicio» (5,28s). En el discurso del pan de vida, que afirma que Jesús da y es el verdadero pan (6,27.35), se repite como un estribillo la afirmación: «Yo lo resucitaré en el último día» (6,39s.44.54).

¿Son conciliables estos dos tipos de afirmaciones sobre una resurrección que es presente y futura a la vez? La exégesis tradicional ha tratado de conciliarlos. Se querría decir que la decisión se toma ya ahora, pero que se hace manifiesta y definitiva en el juicio final[44]. R. Bultmann ha propuesto otra explicación. Según él, los dos tipos de afirmaciones son irreconciliables. El evangelista habría profesado una escatología actualizada, poniendo así el futuro en relación con el creyente actual. Todos los textos que hablan de la escatología como un acontecimiento futuro, habrían sido introducidos por un redactor posterior, que quiso adaptar el Evangelio de Juan a la doctrina universal de la Iglesia, para hacer así posible que ésta lo aceptara. Según Bultmann, un análisis crítico del evangelio demuestra que los textos

[44] J. Blank, *Krisis* (Friburgo 1964) 172-182. 309; L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums* (Assen 1962) 189-213; P. Ricca, *Die Eschatologie des Vierten Evangeliums* (Zurich 1966) 130;152; J. Riedl, *Das Heilswerk Jesu nach Johannes* (Friburgo 1973) 224; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (Friburgo 1965) 48-141; íd., *Die Johannesbriefe* (Friburgo ^{2}1963) 143. 170.

que enseñan una escatología futura no sólo aparecen como secundarios por razones de contenido, sino que incluso indicios de tipo estilístico y literario delatan su carácter tardío y adicional. También el Evangelio de Juan espera una consumación. Pero ésta no es una historia cósmica, sino una consumación de la comunidad de salvación. Cristo ha entrado en el mundo y en la Iglesia con su obra y en la fe. El evangelio no describe ya el drama apocalíptico mundial. La escatología ha sido desmitologizada e interpretada existencialmente[45].

c) Juicio.

También el juicio escatológico ha sido actualizado en el Evangelio de Juan. Pero se ha de decir ante todo que «Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para juzgarlo, sino para que el mundo se salve por él» (3,17). Por eso dice Jesús: «Vosotros juzgáis según la carne. Yo no juzgo a nadie» (8,15). Jesús no juzga a nadie según criterios humanos, que son insuficientes, sino que juzga de acuerdo con la verdad. De aquí que se pueda decir según la dialéctica joanea: «Pero si juzgara, mi juicio sería legítimo, porque no estoy solo; estamos yo y el Padre que me envió» (8,16). Jesús juzga, porque los hombres no lo niegan sólo a él, sino también al Padre, con quien el Hijo es una misma cosa. «Quien crea en él no será juzgado; el que no cree está ya juzgado, porque no ha creído en el nombre del Hijo unigénito» (3,18s). El amor de Dios, que envió a su Hijo, se convierte en juicio, porque el mundo rechaza al Hijo. El juicio ocurre automáticamente en cuanto separación ya realizada entre la fe y la incredulidad. «En esto consiste el juicio: en que la luz vino al mundo y los hombres prefirieron las tinieblas a la luz» (3,19). El juicio ocurre cuando se rechaza la palabra y la revelación. «El que me rechaza y no acepta mis palabras ya tiene quien lo juzgue: la palabra que yo he pronunciado lo juzgará» (12,48). Este juicio tiene lugar ahora ante la palabra de Jesús. «Quien oye mi palabra y da fe al que me envió, posee vida eterna y no se le llama a juicio; no, ya ha pasado de la muerte a la vida» (5,24). La «cólera del juicio de Dios» cae sobre la incredulidad (3,36). El juicio sobre el mundo ha tenido ya lugar. «Ahora es el juicio contra este mundo» (12,31).

Así pues, el Evangelio de Juan, como el resto del NT, afirma que el Hijo es el juez. «El Padre no juzga a nadie, ha delegado en el Hijo toda potestad de juzgar, para que todos honren al Hijo como lo honran a él» (5,22s). Puesto que la escatología es presente, no aparece en Juan ninguna descripción de la apocalíptica cósmica.

[45] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Gotinga ^{11}1950): sobre Jn 5,28s y sobre Jn 6,39.40.44; íd., *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga ^{2}1964) 53-58. Los exegetas que siguen a Bultmann son cada vez más numerosos; así E. Lohse, *Die Entstehung des Neuen Testaments* (Gotinga 1972) 109; R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II (Friburgo 1971) 73s. 144-147. 530-544; S. Schulz, *Das Evangelium Johannes* (Gotinga 1972) 220-223. De la interpretación de Bultmann difiere W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg ^{17}1973) 175s. Más críticas en la nota 44.

5. *Escritos apostólicos tardíos*

a) Fin de los tiempos.

Los escritos de la época apostólica tardía prosiguen la descripción del fin de los tiempos apocalípticos[46]. Repiten y desarrollan los temas de los apocalipsis sinópticos. Subrayan a menudo el retraso de la parusía.

El impío escatológico (Mc 13,14) es ahora el «Anticristo». La expectación del Anticristo contiene antiguas representaciones míticas. En el origen, la creación de Dios tuvo que superar figuras y poderes hostiles (Am 9,3; Sal 74,13s; 104,6s; Job 3,8; 7,12). El origen se repite en los últimos tiempos, cuando los poderes hostiles a Dios volverán a dar la última batalla. Resuenan aquí ideas de la época, pues también el judaísmo esperaba para el fin de los tiempos el ataque de una potencia política enemiga de Dios (SalSl 17,6-8; ApBar [sir] 39s; AsMo 8). De acuerdo con estas ideas, también la Iglesia habló en su predicación del enemigo escatológico (2 Tes 2,3s; 1 Jn 2,18). 2 Tes 2,3s llama a este enemigo de Dios «el gran sacrílego, el hijo de la corrupción, el adversario»; 1 Jn 2,18; 4,3 y 2 Jn 7 lo llaman el «Anticristo». La palabra es evidentemente una creación propia del cristianismo. Los poderes apocalípticos antidivinos tienen rasgos del Anticristo: la bestia que sale del mar (Ap 13,1) y la bestia de la tierra (Ap 13,11), que han recibido su poder de Satanás y que personifican probablemente la Roma pagana.

La «última hora» se caracteriza, según 1 Jn 2,18, por un gran número de falsos maestros, que reciben el nombre de «anticristos». La figura mítica del «Anticristo» queda así actualizada en la historia. La opresión y calamidad que sufre la comunidad dan a entender que ha llegado «el fin de todas las cosas» (1 Pe 4,7). «El juicio comienza por la casa de Dios», lo mismo que, en los profetas (Jr 25,29; Ez 9,6), el juicio de Dios comienza por su pueblo. También la Iglesia está bajo el juicio a causa de la desobediencia (infidelidad) (1 Pe 4,17). Pero Dios llevará su comunidad a la consumación tras un breve período de sufrimientos (1 Pe 5,10). Jds 18s anuncia también para el fin de los tiempos falsos maestros «que se ríen de todo y proceden como les dictan sus deseos impíos». 2 Pe 2,1ss repite la advertencia de falsos maestros. Estos niegan especialmente «la promesa de la venida» del Señor y el futuro juicio universal.

La consumación escatológica constituye el tema general del Apocalipsis de Juan. En la visión de los cuatro jinetes apocalípticos (6,1-8),

[46] Además de los comentarios sobre 2 Tes, 1 Jn y Ap, cf. J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments* (Ratisbona 1967): Ch. H. Giblin, *The Threat to Faith. An Exegetical and Theological Re-Examination of 2 Thessalonians 2* (Roma 1967) 167-242; B. Rigaux, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Noveau Testament* (París 1932); H. Schlier, *Vom Antichrist=Die Zeit der Kirche* (Friburgo ^{3}1962) 16-29.

los últimos tiempos se llenan de discordia, guerra, hambre y muerte. Cielo y tierra, sol, luna y estrellas se tambalean y tiemblan, antes de que llegue el día de la gran cólera (6,12-17). Pero los siervos de Dios serán marcados y custodiados (7,3-8). El dragón persigue a la comunidad de testigos de Cristo (12,13-17). Los poderes satánicos del Anticristo aparecen bajo la forma de las dos bestias (13) y del falso profeta (16,13). Satanás volverá a aparecer con gran poder en los últimos tiempos, pero luego será arrojado para siempre al lago de fuego y azufre (20,7-10).

b) Parusía.

Los Hechos de los Apóstoles (17,31) esperan la parusía para el final de los tiempos. Dios «he señalado un día en que juzgará el universo con justicia, por medio del hombre que ha designado». De acuerdo con una actitud fundamental de Lucas, no se trata de la proximidad del juicio, sino de la certeza sobre el futuro. Cristo será designado juez universal. El juicio tendrá lugar tras la resurrección de los muertos (Hch 17,32) y manifestará la justicia de Dios en premio y castigo.

La carta de Santiago expresa la convicción de la cercanía de la parusía. «Aguardad con paciencia, fortaleced vuestros corazones, porque la vuelta del Señor está cerca» (Sant 5,8). Como otros muchos pasajes de la carta, también este texto habla con la seguridad de que aún queda un breve tiempo de espera, caracterizado, en forma e intención por la espiritualidad veterotestamentaria de los pobres (Sal 37,10s; Eclo 35,16-24). Pero la esperanza de la parusía es segura, tan cierta como «el labrador aguarda el valioso fruto de la tierra» (5,7). Esta certeza es aún más importante dado que la carta de Santiago ha de ser datada en el período apostólico tardío.

La primera carta de Juan emplea la palabra parusía. «Permaneced en él, para que, cuando se manifieste, nos sintamos seguros y no fracasados lejos de él, el día de su parusía» (2,28). La carta delata una continua expectación de cercanía. «Es la última hora». Han aparecido anticristos (2,18). La carta se refiere a la encarnación del Hijo de Dios (1,2; 3,5.8) y a su parusía (3,2) con el término «revelarse» (φανερωθῆναι). Del mismo modo que la encarnación fue una revelación del amor de Dios (4,9), Cristo se revelará al final como Juez (2,28). Aquella primera y esta última revelación constituyen una única revelación de Dios en el ámbito terreno y humano. La carta no sólo habla de la decisión futura, sino también de la ya realizada en el presente. «Sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida» (5,12). El contenido es parecido al cuarto evangelio, como éste se encuentra en su estado actual. También el Evangelio de Juan subraya, además del paso ya ocurrido de la muerte a la vida, la resurrección futura (Jn 5,24-29; 11,23-26). La suposición de que la doctrina de una resurrección futura fue introducida en el evangelio por una redacción tardía (cf. *supra* 4.*b*)

tiene bastante fundamento. Habrá, pues, que preguntarse si la referencia a la parusía futura de 1 Jn 2,28 no se deberá también a una redacción tardía[47].

La primera carta de Pedro deduce de la expectación de la parusía la siguiente advertencia: «Se acerca el fin de todas las cosas. Sed, pues, razonables y sobrios para poder orar» (4,7). El cristiano, por conocer la cercana venida del Señor y el fin de las cosas, es el auténticamente razonable en el mundo. Porque conoce la transitoriedad del mundo, se mantiene sobrio ante él (1,13). La proximidad del juicio le hace reconocer la amenaza que pesa sobre su vida. Esto le impulsa a orar (4,7). En el juicio próximo, lo que salvará es el amor, que «cubre una multitud de pecados» (4,8). Con esto se incita al cristiano a un servicio de amor a la comunidad. Los que participan de los sufrimientos de Cristo podrán saltar de alegría en su parusía, en la revelación en gloria (4,13; cf. 5,10).

En la segunda carta de Pedro, que ha de ser datada ciertamente en el siglo II, aparece la palabra parusía, si bien con preguntas sobre su expectación. «Porque cuando os hablábamos de la parusía de nuestro Señor Jesucristo en todo su poder, no plagiábamos fábulas rebuscadas, sino que habíamos sido testigos presenciales de su grandeza» (1,16). Ese poder es el poder divino que ahora posee el Ensalzado y que él manifiesta en la parusía. El evangelio de la parusía no es una fábula, sino historia futura, garantizada por la historia pasada, de la que existen testigos presenciales. Las fábulas a que se alude son quizá doctrinas gnósticas heréticas. Pero la carta debe defender la expectación de la parusía. «En los últimos días vendrán hombres que se burlarán de todo y que procederán como les dicten sus deseos. Esos preguntarán: '¿En qué ha quedado la promesa de su venida? Nuestros padres murieron y desde entonces todo sigue como desde el comienzo de la creación'» (3,3s). Los que se burlan de todo son probablemente herejes gnósticos. Aquella generación que esperaba la venida de Cristo (Mc 9,1; 13,30) ha muerto. La carta apela a la destrucción del mundo en el diluvio para refutar la afirmación de los adversarios que sostienen que no ha pasado nada desde el comienzo de la creación (3,6). El mundo actual encontrará también ahora su fin. Será «desintegrado a fuego. Los elementos serán abrasados hasta que se fundan» (3,12). La carta emplea, además de textos bíblicos, concepciones filosóficas del tiempo, que predicen la gran conflagración universal. Pero dice además que la palabra de Dios decide la historia del mundo (3,7). El día del fin del mundo es «el día dispuesto por el Señor» (3,8). Los que aguardan el juicio deben «vivir en conducta santa y en piedad» (3,11). El mundo no es naturaleza, sino historia, a la que no se puede aplicar, sin embargo, una medida humana. «Para el Señor un día es como mil años» (3,8; Sal 90,4). Queda así excluido todo tipo de cálculo apocalíptico. Pero el fin no será destrucción y ruina, sino nueva creación

[47] R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe* (Gotinga 1967) 49.

(3,13). Así como el relato de la creación de Génesis interpretaba bíblicamente los mitos orientales a partir de la palabra de Dios, así también la segunda carta de Pedro utiliza la tradición mitológica y científica de su tiempo para describir la obra de Dios.

El Apocalipsis de Juan quiere desvelar «lo que tiene que suceder en breve» (1,1). «El tiempo está cerca» (1,3). La necesidad de lo que ha de suceder tiene su fundamento en el plan y voluntad de Dios. El libro (escrito hacia finales del siglo I) manifiesta en todo su conjunto una intensa expectación escatológica. La Iglesia es la Iglesia de los mártires y aguarda el pronto consuelo y redención de Dios. El Apocalipsis presenta la parusía del rey y juez en dos visiones: 14,14-20 y 19,11-16. Las dos visiones son independientes y describen el mismo acontecimiento de modos diferentes. En la primera visión (14,14-20) aparece Cristo en cuanto Hijo del hombre (como en Mc 13,26), sentado en una nube blanca, con una corona de oro sobre su cabeza y una hoz afilada en su mano. Un ángel sale del cielo y grita al Hijo del hombre: «Arrima tu hoz y siega. La mies de la tierra ya está pajiza». Al principio es una mies de grano, y la siega la hace el Hijo del hombre (14,16), luego se trata de una vendimia realizada por un ángel, que es también el que pisa el lagar (14,18ss). La primera imagen de la mies significa la reunión de los justos, la segunda el castigo del mundo. En la segunda visión (19,11-16) Cristo, el juez, sale del cielo abierto montado en un caballo blanco; la corte celestial lo sigue sobre caballos blancos. Lleva numerosas coronas, y sus ojos son como llamas de fuego. Su nombre es «la palabra de Dios». Su arma, la aniquiladora palabra del juez, como en Sab 18,15s, donde la palabra de Dios que sale del cielo es una espada afilada que ejecuta el juicio y lo llena todo de muerte. El rey rige a los pueblos con cetro de hierro (Sal 2,9) y pisa el lagar del vino de la cólera divina (Jl 3,13; Is 63,3). Así se revela «el Rey de reyes y Señor de señores».

El Apocalipsis concluye con una ansiosa invocación: «Amén, ven, Señor Jesús» (22,20). Esta invocación, como la oración de parecido contenido: «maranata» (1 Cor 16,22; cf. *supra* 3.*b*), parece ser un grito litúrgico, que en nuestro texto responde a la promesa del Señor: «Sí, voy en seguida» (22,20). La invocación original de la primera comunidad aramea parece haber sido traducida así en la Iglesia griega. Detrás de todas las imágenes y mitologuemas, tensiones y luchas, esta invocación expresa, abiertamente y con gran profundidad, la esperanza escatológica que llena todo el libro.

c) Resurrección de los muertos.

La resurrección de los muertos, al final de la época apostólica ya se ha convertido en un dogma de fe. Forman parte del «fundamento» «la doctrina sobre abluciones e imposición de manos, la resurrección de los muertos y el juicio final» (Heb 6,1s). También Israel puede enseñar estas doctrinas. Pero la catequesis de la Iglesia comprende tam-

bién, aunque no se mencione aquí el nombre de Cristo, la cristología, ya que la resurrección universal se basa en la resurrección de Cristo, y éste es el juez del juicio universal.

También las cartas pastorales consideran que negar la resurrección futura equivale a destruir los fundamentos de la fe. «Se desviaron de la verdad los que dicen que la resurrección ha ocurrido ya» (2 Tim 2,18). Esta doctrina errónea procede de la mentalidad griega que despreciaba el cuerpo en cuanto prisión del alma, así como de la gnosis espiritualista para la que sólo el espíritu tenía valor. Seguía de ahí la afirmación de que la resurrección había ocurrido ya en el don del Espíritu y en la resurrección espiritual por la fe.

d) Juicio.

Inspirándose en las palabras de Jesús y en la fe de Israel, los apóstoles prosiguen las predicaciones del juicio. Es dogma de fe que Dios es el juez justo (Rom 2,2-11; 3,4ss). El juicio de Dios es inminente (Sant 5,9). Dios juzga según la ley, que ha sido dada por él mismo. «Uno solo es legislador y juez: el que puede salvar y destruir» (Sant 4,12). La carta concluye de ahí (como Mt 7,1s; Rom 2,1) que al hombre no le está permitido juzgar a los demás. «¿Quién eres tú para juzgar al prójimo?» (Sant 4,12).

La primera carta de Pedro anuncia encarecidamente el juicio. Dios, el Padre y juez, «juzgará las obras de cada uno sin acepción de personas» (1,17). El mismo Cristo se puso, en sus sufrimientos, «en manos del que juzga rectamente» (2,23). También la Iglesia se encuentra bajo el juicio de Dios. Cuánto más los gentiles, que ahora calumnian a los cristianos, deberán rendir cuentas al que se prepara a juzgar a vivos y muertos. «¿Para qué, si no, se anunció la salvación de los muertos? Para que después de haber recibido en su carne mortal la sentencia común a todos los hombres, viviesen por el Espíritu con la vida de Dios» (4,4ss). Al bajar a los infiernos (3,19), Cristo anunció la redención a los muertos. Ciertamente habían experimentado la muerte, el juicio universal común a todos los hombres (Rom 5,12; 6,23), pero el evangelio de Cristo fue para ellos palabra de salvación que los despertó a la vida. A todos se les ofreció, a los muertos y, mucho más, a los vivos, incluso si no querían aceptarlo. Por eso irán todos al juicio que se tendrá sobre vivos y muertos tras su resurrección. Dios, el juez, está preparado para juzgar. El juicio está próximo. «La salvación está preparada» (1 Pe 1,5). «El final de todo está cerca» (4,7). Continúa la inminente expectación de la comunidad primitiva.

La segunda carta de Pedro describe la parusía utilizando concepciones cosmológicas de su tiempo. El mundo acabará por el fuego. Pero este acontecimiento natural ocurrirá «en virtud de la palabra de Dios... el día del juicio y de la destrucción de los impíos» (3,5ss). Este duro enjuiciamiento de los falsos maestros, que son llamados impíos, delata ya una época tardía, en la que han surgido en la Iglesia partidos

opuestos. «La tierra y las obras que se realizan en ella desaparecerán» (3,10). Las obras que se hacen en la tierra son, sin duda, las realizaciones de la civilización y de la cultura. Desaparecerán en el juicio. ¿Está hablando aquí una época cansada de la cultura y con sensación de decadencia?

El Apocalipsis de Juan contempla el juicio de Dios en diversas visiones. El juicio universal comienza con el último toque de trompeta del ángel. La cólera de Dios juzga a todos: a los profetas, a los santos y a los corruptores de la tierra (11,18). El ángel anuncia el juicio a todos los pueblos de la tierra en un último mensaje de penitencia y salvación: «Temed a Dios y honradle, pues ha sonado la hora de su juicio» (14,7). El juicio que las visiones anuncian a la Iglesia, que aguarda la redención, es una realidad ya presente. Dios es «el que es, el que era y el que ha de venir» (1,4; 4,8). Todos los tiempos están presente ante él y él es contemporáneo a todos los tiempos.

En los sinópticos, Cristo aparecía ya como juez junto a Dios (Mt 7,21ss; 25,31); lo mismo ocurre en la predicación de los apóstoles, que anuncia (con Sal 110,1) a Cristo el resucitado y ensalzado (Hch 2,33-36). Cristo volverá para «restaurarlo todo» (Hch 3,21). Al aceptar al pagano Cornelio en la Iglesia, Pedro declara que Cristo «es el juez de vivos y muertos que Dios ha designado». Pero hay que añadir en seguida que «todo el que cree en él recibe por su nombre el perdón de los pecados» (10,42s). En el Areópago, Pablo declara que ha llegado ya el día de Yahvé anunciado en el AT, y predica a Cristo como juez universal. «Dios tiene señalado un día en que juzgará el universo con justicia, por medio del hombre que ha designado, y da a todos garantía de ello resucitándolo de la muerte» (17,31). Si bien los griegos conocían la idea de un juicio personal de los muertos, el mensaje de un juicio universal después de la resurrección les debía ser desconocido (17,18.32). La resurrección de Cristo es su exaltación y nombramiento como Señor y, consecuentemente, su designación como juez (2,34ss). En cuanto tal, Cristo celebrará el juicio. Se podría hacer notar que los dos discursos subrayan el hecho del juicio, pero no dicen nada de su proximidad, lo cual está muy de acuerdo con la apertura lucana hacia la historia de la Iglesia.

La comunión con Cristo significa la confianza del cristiano cuando Cristo aparezca como juez en su parusía (1 Jn 2,28). «Miramos con confianza al día del juicio, pues nuestra vida en este mundo imita lo que Jesús es» (4,17). Los cristianos creyentes conocen a Jesús, el juez celestial, ya antes de su parusía. Han experimentado el amor de Dios en Cristo y lo han puesto en práctica (3,16). Han recorrido el camino de Cristo (2,6) y han cumplido su justicia (2,29). Están ya configurados con Cristo y han sido sacados del mundo. El juicio pondrá de manifiesto la separación que ya ha tenido lugar entre el bien y el mal.

El Apocalipsis de Juan desdobla los acontecimientos apocalípticos. En una primera resurrección de los muertos resucitarán las almas de los mártires, que serán luego justificadas en el juicio y glorificadas en

el triunfo. Reinan con Cristo mil años como reyes y sacerdotes. «Esta es la primera resurrección» (20,4ss). El Apocalipsis de Juan utiliza concepciones del judaísmo tardío, según las cuales el reino mesiánico consiste en una última época, cuya duración se pone a veces en mil años, y que precede al reino eterno de Dios. El milenarismo del Apocalipsis de Juan carece de la coloración materialista tan típica de las concepciones judías. En la revelación de Juan, los mil años son un período de consumación provisional y terrena anterior al reino eterno de Dios[48].

Ap 20,11-15 describe el segundo juicio como un juicio universal. Resucitarán también los que no participaron en la primera resurrección. «La muerte y el hades entregan a sus muertos». Dios, sentado en su trono, es el juez del mundo. «La tierra y el cielo huyeron de su presencia». Se hundió el horizonte del mundo. Todo tiene lugar en un espacio ilimitado. La antigua imagen tradicional de los libros eternos (cf. Dn 7,10; 4 Esd 4 [6],30; Lc 10,20; Flp. 4,3) es empleada por el autor de dos formas. En los libros están escritas las obras de los muertos y el juicio se celebra según esas obras. Otro libro, el «libro de la vida», contiene los nombres de los elegidos. La tensión neotestamentaria entre gracia y obras no recibe solución tampoco aquí. Los condenados, al igual que la muerte y el hades, serán arrojados al lago de fuego. La muerte de la muerte se hace realidad.

e) Nueva creación.

El Apocalipsis de Juan describe el nuevo mundo con visiones impresionantes (21,1-22,5). De la presencia del juez divino «huyeron la tierra y el cielo y no se encontró ya lugar para ellos» (Ap 20,11). La nueva creación aparece por la palabra de Dios soberano que, así como llamó a la existencia a la primera, hace también surgir la nueva. Sus palabras «son ciertas y verdaderas». Y Juan «vio un cielo nuevo y una tierra nueva». El mar, siempre imagen del caos del que surgió la bestia satánica (Ap 13,1), ha desaparecido. La nueva Jerusalén que viene del cielo es «la morada de Dios con los hombres». No habrá ya muerte ni fatiga. La primera creación, la tierra, que estaba bajo la maldición (Gn 3,17ss), ha pasado y ha sido redimida para convertirse en la nueva creación.

La segunda carta de Pedro (3,7.10.12) describe la desaparición del mundo en una gran conflagración, para lo que la carta utiliza motivos

[48] La expectación del reino milenario aparece en el NT sólo en el Apocalipsis. Difícilmente se podrá entender 1 Cor 15,23s en ese sentido. El milenarismo pertenece a la apocalíptica judía. No puede considerarse como una afirmación (obligatoria) de fe del NT. La esperanza de la Iglesia se mantuvo siempre viva en los repetidos movimientos milenaristas que han surgido en la historia de la Iglesia. Cf. W. Bauer, *Chiliasmus:* RAC 2 (1954) 1073-1078; E. Lohse, χιλιάς: Th W IX (1972) 455-460; H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich* (Zurich ²1955); H. A. Wilcke, *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus* (Zurich 1967).

de las concepciones contemporáneas. «Pero nosotros, ateniéndonos a su promesa, aguardamos un cielo nuevo y una tierra nueva en los que habite la justicia» (3,13). Resuenan aquí textos como Is 65,17 y 66,22. Quizá incluso encuentre la carta en esos mismos textos la promesa de Dios. Según la carta, la razón del acontecimiento no es una ley natural del paso y retorno cíclicos de las cosas, sino la voluntad de Dios que gobierna y ordena. La escatología no es mítica, sino histórica. El nuevo mundo es descrito sin rasgos míticos ni materiales. La justicia habita en ese mundo nuevo. La justicia es, según el AT (Jr 23,5s; Mal 3,20) y otros escritos (SalSl. 17,25; HenEt 38,2), característica y esencia del tiempo mesiánico. La justicia caracteriza el tiempo de salvación (Rom 3,21). El cielo y la tierra serán entonces como Dios los quiere: justos a sus ojos.

6. *Muerte y vida*

Para el NT, la muerte es una realidad innegable[49]. La humanidad adamita está destinada a la muerte (Rom 5,12; 1 Cor 15,42-49). La vida tiene un valor insustituible (Mc 8,36; Lc 12,16-21; 16,19-21). El evangelio conoce la tristeza y el dolor, cuya causa es la muerte. Menciona el duelo en la casa de Jairo (Mc 5,39). Lucas (7,11-17) nos narra, emocionado, el golpe especialmente duro de la viuda que pierde su único hijo. Ante el sepulcro de Lázaro lloran sus hermanas y los judíos. Llora incluso el mismo Jesús. Los judíos reconocen en ello la amistad que le unía al difunto (Jn 11,35-36). El hombre no puede disponer ni de su vida ni de su muerte. Pues el hombre —como lo recuerda Jesús en la parábola del rico necio— no se puede asegurar la vida con todas sus riquezas. Le puede ser quitada en cualquier momento (Lc 12,16-21). Dios es el Señor de la vida y muerte del hombre. Su calidad de Señor se manifiesta, entre otras cosas, en que sólo él posee la inmortalidad (1 Tim 6,16). Dios es el Señor de vida y muerte, pero no en el sentido de que sea él quien ha creado la muerte. Dios es, más bien, creador y Señor de la vida; la muerte es, por el contrario, destrucción. La muerte no es, por tanto, una obra directa de Dios, sino que es la obra del destructor que Dios permite. La enfermedad es obra de Satanás; así, por ejemplo, es él quien ha atado a la mujer enferma durante dieciocho años (Lc 13,16). La muerte tiene su razón más profunda en el pecado (Lc 13,1-5). Existe algo peor que la muerte corporal. «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar la vida. Temed, más bien, al que puede arrojar la vida y el cuerpo al infierno» (Mt 10,28)[50]. Con todo, la muerte sigue siendo el mayor

[49] R. Bultmann, ζωή: ThW II (1935) 833-877; *id.*, θάνατος: *ibid.*, III (1938) 7-25; *id.*, νεκρός: *ibid.*, IV (1942) 896-899; H. Balz, ὕπνος: *ibid.*, VIII (1969) 545-556; A. Dible/E.Jacob/E. Lohse/E. Schweizer/K. W. Tröger, ψυχή: *ibid.*, IX (1973) 604-661.

[50] En Mt 10,28, como siempre en el NT, se ha de decidir si ψυχή ha de ser tradu-

mal durante toda la vida del hombre. Sólo los inimaginables terrores del fin de los tiempos pueden ser tan grandes que el hombre quisiera elegir la muerte como mal menor (Lc 23,30). La muerte, siempre amenazadora, hace que la vida del hombre no esté en la luz, sino en las tinieblas. Los hombres se caracterizan por «habitar en las tinieblas y en las sombras de la muerte» (según Is 8,23; Mt 4,15s; Lc 1,79). El mismo Jesús no murió la serena y hermosa muerte del filósofo, ni tampoco la muerte santa del mártir. Pasó por la angustia de la muerte (Mc 14,34) y murió con un grito de dolor (Mc 15,37).

En relatos sobre resurrecciones de muertos dicen los evangelios que Cristo vence a la muerte cuando ésta le hace frente (Mt 9,25; Lc 7,14; Jn 11,44). La vida está presente en Cristo y la regala a quien cree (Mc 5,36; Jn 5,25). Cristo vence finalmente a la muerte en el milagro supremo de la resurrección por el poder de Dios.

En los escritos apostólicos se soporta la muerte como una necesidad (Heb 7,8; 9,27), pero no se la concibe como mero fenómeno natural. Las cartas dan respuestas pensadas a la pregunta sobre el origen de la muerte; dicen de un modo más claro y concreto lo que los evangelios presuponen o insinúan. Así, Pablo dice (Rom 5,12-21) que la muerte es consecuencia del pecado. Por el pecado de Adán entró la muerte en el mundo. Para los descendientes de Adán, la muerte es herencia, si bien no sólo herencia, ya que todos los hombres se han hecho merecedores de ella por sus pecados personales. «La muerte pasó a todos los hombres, porque todos pecaron». Pero el pecado recibió su fuerza en el mundo por la ley, ya que la ley que prohíbe provocó los malos deseos del hombre (Rom 7,7-25; 1 Cor 15,56). La ley multiplicó el pecado sobre toda medida y así ella es la que mata (Rom 7,10). Pero, dado que la ley tiene su posibilidad y su sede en la carne del hombre, se puede decir además que es la carne la que causa la muerte (Rom 7,24) y que toda carne tiene por destino la muerte (Rom 8,6). Y detrás de todo ello está activo el poder destructor de Satanás. «El demonio es el asesino desde el principio» (Jn 8,44). Cristo quiso suprimir con su muerte al que tenía el poder de la muerte, es decir, al demonio (Heb 2,14). El terror de la muerte mantiene al hombre esclavo durante toda su vida (Heb 2,15).

Pero Dios ha aniquilado ahora la muerte por medio de Cristo, que ha soportado la muerte, el castigo del pecado. Sin embargo, por estar libre de pecado, no estaba destinado a la muerte. La soportó, pues, no por sí mismo, sino por otros. «Al que no conocía el pecado, por nosotros lo cargó con el pecado, para que nosotros, por su medio, obtuviéramos la justificación de Dios» (2 Cor 5,21). La muerte de Cristo es muerte salvífica para otros, para nosotros (Rom 8,3s; Gál 3,13s).

cido por «vida», según el sentido fundamental hebreo de *nefeš*=ψυχή, o por «alma», según el sentido griego. E. Schweizer: ThW IX (1973) 645s (cf. nota 49); G. Dautzenberg, *«Sein Leben» bewahren. Ψυχή in den Herrenworten der Evangelien* (Munich 1966) 161-168; J. Schmid, *Der Begriff der Seele im Neuen Testament*, en J. Ratzinger/H. Fries, *Einsicht und Glaube* (Friburgo ²1962) 128-147.

Cristo volvió a salir con vida de la muerte. Bajó a la muerte, pero Dios lo ensalzó (Flp 2,6-11). Mientras que la vida del hombre conduce a la muerte, la vida de Cristo procede de la muerte. «Nuestro Salvador Jesucristo ha aniquilado la muerte y ha irradiado vida e inmortalidad por medio del evangelio» (2 Tim 1,10). Cristo es vida para todos en cuanto primogénito de los muertos (Col 1,18; Ap 1,5). La fe ha triunfado ya. «Sumióse la muerte en la victoria. Muerte, ¿dónde está tu victoria? ¿Dónde está, muerte, tu aguijón?» (1 Cor 15,5s). El cristiano debe recorrer ahora por su cuenta el camino de Cristo de la muerte a la vida. Debe configurarse con la muerte y resurrección de Cristo (Rom 6,5). El bautismo efectúa el morir y resucitar con Cristo (Rom 6,3s). El bautizado debe realizar, con una conducta obediente, el acontecimiento sacramental de la muerte y vida del Señor. «Teneos por muertos al pecado y vivos para Dios mediante Jesucristo» (Rom 6,11). Los cristianos son «muertos que han venido a la vida» (Rom 6,13). «Estaremos siempre con el Señor» (1 Tes 4,15).

El Evangelio de Juan expresa esta certidumbre afirmando que el que cree no morirá. «Yo soy la resurrección y la vida. El que tiene fe en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que está vivo y tiene fe en mí, no morirá nunca» (11,25s). La fe ha pasado de la muerte a la vida (5,24).

El NT mira a la realidad aún presente de la muerte con la confianza y certeza de que ha sido ya vencida. Pablo dice, a propósito de la existencia del apóstol y de cualquier existencia de fe, que él pasea en su cuerpo la muerte de Cristo (2 Cor 4,10s). La comunidad se encuentra en la historia bajo una dura calamidad: «Por ti estamos a la muerte todo el día, nos tienen por ovejas de matanza» (Rom 8,36= Sal 44,23). Pablo relata que se encontró en grave peligro de muerte. Y agradece a Dios por haberlo salvado, a la vez que pide a la comunidad que se una a él en su acción de gracias (2 Cor 1,10s). La muerte es el terror del vivo. Pablo dice también que su tan estimado Epafrodito estuvo enfermo de muerte. «Pero Dios se apiadó de él, y no sólo de él, sino también de mí, para que no me cayera encima pena tras pena» (Flp 2,27). La muerte lleva consigo dolor y tristeza. Desearíamos no quitarnos lo que tenemos puesto, sino vestirnos encima de modo que lo mortal quedase absorbido por la vida sin tener que pasar a través de una muerte dolorosa (2 Cor 5,4). Los Hechos de los Apóstoles nos cuentan la muerte de Esteban. Al morir, vio el cielo abierto y a Cristo de pie a la derecha de Dios (Hch 7,55s). «Unos hombres piadosos enterraron a Esteban e hicieron gran duelo por él» (Hch 8,2). La Iglesia experimenta como dolor también la muerte de los santos, un dolor que rompe en llanto. El Apocalipsis de Juan describe la muerte en visiones despiadadas como terror de la humanidad. Recorre toda la tierra, seguida del abismo. Mata con todos los medios: espada, hambre, peste y fieras salvajes de la tierra (Ap 6,8). La muerte es hasta el fin la enemiga del hombre. Sólo el último día será vencida y aniquilada (1 Cor 15,26). Sólo entonces serán arrojados al lago de fuego muerte y

hades (Ap 20,14). Sólo en el reino de Dios consumado no habrá ya muerte. «El enjugará las lágrimas de sus ojos, ya no habrá muerte, ni luto, ni llanto, ni dolor» (Ap 21,4).

La fe cristiana confía que en la muerte no será limitada y asumida por la nada, sino por Dios, quien, lo mismo que creador, es también perfeccionador de la vida de cada uno. Es bueno y poderoso para salvar la vida del hombre de la suprema amenaza de la muerte. El «gran pastor de las ovejas» (Heb 13,20) promete: «Nadie me las arrancará de la mano» (Jn, 10,28).

K. H. SCHELKLE

BIBLIOGRAFIA

1. *Apocalíptica judía*

Betz, H. D., *Zum Problem des religionsgeschichtlichen Verständnisses der Apokalyptik:* ZThK 63 (1966) 391-409.

Bousset, W./Gressmann, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter* (editado por E. Lohse, Gotinga ^{4}1966) 202-301. 501-519.

Harnisch, W., *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse* (Gotinga 1969).

Koch, K., *Ratlos vor der Apokalyptik* (Gütersloh 1970).

Kuhn, H. W. *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindeliedern von Qumran* (Gotinga 1966).

Limbeck, M., *Apokalyptik oder Pharisäismus? Zu einigen Neuerscheinungen:* TQH 152 (1972) 145-156.

Osten-Sacken, P. von der, *Apokalyptik in ihrem Verhältnis zu Prophetie und Weisheit* (Munich 1969).

Riessler, P., *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (1928, Darmstadt 1966).

Rössler, D., *Gesetz und Geschichte. Untersuchungen zur Theologie der jüdischen Apokalyptik und der pharisäischen Orthodoxie* (Neukirchen ^{2}1962).

Schreiner, J., *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik* (Munich 1969).

Volz, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga ^{2}1934).

2. *Exégesis y teología del NT*

Bultmann, R., *Geschichte und Eschatologie* (Tubinga ^{2}1964).

Charles, R. H., *Eschatology. The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity* (Nueva York ^{3}1963).

Cullmann, O., *Eschatologie = Vorträge und Aufsätze 1925-1962* (Tubinga 1966) 303-465. —

Delling, G., *Zeit und Endzeit. Zwei Vorlesungen zur Theologie des Neuen Testaments* (Stuttgart 1970).

Knoch, O., *Die eschatologische Frage, ihre Entwicklung und ihr gegenwärtiger Stand:* «BZ» serie nueva 6 (1962) 112-120.

Id., *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes* (Bonn 1964).

Langevin, P. E., *Jésus Seigneur et l'Eschatologie* (Brujas 1967).

Laub, F., *Eschatologische Verkündigung und Lebensgestaltung nach Paulus* (Ratisbona 1973).

Lohse, E., *Apokalyptik und Christologie: Die Einheit des Neuen Testaments* (Gotinga 1973) 125-144.

Mussner, F./Bors, L./Kolping, A., *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie* (Francfort 1966).

Pesch, R., *Heilszukunft und Zukunft des Heils. Eschatologie und Apokalyptik in den Evangelien und Briefen* en: J. Schreiner (ed.), *Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments* (Wurzburgo 1969) 313-29.

Rowley, H. H., *Apokalyptik, ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit* (Einsiedeln [3]1965).
Schelkle, K. H., *Vollendung von Schöpfung und Erlösung* (Duseldorf 1974).
Schmithals, W., *Die Apokalyptik* (Gotinga 1973).
Schubert, K. (ed.), *Vom Messias zum Christus. Die Fülle der Zeit in religionsgeschichtlicher und theologischer Sicht* (Viena 1964).
Strawson, W., *Jesus and the Future Life* (Londres [2]1970).
Strobel, A., *Kerygma und Apokalyptik. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christusfrage* (Gotinga 1967).
Vögtle, A., *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Duseldorf 1970).
Walter, E., *Das Kommen des Herrn.* 2 tomos (Friburgo 1942, 1947).
Zedda, S., *L'escatologia biblica I: Antico Testamento e Vangeli Sinottici* (Brescia 1972).

CAPITULO VIII

ELABORACION SISTEMATICA DE LA ESCATOLOGICA

Introducción

Para desarrollar una escatología *especial,* comenzaremos reflexionando sobre su relación con la fundamentación general[1]. Por la historia de la teología sabemos que, desde que se intentó presentar la doctrina de la fe como un todo, siempre ha existido una escatología «especial». Lo que apenas encontramos es una fundamentación general. La «escatologización» de la teología, de que se ha hablado en el capítulo VI, ha puesto de manifiesto el problema de la necesidad de una reflexión sobre los fundamentos. Se podría decir, un tanto maliciosamente, que, *desde que toda la teología es considerada «escatológicamente»,* no existe escatología. En realidad, no se puede (ya) hacer escatología según el antiguo modelo de presentar, sucesivamente, los diversos enunciados escatológicos. A la escatología especial no le queda ya, por tanto, sino preguntarse si la llamada escatologización de toda la teología permite hacer afirmaciones sobre la esperanza que, además de darnos una vaga indicación orientadora, ofrezcan una fundamentación que concretice —e incluso «especifique»— el contenido de tal esperanza. Y, sin embargo, es precisamente de este modo concreto como la fe cristiana se comprende a sí misma en sus afirmaciones sobre el futuro definitivo. Con esto hemos expresado también la relación que existe entre escatología especial y escatología general. Si el objetivo de esta última es desarrollar la problemática que acabamos de resumir e iluminar el camino de todos los interrogantes posibles, la escatología especial tendrá por finalidad llevar a término tal «intento de fundamentación»: ¿cuál es el origen de un determinado contenido de la esperanza? ¿cuáles son las afirmaciones explícitas o implícitas que lo convierten en una esperanza concreta? ¿qué fundamento teológico tienen dichas afirmaciones? Este intento no nos dirá, en último término, «más» de lo que debía estar ya contenido en una fundamentación general. Pero, mientras ésta no hace sino postular cómo se ha de elaborar la escatología, la escatología especial intenta realizar *una* posible elaboración coherente.

El presente intento se basa principalmente en el principio hermenéutico de Rahner, expuesto en el capítulo VI, según el cual la escatología debe tomar como punto de partida al hombre redimido como es

[1] Por lo que respecta a la bibliografía, remito a las detalladas referencias del capítulo sexto.

actualmente para así fundar sus afirmaciones sobre el futuro. Según esto, la primera tarea consiste en hacer reconocible la presencia del «Dios de la esperanza» en cuanto fundamento de toda afirmación sobre ella (sección primera). Pero la esperanza, en cuanto *spes quae creditur,* no adquiere su contenido en virtud de una fe, en cierto modo «genérica», en el poder de Dios, sino que se basa únicamente en el modo concreto e histórico en que Dios viene al hombre en Jesucristo. La parusía no es una demostración del poder divino que garantiza que todo andará bien si uno se comporta adecuadamente, sino que es autocomunicación amorosa y beatíficamente de Dios. En cuanto tal, el acontecimiento de la parusía ha de ser presentado cristológica y trinitariamente. Ahora bien, la autocomunicación de Dios no puede ser nunca considerada exclusivamente desde el lado de Dios, ya que es comunicación. Cada uno de los temas escatológicos exige, por tanto, que se describa tanto la acción de Dios como el comportamiento del hombre que aquélla ha hecho posible. Esto nos permitirá considerar entonces la realidad a que tendemos: la consumación «escatológica» del hombre. Sin embargo, al subrayar el aspecto comunitario de la alianza, no debemos olvidar que sólo podremos comprender con suficiente claridad la concreción de la esperanza cristiana —incluso en cuanto salvación universal—, si tomamos en serio la pregunta de «¿qué sucede con el individuo?» Deberemos consagrar un considerable esfuerzo a fundamentar este interés «personal». El reinado de Dios en Jesucristo comprende todos los aspectos siguientes: la presencia consumada y consumadora de Dios, el hombre como persona, la alianza y el mundo del hombre. El fin definitivo de este acontecimiento es la parusía de Dios y la consumación del hombre.

En la segunda sección trataremos de las acciones consumadoras de Dios, que, partiendo de la tradición neotestamentaria, han constituido siempre los temas decisivos de la reflexión escatológica: juzgar y resucitar. Estas acciones no deben ser consideradas como realidades adicionales al acontecimiento de la parusía, sino como concentraciones particulares del todo, cada una con su importancia propia e irrenunciable. También ellas comprenden individualmente los tres aspectos: «la acción de Dios», «el correspondiente comportameinto del hombre» y «el estado final a que tendemos», de modo que pueden expresar y fundamentar teológicamente un contenido concreto de la esperanza. El punto orientador del presente intento es el siguiente: sólo está justificado teológicamente hablar del Dios de la esperanza, si la primera carta de Juan tiene razón al afirmar que «Dios es amor» (1 Jn 4,8.16).

SECCION PRIMERA

LA PARUSIA: CRISTO, FUNDAMENTO, CONTENIDO Y FIN DE LA ESCATOLOGIA

1. *La segunda venida del Señor*

a) La fe en el retorno del Señor.

La venida del Señor ha ocupado siempre un puesto indiscutido en la formación de la fe eclesial. Por otra parte, este articulo de fe no fue nunca objeto de discusión o reflexión específica en las declaraciones oficiales de la Iglesia. Esta constatación podía tener un valor diagnóstico. Sin embargo, debemos tratar de darle una interpretación más precisa. No sería acertado concluir que la venida del Señor tuvo una existencia marginal en la conciencia de la fe y que fue introducida subrepticiamente como artículo de fe de un modo más o menos estereotipado. Basta una mirada a la historia de la espiritualidad para convencerse, por las oraciones litúrgicas y más tarde incluso por ciertas representaciones artísticas, de la influencia que la firme creencia en el «retorno» del Señor tuvo en la vida real del creyente. De la citada constatación podríamos, más bien, concluir que este artículo de fe, que tan profundamente habría de influir en la espiritualidad, parecía tan evidente que nunca requirió una seria reflexión teológica. Ninguna dificultad parecía hacerla necesaria. Tampoco nos debería extrañar excesivamente este hecho, si comparamos la historia de otros muchos artículos de fe, igualmente centrales, como la resurrección de Jesús. Sin embargo, la misma posición y formulación del artículo sobre la venida de Cristo hacían probablemente más difícil precisar ulteriormente el sentido exacto de su contenido.

En la historia de la evolución de los símbolos, este artículo pertenece, «por su misma naturaleza», al desarrollo de la segunda parte —la cristológica— de los símbolos trimembres, de la que siempre constituye la conclusión (cf. las referencias pertinentes entre DS 10 y 64, así como DS 125 y 150). La forma futura de la afirmación indica que la venida del Señor es un acontecimiento aún pendiente. Este aspecto queda aún más subrayado al encontrarse la fórmula al lado de otras afirmaciones cristológicas de los símbolos. La confesión de la venida futura se sitúa en una línea temporal que, comenzando con los acontecimientos cristológicos ya ocurridos, continúa con la ascensión, a la que, como afirmación presente, sigue el estar sentado a la derecha del Padre, para concluir con la venida futura. Se ha de notar aquí también que no es fácil determinar la importancia que se atribuye a la venida del Señor en cuanto *llegada*. A la venida del Señor se añade una pre-

posición final: viene para juzgar. Pero esta determinación final está sin duda situada en la línea de cumplimiento cristológico: el crucificado y glorificado es el juez.

La conexión con el acto de juzgar indica ya una acontecimiento puntual. La misma idea queda subrayada por una serie de credos procedentes de Oriente, los cuales añaden expresamente que el Señor vendrá *de nuevo* (cf. desde DS 40 en la mayoría de las formas) y que lo hará en δόξα. Cada vez que la ulterior reflexión teológica consideró la venida de Jesús en sí misma (y no sólo en relación con las consecuencias judiciales que afectan a un determinado individuo), esté «en gloria» constituyó la calificación teológica determinante frente a la venida de Jesús en humildad terrena hasta la cruz o en su oculto reinado de gracia desde su resurrección.

Unos pocos testimonios orientales explicitan la corporalidad del retorno del encarnado (DS 46.48; cf. también la adopción de estas fórmulas por las proposiciones del sínodo de la ciudad de Roma de 382 en DS 167). Un complemento teológicamente importante de esta misma idea lo encontramos en la oración relativa, procedente igualmente de Oriente, que se añade al artículo de la venida: «su gloria no tendrá fin» (tomada de Lc 1,33, sin armonizarla con 1 Cor 15,28). Se ha de constatar, finalmente, que, dentro de la estructura total de los credos, las afirmaciones escatológicas se encuentran en la segunda y tercera parte. La resurrección de los muertos y la vida eterna pertenecen ciertamente a la consumación pneumatológica. Pero precisamente esta distribución de la escatología entre cristología y pneumatología, que observamos en los símbolos de fe, indica una delimitación.

Hemos agotado así los motivos, que reaparecen en muchos símbolos posteriores, sin que se pueda observar ninguna especial variación teológica (cf. DS 325, 414, 443, 485, 492, 681, 791, 801, 852).

Dada la escasez de los datos que hemos recabado de nuestro examen de los símbolos de fe, será necesario considerar de nuevo el clima existencial en que los fieles cristianos esperaban la venida de Jesucristo. El *maranatha* de la primera comunidad relaciona claramente la perspectiva escatológica con la esperanza soteriológica. La mirada se dirige al Señor mismo en cuanto fundamento de toda esperanza. Para quien pertenece a Cristo, incluso el anuncio del juicio pierde, en cierta medida, su ambivalencia. Si Dios ha entregado a su Hijo para de pecadores hacer amigos, «con mucha mayor razón» salvará a los amigos de la cólera del juicio (cf. Rom 5,9). Pero, a pesar del entusiasmo que sentían los fieles por poder aguardar a Jesús como Salvador, los miembros de la primitiva comunidad sabían asimismo cuán importante era para una vida auténticamente cristiana ser conscientes de que el Señor iba también a juzgar a su comunidad y a sus miembros como juez. Siempre será importante para una vida auténticamente cristiana mantener constantemente juntos en la práctica estos dos puntos de vista, sin tratar de armonizarlos especulativamente. No podremos concluir sólo de la formulación de fe: «qui venturus est iudicare», si se ha mante-

nido el equilibrio en cada caso concreto. El hecho de que el Señor vendrá «en gloria» debía de sonar siempre como una promesa de salvación a oídos cristianos. Por otra parte, el juez a quien se invoca como «cuncta stricte discussurus» puede ser considerado, también y a pesar de todo, como el crucificado que lleva siempre las llagas por nosotros. Sin embargo, se puede decir que el terror ante los acontecimientos del juicio, iniciados por Jesús, ha nublado de tal modo la vista en el curso de la historia de la piedad que se dejó de reconocer en la misma parusía, en la auto-donación garantizada por la ya consumada vida terrena de Jesús, la raíz y la sustancia de todas las afirmaciones escatológicas.

b) Reflexión teológica sobre la consumación.

Poco descargo supone para el teólogo actual saber que la parusía constituye un evidente artículo de fe. Y el estudio de cómo se ha entendido durante siglos el significado existencial de esta verdad no hace sino crearle nuevas dificultades. Puede quizá hacerle revisar juicios globales, según los cuales la cristiandad, tras un entusiasmo escatológico inicial, habría abandonado su ansiosa expectativa de una consumación de la salvación. La dificultad consiste en que «el cielo» fue en un tiempo la meta de la consumación escatológica para la conciencia de toda una sociedad, mientras que hoy ha perdido precisamente aquella fuerza de conexión que, consciente o inconscientemente, constituía el más sólido fundamento de plausibilidad para la fe cristiana. Los cristianos se encuentran, pues, ante la necesidad de justificar el fundamento de su esperanza en una consumación definitiva. Esto no se puede hacer, evidentemente, describiendo las alegrías del cielo, sino que debemos tratar de explicar cómo podemos esperar en absoluto un cielo. Pero, a pesar de que las dificultades que nos plantea esta situación histórica no han sido aún resueltas, la concentración que se ha hecho indispensable ha aportado ya sus frutos.

La escatología, en todas sus dimensiones, nunca se había concentrado tan claramente en Jesucristo como en los últimos tiempos. La única razón contundente de que las esperanzas humanas en un cumplimiento absolutamente transcendente tengan un contenido real, es la resurrección de Jesús. En este sentido, el que nuestros esfuerzos estén tan llamativamente inspirados en expresiones auténticas de la fe y teología neotestamentaria significa algo más que una romántica añoranza de las fuerzas salvadoras propias de la situación original. Pensemos, por ejemplo, en el pasaje de la primera carta a los Corintios, con todo su contexto: «Pero, si Cristo no resucitó, nuestra fe no tiene sentido...» (1 Cor 15,17).

Sin embargo, si reflexionamos más detenidamente, veremos que estas ideas implican una relación más profunda. El contexto indica que la esperanza escatológica y la fe en Cristo se implican mutuamente. Ambas se mantienen o caen juntas. Una fe en Cristo que no se tra-

duzca en una esperanza escatológica precisa no es digna de tal nombre. Una esperanza escatológica que no pueda apoyarse en Cristo pierde su último fundamento. Esta segunda parte del condicionamiento recíproco se ha agudizado aún más desde el tiempo de Pablo, en razón de experiencias históricas. La experiencia neotestamentaria ponía, más bien, el acento en la idea de que Dios había comenzado a cumplir sus promesas escatológicas —seguras para unos israelitas que creían en la resurrección de los muertos—, precisamente en Jesús, el Cristo. Esta experiencia implicaba que, fuera de Jesucristo, no existe cumplimiento escatológico. La experiencia que se ha ido superponiendo a la fe cristiana consiste en que es precisamente la esperanza escatológica la que necesita absolutamente una fundamentación. Dada la situación actual del cristianismo esa esperanza no deja de ser discutida. En último término, su consistencia real ha de buscarse sólo en Jesucristo. Esto supone, naturalmente, que el hombre tenga previamente una posibilidad de comprender este lenguaje. Al hombre no le es extraña la esperanza en un cumplimiento escatológico, si bien fuera de Cristo no podría estar seguro de tal cumplimiento.

A primera vista podría parecer que la densidad teológica en la resurrección de Jesús nos exime de elaborar ulteriormente cualquier otra escatología material. Pero contra esto está el hecho de que no se puede mirar pura y simplemente a la Pascua. La afirmación de Dietrich Wiederkehr sobre el punto de partida de la escatología actual: «Casi todos los temas de la dogmática apuntan hacia una dimensión escatológica»[2], se puede aplicar, por antonomasia, a la resurrección de Jesús. Si es cierto que la resurrección de Jesús, en cuanto ya realizada, es el fundamento de la fe, también lo es que sólo se puede creer en ella si se realiza, al mismo tiempo, su dinámica proyectiva. Esta necesita de una disposición no sólo teológica, sino también antropológica.

Las ideas de la mente humana sobre una consumación del hombre apuntan en diversas direcciones, que ni se confunden ni se excluyen mutuamente, aun cuando, con frecuencia, sean presentadas como opuestas. La felicidad es sentida a veces como una situación existencial que se funda en una relación «feliz» del hombre consigo mismo. Las manifestaciones de la vida humana son consideradas como realización adecuada del propio yo. Aun cuando la felicidad sea impensable sin tal relación, sólo concepciones muy unilaterales se contentarían con la idea de que la felicidad consiste en la relación positiva consigo mismo. Una relación feliz consigo mismo presupone siempre una relación feliz hacia fuera. Ahora bien, ese «fuera» es una realidad múltiple. Fuera está el mundo objetivo, que espera ser configurado. Fuera está el manantial, misteriosamente embriagador, de la vida, que se comunica al dejarse gustar. Fuera están los hombres, en virtud de los cuales experimentamos la vida y el amor como una única e idéntica realidad. Fuera hay también «relaciones» felices y portadoras de felicidad, que hacen

[2] D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie* (Zurich 1974).

fructuosa la convivencia humana en disponibilidad recíproca y en justicia común. Se puede poner muy diversamente el acento en las «riquezas» individuales, pero siempre comportan «relaciones» complejas. El comportamiento interior y las relaciones externas, dar y recibir, no son realidades simplemente yuxtapuestas, sino que existe una interacción multilateral.

Forma parte de la experiencia existencial del hombre sentir como fuentes de felicidad las vivencias que acabamos de describir. Pero su compleja coexistencia es una ilusión. Podemos citar aquí la constatación de Hans Urs von Balthasar: «La situación del hombre en la existencia es precaria: el equilibrio de los momentos de su vida no le está, de ningún modo, dado de antemano, sino que es, más bien, una tarea en la que no se está siquiera seguro en qué dirección se ha de buscar tal equilibrio ni si existe en absoluto»[3].

Surge ahora, sin duda, la pregunta religiosa. Se puede objetar que es ya demasiado tarde para introducirla. Preguntaríamos por Dios sólo en razón de la ruptura ya sentida, mientras que una esperanza originaria en la vida beatífica haría brotar, por sí misma, un cierto presentimiento del carácter gratuito de la consumación. Pero podríamos replicar que la simple afirmación de una felicidad eventualmente concedida por Dios no se impone como una experiencia incontestable. No discutimos que el deseo y el presentimiento puedan constituir un poderoso impulso. Pero hemos de decir, ante todo, que una «teología» desarrollada exclusivamente a partir de la situación del hombre debe ser, por su misma naturaleza, una teología negativa. Pues todo el entorno intramundano del hombre *no* es, en último término, lo que da sentido, sino que más bien debe recibirlo»[4].

Aunque el hombre llegue, *via negationis,* a la afirmación de una realidad englobante y creadora de sentido, del totalmente Otro, no por ello se habrá apaciguado del todo su angustiosa pregunta. El hombre debe necesariamente sentir que sus eventuales intentos de armonización son secundarios «comparados con la experiencia primaria, más objetiva, que le impulsa a sentir todas las duras y dolorosas aristas de la existencia finita sin licuarlas artificialmente: a no camuflar la muerte, la enfermedad, la traición en el amor, el hambre, la locura y todas las inauditas impertinencias de este mundo con una supuesta sabiduría, que lo encierra todo en principios generales eliminando sus contradicciones, en vez de dejarlo todo como está, duramente perfilado contra el negro tansfondo de lo 'totalmente Otro'»[5].

¿Qué puede decirle al hombre en esta situación una promesa de salvación escatológica como la siguiente: «Jesucristo vendrá»? La idea de la salvación escatológica ha implicado siempre, en la concepción cristiana de la consumación, una solución «feliz» de las contradic-

[3] H. U. v. Balthasar, *Eschatologie im Umriss,* en *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV (Einsiedeln 1974) 441.

[4] *Op. cit.,* 412.

[5] *Ibíd.,* 415.

ciones. Por imposible e inecesario que sea enumerar una por una las condiciones que permiten pensar en una solución «feliz», para la esperanza en la consumación siempre será esencial que la misma realidad de este mundo, todavía contradictorio, sea incluida en tal solución, ya que ésta es la realidad que se afirma ha sido «salvada».

Por otra parte, el carácter «personal» sigue siendo la nota más destacada de la idea de consumación escatológica. Se expresa en la esperanza de fe de que Dios es el último fin del hombre. Pero hay que tener en cuenta que el concepto de «fin» no aclara, sin más, en qué sentido es «personal» tal esperanza de consumación ni siquiera qué quiere decir «personal». En todo caso, lo siguiente es al menos seguro: no se trata sólo de una actitud personal del hombre, sino también, y precisamente, de una actitud «personal» de Dios. La consumación del hombre tiene como contenido la donación de Dios, quien, precisamente dándose, dispone libremente de sí y del hombre. Pero, si es cierto que esta autodonación de Dios constituye el contenido de la escatología, no es menos cierto también que en principio no es en modo alguno evidente (especialmente en la actual ausencia de experiencia de Dios). Su fundamentación estriba en el acontecimiento de Cristo; la confesión, «Jesús vendrá», no representa un caso especial de la verdad, más general: «Dios es el fin último del hombre», sino que, precisamente aquí, la cristología conserva su protagonismo: Jesucristo es *el* camino. Lo que hemos designado como «carácter personal» de la consumación escatológica ha de ser precisado cristológicamente.

Debemos comenzar proponiendo, antes que nada, una ulterior contraposición de los dos aspectos mencionados de la consumación: la consumación da una solución en el sentido de una última afirmación de la realidad que ha de ser salvada, y su contenido teológico adquiere rasgos personales. Los dos aspectos convergen en la confesión de la venida salvadora de Jesús. De todos modos, la interpretación de esta convergencia es el punto débil de la escatología cristiana. Los juicios de convergencia presuponen una gran variedad de modos de entender la lógica interna de una realidad concreta. Pero, precisamente en ese punto, no corren paralelos los dos aspectos mencionados, como si fuera una indicación de que las dos líneas se cortarán en algún punto del infinito. La osadía de afirmar una convergencia se basa con mucha mayor fuerza en una de las dos líneas, en el «sí» a la persona de Jesucristo. La otra línea, en cambio —la de la superación de las contradicciones—, contiene una gran dosis de oscuridad. Finalmente, una de las propiedades más características de la forma cristiana de vida consiste en que el creyente no puede ni debe todavía reducir la consumación del mundo a un concepto especulativo. Aun cuando la muerte en cruz de Jesús, por ejemplo, es una poderosa revelación del sentido de *este* sufrimiento, la pregunta sobre el porqué del sufrimiento en general no es susceptible de una respuesta especulativa, pues precisamente ante la muerte en cruz de Jesús aparece claro que el sufrimiento en general no es necesariamente el telón de fondo de la cruz. Y aun cuando la exis-

tencia de Jesús para los demás arroje quizá nueva luz sobre la naturaleza de la condenación, no por eso es más clara la «posibilidad real» de la misma.

Sería arriesgado retocar esta preponderancia de la fundamentación personal-cristológica de la esperanza en la consumación. Los motivos para ello no faltan. Todo el mundo tiende a evitar en su argumentación la situación del todo o nada. Y, de hecho, en la personalización de la esperanza en Jesucristo se da una situación de todo o nada. Por eso, parece mucho más razonable destacar el lado bueno que la vida misma, en su multiformidad, siempre lleva consigo, concentrándose en los pasos concretos hacia el futuro, es decir, teniendo en cuenta aquellos aspectos en los que, en una media muy modesta y limitada, pero al menos concreta, aparece la posibilidad de superar las contradicciones. En este sentido, las dos líneas, cada una con su propia lógica, parecen oponerse, dada la actitud actual ante la vida. Se busca más bien una fundamentación de actitudes que tenga plausibilidad en sí misma. De este modo, no parece cargarse a ningún miembro individual con el peso del todo o nada. En tal situación, la mencionada fundamentación cristológica podría parecer agresiva. Se busca en algún punto del inevitable flujo de la vida una seguridad que no existe. Con estas objecciones se consigue una cierta devaluación de la esperanza en una consumación orientada personal y cristológicamente. Se la subordina a una actitud religiosa que pregunta, de modo unilateralmente individualista, por la propia salvación, se hace sospechosa de ser una ilusión que se consuela y se engaña a la vez, y se encuentra a sí misma interrogada continuamente sobre su eventual contribución para decidir qué paso concreto ha de dar en cada momento.

Frente a estas objeciones contra una esperanza en la consumación cristológicamente fundada no sirve de nada —como decíamos en la tesis— eliminar el todo o nada cristológico de la esperanza cristiana. Debemos intentar, sin embargo, desarrollar la propia estructura «lógica» de la esperanza cristológicamente fundada. Hemos indicado ya que la convergencia entre la resolución de las dificultades y una consumación entendida «personalmente» no puede ser reducida especulativamente a una única línea. En realidad, las mencionadas objeciones serían correctas si cuando apelemos a la cristología lo hiciéramos para resolver unas contradicciones de las que queremos deshacernos. Pero ello desvirtuaría unilateralmente la tensión de que hemos hablado. La cristología se introduciría en el proyecto existencial del hombre como un mecanismo de salvación. Su punto de partida sería el hombre que exige seguridad. Esto significaría admitir una especie de postulado del todo o nada. La cristología serviría para dar consistencia interna a un risueño proyecto existencial. Pero la estructura de la *spes unica* en Cristo es diferente. No puede tener el carácter de un «postulado» sin ser destruida en su más íntima esencia.

Su estructura es, más bien, la de la gracia. Ahí estriba su imposibilidad de ser deducida y armonizada con una evolución existencial

proyectada unilateralmente por el hombre. A esta imposibilidad de ser deducida a partir de la situación existencial del hombre corresponde una originalidad suya propia, que se funda totalmente en la libertad de Dios y en su autodonación. De aquí se desprende que la gracia, inluso allí donde redime al hombre perdido, no se limita a ser un mero restablecimiento. El carácter redentor pertenece ciertamente a su más íntima esencia, pero ésta es siempre más. Su fundamento es la capacidad de comunicación de Dios, no la necesidad de redención del hombre. El que la gracia sea respuesta salvadora y desbordante a la necesidad de redención del hombre se funda originalmente en ella en cuanto amor preveniente.

Podría parecer un rodeo hacer un camino tan largo para deducir el contenido de la venida salvadora del Señor. Nuestra intención es únicamente desarrollar la gnoseología que, siguiendo a Rahner, ha quedado formulada en la sección quinta del capítulo sobre los «Fundamentos generales de la escatología» en los siguientes términos: «La escatología concierne al hombre redimido como es actualmente; a partir de él apunta hacia el futuro en cuanto lo felizmente inconcebible, que debe ser aceptado... en libertad»[6]. No se ha de entender «al hombre redimido como es actualmente» en un sentido demasiado estricto. «Como es actualmente» no se desprende sólo del hombre mismo, sino de su ser con Jesucristo. Este «ser con» entraña las posibilidades de afirmaciones escatológicas. Por su misma naturaleza no es una cantidad acabada y estática. Por ambas partes —Jesucristo y el hombre redimido— entraña una dinámica, cuyo proceso no puede ser descrito en una dialéctica puramente lineal, sino que discurre dialógicamente.

2. *Estructura teológica de la acción consumadora de Jesucristo*

a) La entrega de Jesús, manifestación plena del amor de Dios.

La solidaridad de Jesucristo con los hombres se halla presente en todas las dimensiones de la cristología: en su vida humana, en su muerte, en su glorificación y en su condición trinitaria de Hijo. Lo que no se da en el conocimiento humano del mundo, la dimensión de totalidad, se da, en cierto sentido, en el conocimiento de Jesucristo. Entendámoslo bien. No queremos decir que el ministerio de Jesús se nos revele de tal modo que lo podamos comprender totalmente. Cuando se trata del análisis cognoscitivo de lo que se oculta en las cosas, las realidades manejables nos son más accesibles. Pero esto es precisamente lo que hace que nuestro conocimiento sea fragmentario. Lo que queremos decir al hablar de totalidad en el conocimiento de Jesucristo no puede expresarse sólo desde nuestra perspectiva, sino que se funda en la misma actitud de Jesús. Podríamos llamarla dona-

[6] K. Rahner, *Escatología*, en *Sacramentum Mundi* II (1972) 656s.

ción total. Heinz Schürmann la ha denominado «proexistencia activa» de Jesús. A este respecto es importante señalar que la donación de Jesús es un acto suyo propio, es decir, amor intencionalmente querido, más bien que reflejo de algo válido en su vida. Es también importante que esta donación abarca «todo». La eucaristía es el signo gráficamente realista de cómo se ha de interpretar esto: cuerpo y sangre, la totalidad de la persona. Pero lo más importante es el poder en virtud del cual esta donación no se reduce a buenas intenciones, sino que se convierte en realidad y es aceptada. La primera carta de Juan describe extensamente la experiencia que tiene lugar de este modo, a la vez que la interpreta con la afirmación «Dios es amor» (1 Jn 4,8), que ha de ser entendida cristológicamente. «'Dios es amor' significa, pues, que Dios es el amor que se nos ha revelado en Cristo»[7]. Aquí radica el poder de Jesús, que no sólo ofrece un ejemplo con su proexistencia, sino que se entega *a sí mismo*.

Expresiones como «el amor que se nos ha revelado en Cristo» se emplean corrientemente para expresar el significado escatológico de Jesús. El carácter escatológico del amor de Dios nos parece evidente. Más difícil es la tarea de demostrar que el amor de Dios se ha realizado realmente en Jesucristo. Verdad es que la resurrección del Señor constituye la prueba decisiva de la consumación buscada. Pero precisamente a ella se le puede aplicar, en un sentido algo modificado, la peculiaridad gnoseológica que hemos formulado con Rahner: «La escatología se refiere al hombre como actualmente es». El acceso a la resurrección únicamente puede realizarse a través «del hombre como actualmente es». Este hombre está, sin duda, determinado, intrínsecamente y en toda su situación, por el acontecimiento de la resurrección de Jesús. Sólo así es posible creer seriamente en la resurrección. Pero esta determinación es el *proceso* en cuyo curso nos encontramos. Su fenomenalidad es el paso del «todavía no» de nuestra existencia preliminar al «ya» de Jesucristo. La confesión de fe que se nos exige alcanza su reposo en nuestro juicio afirmativo de que el amor que actúa en nuestro «todavía no» y en el «ya» de Jesucristo es un único e idéntico amor.

También este juicio pasa por la mediación de Cristo. El tiempo del «todavía no» de Jesucristo, es decir, el tiempo de su historia terrena, constituye la fenomenalidad del mencionado amor. Sin el amor vivido en la vida de Jesús, el poder caracterizado como resurrección sería un golpe frío, exterior, sin mediación. Verdad es que tampoco la resurrección puede ser simplemente «deducida» de la vida terrena de Jesús. Para probar que el amor vive y ha adquirido el poder de comunicarse es necesaria la auto-demostración de un amor que se despoja hasta la impotencia de la cruz[8]. Pero con esto no sólo demuestra que es el

[7] W. Thüsing, *Die Johannesbriefe* (Geistl. Schriftlesung 22; Düsseldorf 1970) 143.

[8] Sobre el carácter de esta auto-demostración hay una polémica que no podemos examinar detenidamente en el presente contexto. En su trabajo *Zur Entstehung des*

mismo e idéntico amor en los dos estados. Esto siempre podría ser mal entendido en el sentido de la modificación de una realidad inmutable que permanece naturalmente idéntica a sí misma. La identidad subraya la permanente validez del amor que, suscitado en la historia humana de Jesús, se entrega a sí mismo mediante la muerte. Sólo cuando queda «superado» en este sentido hegeliano, es posible la gnoseología de la escatología descrita por Rahner. Porque sólo entonces es concebible una continuidad que una los dos estados entre sí. Su fenomenalidad puede ser la de uno de los estados, la del estado de Jesús de Nazaret, insertado en la historia humana. Su fiabilidad, que apunta hacia la vida eterna, la recibe de la mediación de Jesús en el estado actual, de la multiplicación del grano de trigo hundido en la tierra. No podemos colegir los dos aspectos por un proceso de conclusiones generalizadoras, por medio del cual se podría explicar la mediación salvífica de Jesús con la ayuda de principios claros en sí mismos. Si se pueden reducir el amor de Jesús y su fiabilidad a un denominador común es porque ese mismo amor, al llevarnos consigo por su camino, apunta hacia una dirección clara y unitaria. En este sentido, el «principio» gnoseológico de la escatología necesita de la claridad de toda la cristología para mostrar qué fenómeno se entiende por «amor». Necesita de una eclesiología basada en una teología de la gracia para mostrar por qué medios otorga el Señor vivo el don de la fe.

Naturalmente surge de nuevo un problema que encontramos a cada paso en la escatología: ésta no es tanto un tratado aparte cuanto un aspecto de toda la teología. Pero lo que constituye la dificultad no es la coincidencia material de teología en general y escatología. Si la fiabilidad «escatológica» del acontecimiento salvífico en general fuera el aspecto formal de la escatología, tampoco esta perspectiva podría independizarse de toda consideración teológica. Pero quizá debamos indicar en este momento que para una escatología especial es importante precisar correctamente el planteamiento. Nos referimos al planteamiento de la pregunta por la vida eterna. De toda cuestión teológica importante se puede decir en cierto sentido que en el fondo está conectada con toda la teología. La pregunta por la vida eterna es, sin duda, una de estas cuestiones. Sin embargo, es una cuestión parcial, como ocurre con tantas otras cuestiones esenciales. La escatología tiene la tarea de explicar que se trata de una pregunta legítima e inelu-

Glaubens an die Auferstehung Jesu: ThQ 153 (1973) 201-228, Rudolf Pesch desencadenó esta discusión, que estaba ya en el ambiente. En el mismo fascículo en que apareció ese trabajo se publicaron también artículos sobre el tema escritos por W. Kasper, K. H. Schelkle, P. Stuhlmacher y M. Hengel, así como una conclusión del propio Pesch. Esta discusión encontró un desarrollo ulterior en H. Küng, *Ser cristiano* (Madrid, Ed. Cristiandad, ^{3}1977) 469-482. Cf. también su artículo *Zur Entstehung des Auferstehungsglaubens. Versuch einer systematischen Klärung:* ThQ 154 (1974) 103-117. Véanse además W. Kasper, *Jesus der Christus* (Maguncia 1974) 152-163; R. Pesch-H. A. Zwergel, *Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung* (Friburgo 1974); A. Vötgle-R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?* (Düsseldorf 1975).

dible. Puede quedar provisionalmente abierta la relación que, en la pregunta por la vida eterna, existe entre el destino del individuo y la historia de la comunidad humana. Es ante todo importante que la pregunta por la vida eterna continúe siendo admitida oficialmente. La inseguridad en este punto no se ha producido por casualidad. La crítica de la religión, ejercida desde diversos puntos, ha podido señalar un egoísmo salvífico orientado hacia el más allá, que ha dificultado la inserción del hombre en este mundo. Es demasiado evidente que esta acusación no puede ser respondida con planteamientos puramente teóricos, sino que es absolutamente necesario un cambio en la actitud de los cristianos. Pero nuestra prueba cristológica se movía en otra dirección. No debe pasar por alto, como si no fuera importante, la exigencia de un cambio de actitud. Con todo, su verdadero objetivo era demostrar que la pregunta por la vida eterna se plantea desde Jesucristo. Si en la crítica de la religión está implícito el reproche contra la inhumanidad de la orientación hacia el más allá en virtud de su egoísmo, una teología orientada hacia la persona de Jesucristo pone de manifiesto que se haría una injusticia a esa misma persona si se pasase por alto la salvación en su aspecto de vida eterna. Nuestra prueba defiende, pues, que la cristología hace legítima y necesaria una escatología especial. Basta, pues, incluso dentro de una dogmática en la que la cristología ha experimentado una amplia subdivisión de disciplinas, remitirnos a ésta como fuente de experiencia. Aquí se trata únicamente de indicar las conexiones estructurales.

Volvamos una vez más a la afirmación «Dios es amor», basada en la cristología, para esclarecerla ulteriormente. «Esta afirmación incluye dos cosas: que ese amor se ha hecho acontecimiento en Jesucristo y que éste ha puesto de manifiesto, precisamente en ese acontecimiento, que él 'es' el amor»[9]. Es claro que actualmente la teología sólo puede seguir sirviendo de mediadora de la fe si le ayuda a abrir *esta* dirección. «Lo único creíble es el amor»; así tituló Hans Urs von Balthasar un pequeño libro escrito para exponer una teología de este tipo. «Pero si la palabra fundamental es amor en cuanto amor *divino*, junto a ella deberá aparecer la palabra fundamental estética 'gloria', la cual garantiza a este manifiesto amor de Dios la distancia de la total alteridad y excluye absolutamente toda confusión entre este amor y un amor que se absolutiza a sí mismo (aunque sea personal). La plausibilidad de este amor de Dios no se deduce de una reducción por analogía con lo que el hombre siempre ha conocido como amor, sino únicamente del carácter revelatorio del amor que se interpreta a sí mismo y lo hace tan majestuosamente que, sin necesidad de exigirlo expresamente, produce la distancia de la adoración allí donde es percibido»[10]. Tal es el programa de una «teología teológica»[11].

[9] W. Kasper, *Glaube und Geschichte* (Maguncia 1970) 31.
[10] H. U. von Blathasar, *Glaubhaft ist nur Liebe* (Einsiedeln 1963) 36.
[11] Cf. W. Kasper, *op. cit.*

El problema sigue siendo la supresión de una reducción antropológica. El amor significa para los hombres, cuanto más conscientes se hacen de sí mismos, el máximo de cumplimiento. Desde que Feuerbach defendió una escatología del amor radicalmente humanista, la tarea, como von Balthasar la ha llamado, es no sólo acuciante, sino también difícil. ¿Cómo se interpreta a sí mismo el carácter revelatorio del amor? «En términos neotestamentarios, esta augusta gloria» —es decir, la autoglorificación del amor divino— «se interpreta como el amor de Dios en Cristo que baja 'hasta el abismo' de la muerte y de la noche. Este extremo (la verdadera escatología), inimaginable para el mundo y para el hombre, sólo puede ser percibido receptivamente como lo 'totalmente otro'»[12].

Se puede meditar sobre el amor. Se puede también encontrar propiedades que caracterizan el amor. Pero de la meditación sobre el amor forma también parte el entender que el amor goza de una propia originalidad frente al pensamiento. El pensamiento no puede inventar ni producir el amor. El amor es *percibido* —como dice von Balthasar hablando del amor de Dios— allí donde se realiza de verdad. Sin embargo, su experiencia posee, frente a otras experiencias, un elemento propio. El amor no se deja clasificar por el concepto que queremos imponerle como criterio, sino que la experiencia que se nos da con él, a saber, que viene a nosotros desde la absoluta libertad de otro, el amante, lo hace, incluso conceptualmente, más indisponible que las demás cosas que nos acontecen. La suposición de que es un modo de comportamiento humano general, si bien, quizá, el más sublime y excelente, lo reduciría fundamentalmente a una cualidad de experiencia en un entramado social que, de ese modo, pretendería lograr la mejor unión posible entre el *bonum commune* y el *bonum individui*. El amor como acontecimiento invita, más bien, desde sí mismo a entregarse a su originalidad. A su logro pertenece totalmente en este estadio la meditación. Sólo así alcanza realmente su meta. Pero, al mirarlo precisamente desde esta especie de reflexión, se da un desplazamiento en el centro de gravedad. Cuanto más auténticamente logra el amado referir el amor a sí, tanto más se refiere al amante y, precisamente así, llega a comprender el amor.

Pero ¿no estaremos cometiendo, con estos «intentos de explicación», el mismo error que Von Balthasar quería evitar al pronunciar aquella frase que hemos mencionado: «La plausibilidad del amor de Dios no se deduce de una reducción por analogía con lo que el hombre siempre ha conocido como amor.»? Nuestra intención era, más bien, subrayar esa misma idea. Pero, con el fin de dejarla avanzar sin obstáculos, hemos debido tratar la objeción de Feuerbach de que el poder arrollador del amor es, en último término, sólo una invención del amor mismo. Frente al acontecimiento del amor, esto es una afirmación abstracta. Se acerca más a la realidad dejar que el aconteci-

[12] H. U. von Baltahasar, *op. cit.*, 6.

miento del amor nos conduzca al fenómeno. Nuestro intento pretende, más bien, justificar la comprensión del amor como revelación de otro. La estructura dialógica del amor no permite reducir el acontecimiento del amor a una entidad conocida que llamamos «amor». Lo que hace es más bien llenar de sentido el acto de entregarse a sí mismo al acontecimiento, esperando en él algo nuevo y desconocido y haciéndose sensible a ello.

b) Jesucristo como camino.

Así, pues, éste es también el punto de partida para una «cristología desde abajo» que sea digna de tal nombre[13]. Tal cristología significa que quien se siente interpelado por Jesucristo se entrega al experimento de la vida de Jesús, logrando desde ella entender la originalidad de su amor. Si tiene éxito, sucede lo que Von Balthasar ha llamado el carácter revelatorio que se interpreta a sí mismo. El «carácter escatológico» de este amor se hace *percepción.* El mismo amor la hace surgir mediante su acontecer y comunicación lograda. Cuando los hombres logran expresar por sí mismos, de modo legítimo, la alteridad del acontecimiento de Cristo, su irreductibilidad a las categorías habituales, ya nos hallamos ante el primer paso para dejar que hable por sí mismo el fenómeno desconocido. Efectivamente y, por así decirlo, *per definitionem,* el hombre no tiene el poder de declarar este fenómeno como el «escatológico». La peculiaridad de la mencionada cristología desde abajo consiste en que quien la realiza adquiere la certeza de que es legítimo confiarse a Jesucristo. De este desplazamiento del centro de gravedad procede también la confianza de ir al encuentro de *la* realidad con el Señor, realidad que es último fin, última fuerza y último amor en la vida de Jesús; precisamente en Jesús puede ser reconocida como Dios y llamada Padre.

Cristología desde abajo significa, pues, cristología del camino en un doble aspecto. En primer lugar, es cristología del camino en virtud del desplazamiento del centro de gravedad. El creyente se entrega al experimento de la vida de Jesús, abandona asimismo, precisamente por la responsabilidad que tiene ante su conciencia de verdad, la actitud de poder referirlo todo a sí mismo y se deja conducir a la nueva dimensión en el seguimiento de la vida de Jesús. Puede hacer así la experiencia de que este camino no está ante él en virtud de su desesperado intento de abrirse paso, sino que el camino «está ahí» ya desde antes de que él comience a andar. Esto incluye ya el segundo aspecto de la cristología del camino. Jesucristo se convierte en el camino del creyente, porque su misma vida tiene el carácter del camino. Lo que él ha hecho, eso es «cristología desde abajo». Desde el abismo, su camino le conduce al Padre.

Sin duda, al mirar más de cerca este camino, falla nuestra idea de un camino que va del odiado abajo al anhelado arriba. El camino de la

[13] Cf. a este respecto W. Kasper, *Jesus der Christus,* 191-203.

vida de Jesús no conduce poco a poco fuera de la *kénosis*, sino que lleva cada vez más dentro de ella, como subraya enérgicamente la adición, al parecer auténticamente paulina, al himno de la carta de los Filipenses: «hasta la muerte de cruz» (2,8). Sin embargo, es precisamente de este modo como no se yerra la meta de este camino. La *kénosis* es la forma de la obediencia a aquel hacia quien conduce el camino de Jesús. Si la imagen del camino, en la representación de nuestra relación con Jesucristo, tenía ya el sentido de expresar gráficamente el desplazamiento personal-dialógico de nuestro centro de gravedad a la interacción de un movimiento dirigido por el amante, esta misma idea aparece subrayada en la consideración de la vida de Jesús como camino. Por esta razón, no bastan tampoco para juzgar este camino criterios evolutivos de una historia de la evolución que va de lo todavía imperfecto a lo perfecto. No nos interesa en este momento determinar cómo se relacionan tales criterios con el movimiento aquí descrito. No es necesario oponer absolutamente los dos modos de considerar las cosas. Siempre que la historia humana se desarrolla como un aprendizaje, el hombre crece algo y, por tanto, se hace «más perfecto» de lo que era. El objetivo de una cristología desde abajo consiste precisamente en ayudar al hombre a reconocer lo que se dice del niño Jesús: «Jesús crecía en sabiduría, edad y gracia delante de Dios y de los hombres» (Lc 2,52). Pero el camino de la vida de Jesús, en su culmen kenótico, pone de manifiesto que la perfección a que aquí se alude no se alcanza por el camino de una incorporación cada vez más rica y profunda del mundo, sino poniendo el centro de gravedad en Dios. El mundo encomendado al hombre no queda naturalmente fuera de este centro, como lo demuestra el camino de Jesús hacia la enajenación, sino que, por su causa, la historia de la obedicencia se convierte en una tarea dolorosa, en la historia de la pasión.

Pero, para explicar la idea de Jesús como *el* camino, debemos añadir que una cristología consecuente desde abajo no debe detenerse en una contemplación ejemplar de la vida de Jesús. En ese caso, el desplazamiento del centro de gravedad sería, en último término, de carácter pedagógico. Hay que unirse al descubridor y maestro hasta estar bien seguro en la orilla. Lo más esencial que aprende quien se encuentra en el camino con Jesucristo consiste en llegar a conocer a Jesucristo como el *Hijo*. Lo que hemos designado como el segundo aspecto de una cristología del camino se convierte en el núcleo escatológico. Si Jesucristo, siendo Hijo, aprendió la obediencia de su sufrimiento (cf. Heb 5,8), quien con fe ha emprendido el camino con Jesús experimenta al Hijo en la obediencia del sufrimiento. Esta es la fase decisiva de la auto-interpretación de la gloria de Dios de que habla von Balthasar. «Dado que, en Jesucristo, Dios mismo se ha revelado y comunicado sin reservas, definitiva e insuperablemente, Jesús forma parte de la definición del ser eterno de Dios»[14]. Así, la doctrina

[14] W. Kasper, *op. cit.*, 207.

de la Trinidad, lejos de parecerle al hombre una doctrina rara y abstracta, se convierte en la explicación del movimiento escatológico. «La Trinidad intradivina... no es otra cosa que la interpretación consecuente de la afirmación 'Dios es amor' (1 Jn 4,8.16)»[15]. En razón de la escatología, interpretada en la vida, muerte y resurrección de Jesús, no podemos descuidar la filiación de Jesús en cuanto a su origen de Dios. El camino de Jesús hacia la *kénosis* comienza antes de su nacimiento. Dios «viene» por el camino de Jesús hacia la *kénosis* de la muerte. Naturalmente, en vista de la relación dialógica entre Jesús y el Padre, no es ya posible hablar simplemente de la venida de un sujeto «Dios» entendido como Dios-naturaleza. Una teología trinitaria debe renunciar en gran medida a saber «qué» es Dios independiente de Jesucristo. Se dice muy fácilmente «Dios viene a nosotros en Cristo». En estas fórmulas parecen haberse olvidado mágicamente todas las dificultades de las controversias cristológicas. Pero, si Jesucristo no es sólo uno de los muchos acercamientos de Dios a nosotros, sino más bien su «llegada» en sentido escatológico, la forma de su llegada no puede ser la natural posesión de una realidad cualquiera por la omnipotencia de Dios, sino que, cuando Dios *se* comunica, da al Hijo. Este es el resultado de una cristología aprendida realmente desde abajo y que no se ha limitado a especular teológicamente. El estar definitivamente relacionado con el Padre se hace posible y real sólo en cuanto participación en el Hijo. En el octavo capítulo de la carta a los Romanos, la donación escatológica del Hijo y el fin escatológico del hombre en cuanto comunidad con el Hijo están íntimamente unidos como dos arcos que forman un solo círculo. «Aquel que no escatimó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo es posible que con él no nos lo regale todo?» (Rom 8,32), y: «porque Dios los eligió primero, destinándolos desde entonces a que reprodujeran los rasgos de su Hijo, de modo que éste fuera el mayor de una multitud de hermanos» (Rom 8,29).

La llegada de Dios a nosotros es, pues, la donación del Hijo a nosotros. Nuestra llegada a Dios es la comunión con el Hijo que va al Padre. No es por el gusto de especular por lo que representamos el camino del hombre creyente no en una única dirección, sino como un entramado de líneas que se cruzan. Sin esta aparente complicación, no se puede entender correctamente la fórmula «Dios es amor». En el rechazo de la complicación pueden incluso ocultarse ciertos deseos de establecer cómo debe realizarse la relación escatológica con Dios. Los deseos humanos de un Dios amoroso reflejan la imagen de un sol que, con un simple movimiento de luz y calor, hace posible la vida. Al anhelo humano de consumación no le será naturalmente extraña la imagen del camino que, en su meta, alcanza el absoluto. Una cristología que encierra en sí, de modo eminente, las dos direcciones, la venida de Dios y la ida hacia lo absolutamente definitivo, choca, al menos apa-

[15] *Ibíd.*, 218.

rentemente, con la simple concepción humana. La intimidad de Dios al darnos a su Hijo nos deja desamparados, porque es mucho más de lo que nos bastaría. Aceptar al Hijo como condición única que nos abre el verdadero acceso a Dios exige un despojamiento de nosotros mismos, ya que desplaza el centro de gravedad de nuestra autosuficiencia a la «vida con el Hijo». Ya Pablo fue consciente de que este tipo de manifestación de Dios provoca el rechazo y es tachado de «necedad» y «locura». «En cambio, a los llamados... les predicamos un Mesías que es poder de Dios y sabiduría de Dios» (1 Cor 1,24). A pesar de todas las protestas explícitas o implícitas contra la complicación de una doctrina de la Trinidad, no sólo inmanente, sino incluso económica, su núcleo es «sencillo». Pues en este núcleo se trata de la comunidad de gracia con el Hijo. En él, el acercamiento de Dios a nosotros se hace muy «sencillo». En la comunicación del Hijo quien se nos da es el Padre. Pero también nuestro movimiento hacia Dios se hace más claro. El Hijo nos lleva al Padre al tomarnos con él y en él relacionarnos con el Padre. Se desenmaraña lo que, cuanto más alta es la autosuficiencia del hombre, constituye su mayor problema: cuanto más *se* mueve el hombre hacia una meta, tanto más intensamente se convierte esta meta en medio de la propia autorrealización. En el movimiento de Jesús hacia el Padre, este problema no existe.

Pero tampoco se puede resumir en una única frase esta escatología de Jesús en su *esse ad Patrem*. De ella se puede decir, por una parte: «El Padre es mayor que yo» (Jn 14,28), pero, por otra parte, el Hijo es ὁμοούσιος τῷ πατρί. Incluso si se trata en conjunto de dos planteamientos teológicos diversos, podemos descubrir aquí con Pablo, una estructura escatológica universal: «Y cuando el universo le quede sometido (al Hijo), entonces también, el Hijo se someterá a quién lo sometió y Dios lo será todo en todo» (1 Cor 15,28). Pero precisamente cuando no se ve en este acto del Hijo un momento que pasa al cumplirse ciertos *éshata*, sino la actualidad permanente del momento escatológico, se reconocerá que el símbolo niceno es fiel a la Escritura: el Hijo es Dios verdadero de Dios verdadero, de la misma esencia que el Padre[16]. Del verdadero «ser Dios» del Hijo depende que sea verdadera la autocomunicación de Dios, quien ciertamente no necesita de esta comunicación para explicarse a sí mismo, pero que tiene el poder real para comunicarse como es. De ella depende también que el mundo esté llamado a la libertad de la gracia. El Hijo no es la cifra de una técnica de ascensión al absoluto, sino que, en cuanto Hijo, vive de modo connatural el amor que hace verdad la afirmación: «Dios es amor». Por esta razón, el desplazamiento del centro de gravedad a la vida de Jesucristo no quiere decir que el creyente quede condenado a la pasividad. Así como la propia actividad de Jesús, y no sólo la acción de Dios en él, es la realización del amor de Dios en el mundo, también el

[16] Cf. *ibid.*, 209-212, lo que Kasper llama intenciones económico-salvíficas de la fórmula del Concilio Niceno.

creyente, librado por el Hijo es conducido a la realización libre de su amor.

c) El Espíritu como prenda y consumación.

Hemos intentado describir la llegada escatológica de Dios como una historia dialógica entre el Padre y su Hijo Jesucristo. Con esa ocasión hemos hablado ya de «teología de la Trinidad». Con ello dábamos naturalmente por supuesta la presencia del Espíritu. No está, pues, demás que hagamos ahora algunas consideraciones acerca de su relación con la escatología.

Deberemos recordar aquí que, en el curso de la historia de la espiritualidad y de la teología, se han dado frecuentes intentos de presentar la escatología realizada como la edad del Espíritu Santo y de vivirla mediante una práctica espiritual. La oposición de la «comunidad de la Gran Iglesia» a los entusiasmos que se alejaban del fundamento del Logos es conocida y, fundamentalmente, justificada. Pero no siempre se ha insistido en la afirmación «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3) en un sentido tan pneumático como el de Pablo frente al entusiasmo de quienes olvidaban la realidad de la cruz. La teología no puede sustraerse sin más al frecuente reproche de haber olvidado el Espíritu.

Sin embargo, la cristología será siempre más elocuente que la pneumatología incluso en el campo de la escatología, donde el Espíritu desempeña un papel especial. Esta es, ante todo, su característica que, proveniente de la tradición veterotestamentaria, pasó al Nuevo Testamento: él es el don escatológico por antonomasia. La promesa de los últimos días es que Dios derramará universalmente el Espíritu (cf. Jl 3,1-5). La transformación creadora decisiva ocurrirá cuando Dios ponga su Espíritu en el corazón del hombre (cf. Ex 36,26s). La afirmación sobre el Espíritu, que W. Thüsing emplea específicamente en el contexto de la teología de la resurrección, puede ser empleada en un sentido más amplio: «Dios (inviste) su Pneuma como la fuerza de su divinidad, como su propia vitalidad»[17].

Esto explica por qué el Espíritu es al mismo tiempo el Espíritu de la creación y la realidad escatológica por antonomasia, en cuanto Espíritu de la nueva creación. A este respecto podemos afirmar con Hans Urs von Balthasar: «Este Espíritu es aliento, no contorno, por eso, su función consiste en ser nuestro aliento, y no en objetivarnos; no está en nosotros para ser visto, sino para que veamos en la perspectiva de la gracia; no quiere que le recemos, sino que clamemos con él: Abba, Padre, con un suspiro indecible arrancado del fondo del alma. El es la luz que no puede ser vista sino en el objeto iluminado; es el amor entre el Padre y el Hijo manifestado en Jesucristo»[18]. De este modo, él

[17] K. Rahner/W. Thüsing, Cristología. Estudio teológico y exegético (Ed. Cristiandad, Madrid 1975) 252.

[18] *Spiritus Creator* (Einsiedeln 1967) 100.

es quien hace posible el *ésjaton* del amor de Dios y quien lo lleva a cumplimiento.

Que Dios es «Espíritu» pertenece a la revelación del Dios vivo. Dios se había ya revelado como Espíritu al revelarse como el Dios de Israel. Su «poder salir de sí» y su «poder atraer a sí» lo distinguían y lo caracterizaban como Señor de la historia y como Dios que participa personalmente en ella. Desde esta perspectiva, Israel vio que la misma creación en su conjunto era lugar de la actuación histórica de Dios. Y ese punto de vista sigue siendo válido. Pero debía venir el Hijo para revelar que la «propia vitalidad» de Dios —como dice Thüsing— está concebida dialógicamente, consiste en un «entre»: *en* medio de la relación Padre e Hijo[19]. La vitalidad de Dios no sigue el esquema de un salir de sí por emanación para volver a sí mismo en una especie de eterno retorno. Salir de sí no es propio de una vitalidad que sigue siendo unidimensional y que podría ser representada por el modelo de la conciencia humana, incluso en la más exagerada concepción idealista. Salir de sí es propio del amor en cuanto constitución del Hijo eterno que, siendo y permaneciendo de la misma naturaleza que el Padre, es a la vez el totalmente Otro, en un sentido mucho más profundo de cuanto las cosas creadas puedan ser lo «otro de Dios». Pero en la permanencia de la persona del Hijo se manifiesta también —si se nos permite utilizar aquí una imagen del mundo de la vida— la fecundidad: la posibilidad del diálogo, la posibilidad del «entre» en cuanto realidad nueva y propia de Dios, la posibilidad de una historia que comienza ya como historia de Dios, como producto, que es más que el retorno de lo mismo, que es reciprocidad y no un amor unilateral.

Así, pues, si podemos concebir la pneumatología como la dimensión escatológica de la doctrina trinitaria, ya hemos dado un paso hacia la economía salvífica de los *ésjata*, que deben incluir también al mundo. En primer lugar, esta misma pneumatología es ya —desde el punto de vista de la teoría teológica— «económica». La pneumatología es consciente de que, precisamente para poder hacer justicia al amor de Dios en Jesucristo, es necesario un Tercero «más allá de la Palabra»[20]. W. Kasper ha clasificado las afirmaciones del Nuevo Testamento que se refieren al Espíritu «más allá de la Palabra» en dos grupos. En primer lugar, «el Espíritu... es concebido como el poder vivificante y ordenador de Dios en la creación y en la historia, y que desde el principio (cf. Gn 1,2) actúa dondequiera que surge algo nuevo y dirige y empuja toda la realidad hacia su fin escatológico, hacia el 'Dios todo en todo' (1 Cor 15,28). En esos pasajes, la cristología

[19] Cf. También la pneumatología de Heribert Mühlen en sus diferentes obras: *Der Heilige Geist in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir* (Münster [2]1966); *Una persona mystica. Die Kirche als Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und in den Christen: Eine Person in vielen Personen* (Munich 1967); *El acontecimiento Cristo como acción del Espíritu Santo*, en MS III, pp.960-983.

[20] Cf. H. U. von Balthasar, *Spiritus Creator*, 95-105.

parece hallarse en función de la pneumatología, y no sorprende que tal cristología del Espíritu se hiciera pronto sospechosa de adopcionismo. Aquí se inserta la segunda serie de afirmaciones. En ellas, Jesucristo es existencia y misión desde el Espíritu Santo de un modo tan único e insuperable que en él se ha alcanzado ya el fin escatológico de la actividad del Espíritu. En él, Dios es, ya ahora, 'todo en todo'. Por tanto, la ulterior actividad del Espíritu sólo puede consistir en incorporar el resto de la realidad a esta realidad escatológica de Jesucristo»[21].

Hemos de subrayar con toda claridad que no se percibe este carácter del Espíritu, que lo sitúa de nuevo más allá de la Palabra, cuando Jesús es relacionado únicamente con el Espíritu. La imagen que emplea I. Hermann para expresar gráficamente la relación entre Kyrios y Pneuma es sencilla sólo en apariencia: «Del mismo modo que experimentamos el sol en sus rayos, experimentamos también al Kyrios como el Pneuma. El Pneuma es la incesante irradiación del Glorificado»[22]. Como W. Thüsing ha demostrado a este respecto, la imagen mencionada sólo es exacta si incluimos al Padre en la relación[23]. Nos encontramos, pues, ante una antiquísima imagen de la Trinidad —sol, irradiación metafórica, choque de los rayos con el objeto—, que, por ser imagen, no deja de tener sus dificultades, pero que al menos explica que la irradiación del Señor glorificado no puede ser separada de la relación de éste con el Padre. En la reciprocidad de Padre e Hijo, el Pneuma se convierte constantemente en el don escatológico de ambos. Podríamos ver en esta idea una experiencia fundamental de la Iglesia en su período de formación: el Padre envía el Espíritu de su Hijo (cf. Gál 4,6). También Rom 8,9 explica cómo el Espíritu de Dios es el Espíritu de Cristo: «Pero vosotros no estáis en la carne, sino en el Espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguien no tiene el Espíritu de Cristo, ése no es cristiano»[24]. Al envío del Espíritu de Jesús por el Padre puede corresponder, en el cuarto evangelio, la misión del Espíritu desde el Padre por obra de Jesús[25]. No se ha cambiado aquí arbitrariamente el sujeto de la misión. La venida del Espíritu es, más bien, relacionada, del modo más explícito, con la ida de Jesús al Padre y con su llegada a él. La historia acontecida entre el Padre y el Hijo es la que nos abre el espacio en que nosotros podemos vivir entre ambos en el Espíritu.

Si la fundamentación teológico-trinitaria de la posibilidad de distinguir entre Kyrios y Pneuma es aceptable, valdrá la pena volver a considerar las dos series típicas a que se refiere Kasper. Efectivamente, corrigen una posible falsa interpretación de la «reciprocidad entre Pa-

[21] A. Schilson-W.Kasper, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe* (Friburgo 1974) 147-148.

[22] *Kyrios und Pneuma* (Munich 1961) 50.

[23] K. Rahner/W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético*, 264s.

[24] En su contexto más amplio, que aquí no se cita, el texto refleja con mayor claridad todavía la relacionadidad trinitaria de las tres magnitudes.

[25] Compárese, por ejemplo, 14,26 con 16,7.

dre e Hijo. Tal interpretación se basa en el modelo de la personalidad humana, al menos como la experimentamos en nuestra estructura social, en la que la posibilidad de diálogo presupone una cierta igualdad y conduce a una fraternidad realizada. Una comprensión cristológica de la personalidad humana puede justificar totalmente esta última consideración. La vocación a ser configurados fraternalmente con el primogénito entre muchos hermanos (cf. Rom 8,29) es, sin duda, el más fuerte impulso para conformar la comunidad humano-personal. Pero la personalidad de Jesús, que es fundamento de nuestro ser escatológico, no está determinada por el hecho de ser nuestro hermano. Pues, aunque «hijo» puede no ser más que un concepto análogo (y, aun así, más imagen que concepto), indica la relación de la que Jesús proviene y en virtud de la cual es «persona».

Hasta aquí, las dos series de cristología pneumática corrigen una discutible comprensión dialógica de la relación entre Jesús y el Padre al apuntar hacia un teocentrismo incluso en la cristología. Jesús viene del Espíritu, y el Espíritu, en quien Jesús crea la nueva creación, tiende al «Dios todo en todo». Subrayar que Jesús viene en el Espíritu y del Espíritu no equivale a repristinar un antiguo y ya superado modo de expresar el misterio de Jesús. Es, sin duda, exacto decir que había que suprimir malentendidos adopcionistas de una cristología del Espíritu. Pero el Espíritu creador no sólo hace posible gnóseo-teológicamente el acceso a Jesús en cuanto Señor, sino que es también la fuerza que puede otorgar la comunidad con Jesús, el Hijo, de tal modo que los muchos forman un nosotros en una permanente personalidad diferenciada. (Cf. la ya citada obra de H. Mühlen, *Una mystica persona*, donde se caracteriza al Espíritu como «una persona en muchas personas» y se elabora así el elemento, igualmente «personal», de la «comunidad» trinitaria en cuanto «nosotros»). Una vez considerado este modo de actuar el Espíritu, que se inserta en una teología de la gracia, podríamos volver a examinar el significado de la antiquísima idea, basada en la tradición veterotestamentaria, según la cual Jesús viene del Espíritu y actúa por la fuerza del Espíritu. ¿Podemos expresarla crísticamente? En cuanto amor trinitario, el Espíritu ha abierto ya el camino para que el Hijo se adentre en la historia humana. Si el amor del Padre es el origen de la constitución del Hijo, su misión, en la que Dios se «apropia» la humanidad de Jesús, acontece en *el* amor, que une sin alterar. La cristología del Espíritu no es, pues, una falsa alternativa frente a la cristología de la preexistencia del Logos, sino que apunta a la vez hacia una unidad y distinción entre Padre e Hijo que, si bien existen ya en el principio, hacen luego posible incluso lo nuevo en Dios. En cuanto Hijo, Jesús vive en el Espíritu ante el Padre. Al Espíritu debemos el que la historia del Padre y del Hijo se convierta en la historia que nos asume y salva, el que Dios entregue el Hijo al mundo. Si hemos dicho que la pneumatología es la dimensión escatológica de la doctrina trinitaria, podemos decir también que esa

relación mediadora existía tanto en el principio de los *ésjata* que incluyen el mundo (el nacimiento de Jesús) como en su consumación. Las corrientes de la teología tradicional —tan lacónica en lo que a pneumatología se refiere—, que han visto en el Espíritu a la *persona vicinior nobis,* nos indican certeramente el camino buscado.

Esto no pretende ser una deducción sistemática de la pneumatología. Toda «doctrina» trinitaria debe atenerse a sus fuentes económico-salvíficas. Una presentación general que se preocupe de relacionar entre sí las afirmaciones particulares no debe engañarse creyendo que la pneumatología se ha limitado siempre a presentarnos un «último» modo de comunicación de Dios a los hombres. La realidad más allá de la Palabra interpreta de tal modo la Palabra que ésta se hace vida para nosotros en sentido «literal». El Padre puede ser amado por nosotros con el corazón del Hijo, porque el Espíritu de Cristo es quien ha sido enviado por el Padre a nuestros corazones. Aquí están incluidos todos los *ésjata* de que habla el Nuevo Testamento en relación con el Espíritu: su efusión (Rom 5,5), que hace que vivamos ahora en el Espíritu en todos los aspectos; el que sea prenda (2 Cor 5,5), primicia (Rom 8,23) y constituya así la continuidad misma que une nuestra vida actual con la vida venidera, ya que él no cambia de ningún modo en este proceso, sino que permanece el único e idéntico amor; el que nos permita decir ahora y en la eternidad «Abba» (Gál 4,6), porque en esta palabra Jesús hace que «Dios sea todo en todo»; el que él, que conoce la Palabra —*scientiam habet vocis*—, nos permita llamar al Hijo con gemidos inenarrables (Rom 8,26) y nos haga invocar claramente, en cuanto comunidad de Cristo, el nombre de aquel a quien esperamos con amor: «Ven Señor Jesús» (Ap 22,17.20); el que, con sobriedad escatológica, nos concede una prudencia y una valentía tan humanas que, en nuestro entusiasmo, no hagamos descender al Logos de la cruz y, a la inversa, en nuestra angustia sobre cómo debemos defender, en nuestra debilidad, la sabiduría de Dios frente a toda sabiduría humana, conservemos la confianza; y otras muchas cosas. Pero, precisamente en la plenitud escatológica de realización que el Espíritu ha comenzado ya realmente en nosotros, se puede decir: «La presencia del Espíritu Santo, eterno e infinito, en el interior del espíritu temporal, finito y no santo, es tan oscura que nos oculta decisivamente el Espíritu divino precisamente en el momento en que éste entra en el más íntimo contacto y fusión con nosotros: se hace imperceptible. Nuestros actos más íntimos de fe, esperanza y caridad, nuestras disposiciones y sentimientos, nuestras decisiones más personales y libres, todo eso inconfundible que somos *nosotros,* está tan penetrado por su aliento que el sujeto último —en la base de nuestro sujeto— es él»[26].

[26] H. U. con Balthasar, *Spiritus Creator,* 103s

3. *Estructura dialógica de la consumación humana*

a) La consumación a la luz de la cruz.

«Lo que Dios quiere decir al hombre en Cristo no puede tener su norma ni en el mundo en general ni en el hombre en particular; es.... acción libre de Dios sobre el hombre, acción que se interpreta a sí misma ante el hombre y para el hombre (y sólo entonces en él y según él)»[27]. De acuerdo con este axioma, habíamos tratado de interpretar la escatología en cuanto afirmación sobre la consumación partiendo, cristológica y teológico-trinitariamente, de la afirmación «Dios es amor».

La negativa a medir la palabra de Dios según la norma del mundo en general y del hombre en particular oculta muchos interrogantes e incluso el peligro de malentendidos innecesarios. Las intenciones que aparecen bajo las palabras «teocéntrico» y «antropocéntrico» pueden o no excluirse mutuamente, según como se aplique la norma. Quien, por ejemplo, subraye tan enfáticamente como Rahner la necesidad de un cambio antropocéntrico en la teología, pero conciba al hombre, tan unívocamente como él, bajo el apriori de la gracia, habrá sin duda tomado como norma el «Dios es amor». En este caso es indiferente que se considere o no como instrumento apropiado el método teológico-transcendental[28]. Por tanto, para evitar las confusas alternativas de «teológico»-«antropológico» o «teocéntrico»-«antropocéntrico», seguiremos a Von Balthasar, quien, en el pasaje arriba citado, llama al método de interpretación aquí empleado «teo-pragmático». El amor de Dios no es una especie de reserva pretemporal de la que se puede luego abastecer toda una historia de la creación.

El amor de Dios, su vida trinitaria, es su propia originalidad, que se manifiesta como donación libre de Dios a la creación. Esta es la «norma escatológica» a la que nos referimos. Pero, dado que no sólo tratamos de describir la vitalidad de Dios en sí misma —una empresa sencillamente imposible, ya que la teopragmática orientada al mundo es el único camino que, en cuanto amor acontecido, nos puede conducir a las «profundidades de Dios»— y dado que Dios no sólo hace brillar su gloria en el mundo como en un recipiente elegido al azar, sino que permite que el hombre coopere en el amor, la *capacidad de amar* del hombre representa un problema y no la podemos presuponer aquí sencillamente como si fuera evidente. Verdad es que reflexionar sobre la capacidad de amar presupone ya haber tenido una experiencia de amor en la forma que sea. Pero, aplicado al hombre, esto significa que debe considerar su misma constitución a la luz de la teopragmática. Al amor propio, original, trinitario de Dios debe pertenecer entonces amar al hombre como persona que es y querer que el

[27] H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, 5.

[28] Sobre este problema, cf. W. Breuning, *Aktive Proexistenz-Die Vermittlung Jesu durch Jesus selbst:* TThZ 83 (1974) 205-213; W. Kasper, *Jesus der Christus*, 56-62.

hombre sea consciente de ese amor. Un amor que no percibimos como tal, es decir, que no se hace consciente, es la inutilidad más absurda y cruel del mundo. De la escatología, que tiene en Jesús a su portador activo y en el Espíritu su consumación cumplida, forma, pues, parte la actividad de la criatura. Así lo hemos presupuesto ya en la descripción de la escatología estructurada trinitariamente: «con Jesucristo» significa caminar con el Hijo y ser consumados por su Espíritu en nuestra más íntima subjetividad. La teopragmática sería muy unilateral si no tuviera la valentía de volverse hacia este hermano de Jesús y portador de su Espíritu en su propio enigma y anhelo, en su miseria y grandeza (Pascal). La teopragmática no niega esto; todo lo contrario: si la consideración de cómo debe ser consumado el hombre en cuanto criatura de Dios no fuera necesaria por otros motivos, lo sería por amor de Dios.

Sin embargo, el hombre no se conoce a sí mismo en su estado de consumación, sino que su mirar a la consumación puede ser únicamente y siempre afirmación de su camino. Volvemos, pues, de nuevo al axioma fundamental de Rahner sobre la escatología: «la escatología se refiere al hombre redimido como es actualmente; a partir de él conoce lo futuro...; este futuro... es comunicado al hombre, porque éste sólo puede arrostrar su presente si se sabe en movimiento hacia su futuro, que es el Dios incomprensible en su propia vida»[29].

¿Pero no hemos llegado así de nuevo a la continuidad que tratábamos de describir en las páginas precedentes? Puesto que estamos en camino y, por tanto, no podemos ser criterio apropiado de una continuidad, ¿tomamos a Dios como norma? Por muy verdadero que esto sea, nos habíamos esforzado siempre por no poner a Dios en función de una escatología ventajosa para el hombre. La afirmación de una comunidad de destino con el Hijo no es un motivo de seguridad. Debe ser un seguimiento nacido de un impulso interior. «Venga *tu* reino»: esta petición del padrenuestro sólo es pura cuando nuestra preocupación por el reino de Dios busca ante todo el interés de Dios, en la dirección que el Hijo nos señaló en su oración: «No lo que yo quiero, sino lo que tú quieres» (Mc 14,37). Esta disposición de renuncia a sí mismo forma parte del comportamiento teológico, que es uno de los más difíciles de describir. Puede entenderse sólo como figura de una lógica en la que el que juzga no ha desplazado su centro de interés en una dirección determinada, como puede ocurrir incluso en el comportamiento comunitario y dialógico entre los hombres, sino que lo ha hecho arrojándose en las manos de Dios. Pero esto es precisamente lo que frecuentemente se entiende mal. «Quien quiera salvar su vida la perderá. Pero quien pierda su vida por mí y mi evangelio la salvará» (Mc 8,35). Sin duda, aquí se apela sencillamente al compromiso del hombre para disponerse al servicio de Dios desprendiéndose de sí mismo. Pero ¿no es ésta, una vez más, la táctica más astuta?

[29] *Sacramentum Mundi* II (1972) 658.

Dios nos mantenderá. ¿No es esto educar para aplazar el placer, que es lo que el hombre debe necesariamente hacer en muchos terrenos? Por un beneficio mayor en el futuro, renunciamos a una satisfacción menor en el presente. En consecuencia, cuando se está seguro de la continuidad de Dios, es únicamente cuestión de valor y vencimiento contar con el futuro de Dios y aplazar una satisfacción menor en el presente.

De hecho, muchas veces se ha interpretado la esperanza cristiana en una vida más allá de la muerte según este esquema, ya se lo valore positiva o negativamente. Lo fantástico o incluso sorprendente sería en ese caso la confianza en el más allá, a expensas de renunciar a la realización presente. Sin duda, forma parte de la vida cristiana que el creyente ponga su mirada en el Señor glorificado y se sienta a salvo en él. Pero esto no tiene nada que ver con una actitud calculadora. El precio de sentirse a salvo no es renunciar a la realización en esta vida para alcanzar una mejor realización en el más allá, sino desprenderse realmente de sí mismo por amor al Señor. Un sí al Señor pronunciado sólo en razón de una forma más sutil de auto-afirmación —a saber, una afirmación para la vida eterna— no sería un auténtico desplazamiento del centro de gravedad. Sólo un desplazamiento perfecto del centro de gravedad hace posible la afirmación de que necesitamos esperar en el Señor no sólo para esta vida (cf. 1 Cor 15,19).

Aquí se repite en el cristiano lo que acontece en Jesús de una forma más clara. Debemos tomar en serio su abandono en la cruz por parte de Dios. Por eso, la cruz de Jesús es más que una etapa pedagógica de prueba que debía ser aceptada con la confianza puesta en que «Dios me resucitará». Con la misma lógica del ciego de nacimiento, en el evangelio de Juan, deberíamos decir que la fe de Jesús no fracasó en la cruz: «Sabemos que Dios no escucha a los pecadores» (Jn 9,31). El crucificado que ha sido resucitado, el Señor que viene en el Espíritu, el Jesús entregado a nosotros eucarísticamente sería una farsa de Dios si Jesús hubiera fracasado en la cruz. A este respecto, todo el curso de la vida de Jesús, como se presenta a nuestra reflexión, demuestra sin lugar a dudas que Jesús arrostró fielmente su muerte y la soportó por nosotros en «proexistencia activa» hasta su amargo fin[30]. El Hijo entregado es el Hijo que se entrega. Pero no sería correcto considerar lo que Jesús aprendió en la muerte como una prueba de un sufrimiento pasajero. La carta a los Hebreos dice que el Hijo aprendió obediencia (5,8). Verdad es que nunca podremos describir lo que significó psicológicamente para Jesús en la cruz el abandono por parte de Dios. Pero el que su confianza en Dios, es decir, su fe, no le impidiera la experiencia del abandono de Dios es más elocuente que todos nuestros posibles intentos de reconstrucción. En todo caso, el hecho no puede expresarse con palabras menos chocantes que las de renuncia y negación de sí mismo. Estos son también los términos claves con que el Evan-

[30] Cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod* (Friburgo 1975) 16-65.

gelio de Marcos presenta la afirmación sobre perder y salvar la vida, que nos ha servido de punto de partida.

Así, pues, en la consideración escatológica de la realización plena se introduce la figura del extremo opuesto. Si la realización no equivale a un mero proceso de desarrollo a partir de una fuerza inmanente de crecimiento, sino que es un amor que sale dialógicamente al encuentro, como lo hemos descrito hasta aquí, la ruptura se hace todavía más visible. La seriedad del amor lleva a la negación de la propia persona. Sin duda, el hecho de que en el aniquilamiento de la persona del Crucificado se haya mantenido el amor demuestra, aquí también, la continuidad, pero, en esta extrema diástasis, la continuidad no encuentra otra mediación que la desnuda renuncia de la persona[31]. Todo esto no sólo es difícil porque no se puede explicar humanamente sin fe en el Dios vivo. Estar preparado a morir por otros es sin duda un signo de extremo heroísmo humano, pero no es totalmente extraño al comportamiento del hombre. El mismo Pablo creía que no es del todo impensable que alguien se decida a morir por un bienhechor (Rom 5,7), con lo cual expresó una experiencia humana. Pero quien así muere se arroja activamente en manos de un peligro amenazador. No es ésta la forma en que Jesús aceptó la lucha. ¿Cómo iba esto a tener sentido? Su muerte —y con esto se quita a la idea de una proexistencia activa su posible inocuidad— presuponía el abandono del Padre y, en este sentido, sólo podía ser un sufrimiento, una destrucción aceptada. Pero esto constituye también una dificultad para hablar sobre este tipo de negación de sí mismo cuando se trata de nuestra escatología. No se puede establecer aquí demasiado rápidamente la igualdad entre maestro y discípulos. De otro modo, la cruz de Jesús se convertiría de nuevo en una instrucción para una muerte feliz. Lo que ocurre entre Jesús y el Padre, en el abandono y la negación de sí mismo, no es simplemente un ejemplo para nosotros. Sin duda, el grano de trigo que cae en la tierra parece una inocente parábola biológica (cf. Jn 12,24), pero el grano de trigo no es una imagen universalmente aplicable a todos los hombres. Los hombres enterrados no dan fruto. La imagen puede aplicarse sólo al grano de trigo que es el pan de vida. El nacimiento de la nueva creación en virtud de la muerte de Cristo acontece en el abismo que separa al Hijo crucificado del Padre[32].

[31] La expresión «persona de Jesús» designa aquí —en plena consonancia con Calcedonia— toda la unidad de vida de Jesús. Así, la destrucción no implica una retirada del Logos, sino su suprema implicitación en el sufrimiento. Cf. la bibliografía que se cita en la nota siguiente.

[32] Este es un tema que la dogmática actual ha abordado repetidas veces con distintos planteamientos. Cf., por ejemplo, J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Jesu Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972; trad. española, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda la teología cristiana*, Salamanca 1975). En *El misterio pascual:* MS III, pp. 666-809, H. U. von Balthasar ha hecho el ensayo más coherente de una cristología trinitaria concebida a partir del acontecimiento de la cruz y la pascua. Cf. también H. P. Heinz, *Das Je-Mehr Gottes. Der*

Así, pues, si bien hemos de aceptar la muerte de Jesús con su abandono como la historia personal de Jesús con su Padre, el lenguaje de la teología de la gracia incluye también entre sus categorías la posibilidad de mencionar en este contexto la historia del sufrimiento humano. Aquí es donde el evangelio ha introducido la afirmación sobre perder la vida como comportamiento escatológico[33]. En todo caso, en la imagen del fecundo grano de trigo se vislumbra la comunidad de gracia. Pero debemos considerar todavía una circunstancia ulterior. El vocabulario con que se describe el fracaso de Jesús y las causas del sufrimiento de su pasión no se inventó por primera vez a propósito de la cruz de Jesús. Lo que en el sufrimiento de Jesús, entendido en toda su profundidad teológica, se manifiesta como diástasis del Padre es a la vez un «medio» para hacer posible su comunión con nosotros en cuanto realmente necesitados de redención. También a este respecto podemos citar una vez más un aspecto del planteamiento de Rahner, según el cual la escatología se refiere al hombre redimido como es actualmente. Pero, a la luz de lo que Urs von Balthasar llama teopragmática, esta escatología no consiste en partir de las exigencias del hombre para deducir de ellas un determinado tipo de perfectibilidad. Esto significaría negar el carácter histórico del hombre. Si bien aún no sabemos si estas exigencias serían o no satisfechas, la dirección de su realización ya estaría trazada.

Por otra parte, las exigencias y disposiciones de tal modo forman parte del hombre concreto que no pueden ser del todo irrelevantes para su consumación escatológica. La crítica contra una doctrina de la bienaventuranza que intenta partir de las exigencias del hombre no debe caer en ese espiritualismo que hoy se echa en cara también a la escatología cristiana, acusándola de antropología idealizadora. Las doctrinas idealizadoras de la perfección se distinguen según el criterio de elección del bien más urgente. Pero de este modo siguen dependiendo de una antropología que, en último término, deduce la plena realización a partir de las posibilidades del hombre. Se distingue entre bienes «verdaderos» y exigencias «inferiores». En este esquema pueden coincidir plenamente los materialismos y los idealismos. Basta con la revolución para hacer aflorar lo que se considera en cada caso como «verdadera» exigencia. De aquí resulta una determinada jerarquía en la respectiva valoración de los bienes, que es un dato formal indispensable para el obrar humano. Pero el punto de vista decisivo seguirá siendo cuáles son los criterios para juzgar tal valoración de bienes. Si se acepta también a Dios como el bien más alto del hombre, cabe la posibilidad de una confusión, ya que se introduce idealísticamente a Dios en la antropología bajo el lema del «desiderium naturale», es decir, en el sentido de un autoproyecto del sujeto. Este proyecto acaba,

christologische Ansatz Hans Urs von Balthasar (Disputaciones theologicae 3; Berna y Francfort 1975). Véase, asimismo, la síntesis exegética de H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 143-155.

[33] Cf. otra vez el contexto de Mc.

sin embargo, programando la libertad como si fuera casualidad, estrategia o educación provechosa, y resulta arcaico seguir hablando de Dios en el contexto de un autodesarrollo del sujeto. Debemos, pues, evitar la confusión al hablar de Dios como el bien más alto del hombre.

b) El amor de Dios en la creación y en la consumación.

En el contexto de la comprensión dialógica de la relación entre Dios y el mundo humano se ha desarrollado una imagen que puede sernos útil[34].«La antropología es, por así decirlo, la gramática de que se sirve Dios para hablar de sí mismo; pero, en cuanto tal, esta gramática está todavía abierta a proposiciones de diverso tipo; su determinación concreta sólo tiene lugar en la vida humana de Jesús»[35]. Sin duda, también el «diálogo» es ante todo una imagen. El sentido de la proposición no es sólo el hecho de que entre Dios y el hombre se desarrolla un diálogo, sino que el problema principal es la constitución del hombre como dialogante. La imagen expresa muy bien que la constitución del hombre es a la vez la constitución de su ser dialógico. Sobre todo —y es así como se aplica también la imagen en su contexto—, expresa gráficamente la relación que existe entre cristología y antropología, y en concreto el protagonismo de la cristología. Pero este diálogo incluye asimismo la constitución del hombre como persona y, en cuanto tal, el hombre no sólo es parte integrante del diálogo, sino también el interpelado por Dios «en su amor eterno».

Si en la escatología Dios no puede reducirse a ser garante de la bienaventuranza humana y si, por otra parte, el hombre llamado a la consumación debe ocupar, en cuanto persona, un lugar insustituible en ella —que no puede ser cuestionado por ningún otro fin más alto—, será necesario que, en este lugar de una escatología en camino (consciente, por tanto, de la condición rahneriana), reflexionemos sobre la doctrina de la creación. Esta muestra al hombre que camina hacia la consumación prometida con qué fortaleza personal puede asumir su parte en el diálogo histórico de Dios con el mundo humano[36].

[34] En el campo de la teología católica, tales ensayos se hicieron en el marco de la confrontación con la teología idealista del siglo XIX y tuvieron particularmente en cuenta los estímulos procedentes de la fase tardía de Schelling. Cf. Kl. Hemmerle, *Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie* (Friburgo 1968); W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spatphilosophie Schellings* (Maguncia 1965); íd., *Glaube und Geschichte*, 33-47. Bajo el título *Das dialogische Denken* ha publicado B. Casper un estudio del significado de Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner y Martin Buber en el campo de la filosofía de la religión (Friburgo 1967).

[35] W. Kasper, *Jesus der Christus*, 61.

[36] La expresión «fortaleza personal y propia» la tomamos de una entrevista de R. Affemann, *Schuld, Schulderfahrung und Gewissen:* HK 27 (1973) 131-137. Affemann no emplea esta expresión en el sentido unidimensional, como si se tratara sólo de un «autodesarrollo» o una «autorrealización» del hombre. Indica que también la experiencia de la culpa y la responsabilidad requieren una fortaleza de ese tipo.

El hombre, por el mero hecho de ser cria ura, constituye ya un milagro. Esto está íntimamente relacionado con la teología de la afirmación «Dios es amor». El hecho de que el hombre sea sensible al amor no debe limitarse a ser para la teología una mera deducción lógica de esta afirmación. Es un hecho de experiencia difícilmente controvertible que la relfexión sobre el amor no se alimenta de una consideración transcendental de la capacidad humana de amar, sino que incluso la reflexión sobre la capacidad de amar está provocada por la experiencia real del amor. El amor es, incluso, fenomenológicamente, un «hecho objetivo», que no puede ser constatado en el ser limitado del individuo, sino que acontece en una reprocidad y comunidad interpersonal. Lo que sucede en el despertar de la personalidad del niño constituye una de las experiencias que no han perdido su «carácter de signo», es decir, de función indicadora de la existencia de otro, ni siquiera en un mundo entendido funcionalmente. El niño se convierte en niño humano en el amor de sus padres. Este amor no sólo tiene la función acogedora que en los mismos animales se ha convertido ya en una muestra de la ternura de la vida, sino que «este resplandor original lo penetra todo —yo, tu, mundo— de tal modo que lo hace transparente a la comunicación de Dios[37]. Una comunicación de Dios... No en la forma de un conocimiento acabado, que puede ser transmitido objetivamente como una lección. Pero tampoco en la forma de un simple recuerdo de algo latente en el niño, y que sólo aguarda el momento de expresarse. «La palabra 'Dios', es, como todas las palabras de nuestro lenguaje humano, una palabra de la tradición. Nadie la pronuncia por sí mismo, sino que, más bien, nos es transmitida en la tradición filosófica y religiosa. Es una palabra que hallamos en forma histórica»[38]. Pero lo decisivo es cómo se pronuncia esta palabra. La tradición de la palabra incluye ya el mismo devenir y acontecer original del hombre. «El yo puede pisar este suelo de la realidad y salvar las distancias hasta el otro en virtud de una gracia que le ha sido dada desde el principio y para la que nunca encontrará a priori, en sí mismo, un fundamento suficiente»[39]. No es éste el lugar de describir los posibles pasos que pueden conducirnos hasta este «favor originario», pues en el caso del hombre maduro no puede tener ya su fundamento sólo en los propios padres, que son quienes le han introducido en el «Edén de la realidad» (Von Balthasar). Tampoco podemos explicar aquí cómo se amplía esa comunicación hasta conectarse con la tradición de la humanidad, que, en cuanto comunidad humana, la hace preguntarse por el sentido de su existencia y del mundo en general[40].

[37] Cf. H. U. von Balthasar, *El camino de acceso a la realidad de Dios*, en MS II, p.30.

[38] W. Kasper, *El problema de Dios en la predicación*, en J. Rotzinger (ed.), *Dios como problema* (Cristiandad, Madrid 1973) 197.

[39] H. U. von Balthasar, *op. cit.*

[40] Cf. H. U. von Balthasar en MS II, 29-52, estudio que hemos citado repetidas veces.

Nuestra intención era, más bien, mostrar cómo «la cohumanidad que el niño experimenta originalmente en su madre... le hace despertar a su propio ser espiritual» y cómo le otorga «una auténtica promesa de absoluta gracia y amor»[41]. Quizá suene excesivamente romántico hablar en este contexto de que «la relación interhumana es tan brillante y cálida» en virtud del amor divino. Mayor aún puede ser la impresión de dicotomía romántica cuando se dice a continuación que «el saber original es, con todo, sólo como un resplandor» al que sigue «el crepúsculo y, quizá, un anochecer cada vez más profundo». Es cierto que esta división se convierte en medio para distinguir el amor humano y el amor divino en la única experiencia original. En este sentido, el camino hacia la salvación no nos hace retroceder precisamente a una seguridad inicial entendida románticamente. El camino de esta distinción debe confrontarse con el esfuerzo de la tradición humana. El trabajo propio no se orienta sólo al dominio cultural del mundo, sino que, cuando el «trabajo» implica el empleo de las mejores fuerzas humanas, el hombre «elabora», con el pensamiento y con la acción, su procedencia del amor y su vocación al amor. Cuando el pequeño círculo de las primeras experiencas de amor se abre y el círculo más amplio del ser comunitario humano se convierte, no en el sucedáneo de la seguridad originaria, sino en invitación a recorrer comunitaria y responsablemente el camino, entonces tiene lugar, precisamente en este todo de la humanización, el despertar a un amor como el que en Jesucrito se hizo lenguaje concreto. Hay un punto en el que sin duda puede ser acertada la observación que podríamos calificar de romántica: la fatigosa «elaboración» de la experiencia de Dios en la tradición humana no coincide en todos sus aspectos con la pura interpretación de la relación originaria. Pues también el fracaso del pecado forma parte de la experiencia de Dios propia de la humanidad en cuanto comunidad. En este supuesto del pecado, la posibilidad de que cada hombre despierte al amor vuelve a ser, una vez más, algo «gratuito», por mucho que pueda corresponder al hombre y por necesaria que pueda ser esta posibilidad para que los hombres sigan viviendo como tales incluso bajo el pecado. Así como no se puede aislar en el hombre un «espacio» libre de la tara del pecado, tampoco acontece nunca el ser criatural del hombre fuera del espacio «Dios es amor». También en este sentido debemos remitir una vez más a la antropología como gramática de la cristología.

Cuando, en razón de ciertos comportamientos egoístas con respecto a la salvación o sólo en razón de supuestos malentendidos, se cuestiona la preocupación por la salvación personal en la fe y praxis cristiana, se puede responder que la escatología cristiana no habla de la salvación de la persona como si, más allá de todo rechazo del mundo, se debiera preservar la mejor parte. A la gramática con que se desarrolla el diálogo del hombre con Dios pertenece todo el hombre, no un

[41] *Loc. cit.*, 39.

núcleo especial. Dado que el ser personal concreto, que existe en el orden concreto de la salvación realizada en Jesucristo como único real, es «gracia», el total y pleno ser personal no constituye un mero dato fáctico que simplemente debería ser ratificado, sino que es un acontecer para el que el proceso del diálogo sigue siendo la mejor imagen. En efecto, en el diálogo nadie hace nada por sí solo, sino que el diálogo logrado consiste en que el tema sea tratado en común por todos los participantes. Esto es más verdad cuanto más «independientemente» hayan hablado los dialogantes. Tampoco en el diálogo entre Dios y el hombre se limita este último a repetir lo que Dios ha dicho. Ni siquiera puede hacerlo. Pues llamarse a sí mismo desde la nada no sólo es imposible, sino que daría lugar a un mundo espantoso en el que el amor y la gracia no pasarían de ser astutas invenciones del hombre para dominar la propia existencia. Pero el hombre puede decir algo que Dios no puede decir del mismo modo. La adoración es el fruto espontáneo del diálogo del hombre con Dios. En sentido estricto, ni siquiera puede Dios exigirla. Lo que hizo celosamente en la antigua alianza reflejaba más bien su preocupación por que los hombres no dirigieran su última palabra a un dios falso, a sus propios ídolos. No es ciertamente casual que esta respuesta evidente —adoración en cuanto pura respuesta al puro amor— constituya la vida del Hijo de Dios en cuanto hombre.

En esta relación del hombre con Dios, su actual estar redimido, con su importancia para la consumación escatológica, incluye ciertamente también lo que podríamos llamar aceptación de la propia persona. «Pero conducir a la aceptación amorosa de sí mismo sólo es posible si el hombre cuenta con experiencias profundas de ser amado, aunque de hecho rechace su fuerza normativa»[42].

c) La consumación en su relación con el individuo.

Este último aspecto añade un elemento nuevo. Una escatología humana que merezca el calificativo de «humana» debe hacer referencia al perdón de los pecados. Aquí aparece una vez más una faceta muy especial del «Dios es amor». El perdón de los pecados es en muchos sentidos obra del Dios que crea de nuevo escatológicamente. El alejarse de la culpa es una condición evidente para que la propia existencia sea digna de ser afirmada. Pero si la afirmación incluye la aceptación de sí, el hombre cargado de culpa no tiene por sí mismo tal amor de sí en cuanto posibilidad creadora. Dios es quien puede conservar el yo del hombre mediante el perdón de los pecados, al seguir amándole y hacer así posible la conversión en cuanto nueva respuesta. De él depende la vuelta al bien, al mismo tiempo que la continuidad de la persona, para la cual, gracias al perdón de Dios, ni siquiera el tiempo del pecado transcurre en vano. No necesitamos explicar aquí más extensamente que tampoco este perdón de los pecados es un acto entre Dios

[42] R. Affemann, *Schuld, Schulderfahrung und Gewissen*, 137.

y un individuo aislado en sí mismo, sino que en cuanto perdón es a la vez nueva creación en y por Jesucristo. El pecado no queda superado por el hecho de que Dios no piensa ya más en él, sino que al sufrirlo el Hijo asumiendo así la solidaridad con las deficiencias humanas, su cruz pasa a ser el principio de la nueva creación. De este modo, incluso la gramática del lenguaje del pecado es tan propia del Hijo que su vida queda marcada por ella, a pesar de no haber cometido pecado. Como quiera que lo expresemos, su signo más duro es el abandono de Dios en la cruz, abandono que debemos tomar como real.

Lo que aquí llamamos don escatológico del perdón de los pecados empezamos a experimentarlo ya en este mundo. Lo experimentamos como un acontecimiento tenso que nos revela con toda claridad la distancia existente enre el «ya» y el «todavía no». Quizá la experiencia psicológica podría ayudarnos a esclarecer los datos teológicos. Debemos confrontar la aceptación de la propia persona en cuanto criatura de Dios con otras formas del amor de sí. El autoerotismo no sólo es una forma de negación del amor al prójimo, sino también del amor a sí mismo. El hombre «arriesga» demasiado poco. «Quiere guardarse de decepciones y heridas, con lo que la capacidad de amar permanece subdesarrollada. El amor permanece en su estado anímico original como autoerotismo, como narcisismo, como relación consigo mismo, como amor de sí»[43]. El autor, que quiere usar aquí un lenguaje empírico-psicológico, añade: «Todo teólogo abrirá sin duda los oídos al escuchar la expresión *amor sui*». Una segunda forma de relación consigo mismo es la siguiente: «El hombre quisiera ser... más de lo que es. Quisiera ser en alguna cosa más que cualquier otro hombre. Sin embargo, no sólo quisiera ser así, sino que se siente así, aunque no disponga de nada en que apoyar esa pretensión e ilusión. Sólo su obstinado aferrarse al ideal y el consiguiente rechazo de su ser fáctico justifican su sentimiento elitista de sí mismo»[44]. La traducción a términos teológicos es la siguiente: «Nos encontramos aquí ante una última vanidad del hombre, ante la soberbia y el deseo de ser igual a Dios.»

Los datos descritos por el psicólogo —lo mismo que el *amor sui* de Agustín— son confirmados por la experiencia. Si adoptamos una actitud de observadores, podemos analizar el *amor sui* con agudeza y acierto. Podemos distinguirlo muy bien de lo que podemos llamar la virtud del amor de sí: la aceptación de la propia persona en cuanto criatura de Dios, cuya libertad —si no es redimida— se convierte en principio de coacción y se traduce en las formas negativas del amor de sí. A pesar de toda la claridad con que podamos conocer las situaciones con sus diversas pecularidades y consecuencias, nunca podremos llegar por nosotros mismos a una decisión que nos sitúe, de

[43] R. Affemann, *Sünde und Erlösung in tiefenpsychologischer Sicht*, en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61; Friburgo 1973) 21.

[44] *Loc. cit.*, 24.

una vez para siempre, en la correcta relación con nosotros mismos. Nuestra vida se presenta en este punto como una lucha continua e inacabable. La «estabilidad» en nuestra relación con nosotros mismos no la podemos alcanzar precisamente concentrándonos en nuestro yo. En este punto se confirma experimentalmente, por así decirlo, el «quien quiera salvar su vida la perderá» (Mc 8,35).

Como contrapartida de la concentración idealista en un yo que sería el fundamento de todo, algunas corrientes modernas han percibido la necesidad que tiene el hombre de una comunidad. El hombre debe ser conducido por otros. La pedagogía habla de la importancia decisiva de la confianza original, que debe ser despertada mediante la relación con otros hombres. Al hablar del despertar del amor, hemos dicho lo mismo con otras palabras. Si el despertar de la confianza original tiene también una importancia especial para podernos afirmar a nosotros mismos, es porque no sólo en la niñez, sino durante toda la vida, si bien de modo diferente, dependemos de la aceptación de otros hombres que nos aman. Pero quizá aparezca un elemento esencial en la transformación progresiva de la madurez. Nos queda una gran independencia. Muchas veces nos equivocaríamos si buscáramos sólo el reconocimiento. ¿Nos basta acaso ser llevados por otros, individuos o comunidades, para percibir la experiencia de ser amados? ¿También y precisamente cuando nos hemos distanciado? El psicólogo tantas veces citado dice a este propósito: «Queda ciertamente pendiente el problema de si (el hombre) es liberado de su autoenamoramiento mediante experiencias de amor personal, de modo que pueda así reconocer la culpa»[45]. No se trata aquí de una demostración empírica que sólo habría que llevar correctamente hasta el final para que apareciera inmediatamente la «necesidad» psicológica del perdón redentor de Dios. Pero, contra el transfondo de las experiencias interpretadas psicológicamente, puede aparecer en toda su claridad e importancia un fenómeno concreto que representa una característica incomprensible en la vida de Jesús y en el mensaje que él comunicó: «Tus pecados te son perdonados.» En la misma acción de Jesús se nos presenta el elemento que cambia nuestra necesidad, y además en un sentido exclusivo, de modo que su acción no es reemplazable por otros comportamientos sociales. El perdón aparece como una vuelta a la recta relación con nosotros mismos, que, por encima de las anteriores formas engañosas de amor a sí mismo, nos posibilita la aceptación de la propia condición de criaturas.

La lucha del *amor sui* con la experiencia genuina de la creaturalidad constituye una base experimental para comprender el *simul iustus et peccator*. Ya hemos hecho notar que esta agonía[46] no conoce reposo en la vida presente, y que la lucha no termina nunca. La experiencia

[45] R. Affemann, *Schuld, Schulerfahrung und Gewissen*, 135.

[46] Cf. lo que afirma el Concilio de Trento en el Decreto sobre el Pecado Original: que la concupiscencia permanece en los bautizados «ad agonem».

que aquí se insinúa no puede ser descrita adecuadamente con la expresión: «¡Ay de mí! que mi pecho cobija dos almas.» El *amor sui* no constituye ciertamente una parte del hombre. A diferencia de la realidad de la que el hombre puede disponer, respecto de la cual es posible renunciar a aspectos parciales, el *amor sui* se halla demasiado presente en todo el comportamiento. Pero probablemente es más importante observar que no se trata sólo de una lucha de fuerzas dentro de nosotros, sino que nuestro comportamiento personal depende decisivamente de que nos encerremos totalmente en nosotros mismos o de que, más bien, nos abramos a la nueva relación salvífica con la realidad transformante de Jesucristo. Este comportamiento puede ser representado por un Pedro que, bien camina sobre las aguas, bien se hunde. En definitiva, la fórmula *simul iustus et peccator* requiere ulterior interpretación.

La relación con el Señor entraña una exigencia acuciante. Estamos suspendidos en cada momento sobre el abismo y, por nosotros mismos, no podemos sostenernos. Por desgracia, el pecado sigue siendo nuestra «posibilidad». El «gloriarnos» del don, en sí mismo hermoso, de nuestra libertad de decisión para que nuestro amor no se oxide, puede convertirse muchas veces en una exigencia excesiva. Pero ¿es esto sólo consecuencia de un hábito pecador que nos limita e inclina a encerrarnos miedosamente en nostros mismos? ¿No será más bien un signo de que el amor de Dios, para el hombre que quiere entenderse a partir de sí mismo, se convierte de algún modo en una exigencia que el hombre tampoco pude «dominar» desde sí mismo? La lucha no sólo se desarrolla «en» el hombre. También Dios arriesga algo en ella. Dios supera al hombre conduciéndolo a un amor cada vez mayor. Esto no ahorra al hombre una acuciante sensación de inseguiridad. Pero su decisión es liberada del aislamiento por Jesucristo. El comportamiento humano deja de constituir un problema del hombre, ya que le es ofrecido como consecuencia de que su opción se centra en Jesucristo. En este sentido, en el *simul iustus et peccator* los dos elementos no tienen el mismo peso ni se dan de un modo indiferenciado. Ocurre, más bien, lo que dice san Pablo en la carta a los Gálatas (quizá el mejor testimonio del desplazamiento del centro de gravedad y, en razón de su seriedad cristológica, una auténtica afirmación sobre sí mismo): «Y ya no vivo yo, vive Cristo en mí; y mi vivir humano de ahora es un vivir de la fe en el Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,19s).

4. *Carácter comunitario del reino de Dios*

a) Superación de una idea egoísta de la salvación.

Se podría objetar críticamente a nuestros planteamientos: ¿no es acaso el reino de Dios el contenido central del mensaje de Jesús? ¿No

podría ser este concepto la idea central de una escatología? ¿No se debería comenzar por él?

A esto podemos responder que ya la antigua predicación pospascual había reducido el uso del término «reino de Dios», no para evitar la cuestión de Jesús, sino porque el contenido del reino de Dios, en cuanto «actuar regio» de Dios, podía expresarse más concretamente en muchos aspectos hablando de la cruz de Jesús y de su resurrección, del Kyrios y de la misión del Espíritu, del Hijo y de nuestra nueva filiación[47]. También nosotros hemos intentado hacer justicia a este contenido del «reino de Dios». Pero la pregunta sobre la posición predominante de la idea del reino de Dios en la escatología tiene muy a menudo matices críticos. Como se puede ver por el apartado sobre la historia de la escatología, existe una tensión entre escatología individual y escatología universal. En términos generales, quizá también nosotros hemos desplazado demasiado fuertemente el interés hacia la escatología individual. Sea como fuere, esta objeción autocrítica obedece a un reproche peligroso para la fe cristiana procedente de la crítica de la religión: la praxis de la vida cristiana y la escatología que determina tal praxis serían en último término individualistas o incluso egoístas en lo referente a la salvación.

Las precedentes consideraciones han tenido implícitamente en cuenta este problema acuciante. El intento de esclarecer el signifiado de la persona concreta, de la creaturalidad aceptada, de las fuerzas del yo, pretendía quitar fuerza a la objeción de un egoísmo salvífico. Hoy día no se puede desconocer la importancia que la pregunta por la salvación tiene para el individuo concreto. Dietrich Wiederkehr, tras criticar un tipo de preocupación individualista por la salvación que quisiera anteponer la preocupación por sí mismo a la preocupación por los demás hombres, dice: «Por otra parte, también la fascinación de un futuro social y de una renovación a nivel de toda la humanidad ha perdido importancia para nosotros; ejemplos históricos demuestran cómo estos fines y esfuerzos colectivos pueden acabar siendo intolerantes y violentos con respecto al individuo.» Por esta razón estamos también de acuerdo con su juicio: «La idea occidental y la convicción cristiana (o incluso poscristiana) del carácter insustituible del individuo pesan demasiado para poder ser abandonadas»[48].

No sería una respuesta suficiente a la objeción contra la religión en cuanto ilusión del más allá atenuar el carácter personal-individual de la escatología cristiana. La pregunta por la salvación del individuo no puede pasar a segundo plano en beneficio de una idea de caridad colectiva. Se puede decir también, a la inversa, que no nos debemos inventar falsos enemigos. «Ya no se puede acusar sin más a la esperanza cristiana de individualismo transcendente y egoísta, lo mismo que

[47] Cf., por ejemplo, R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich* (Friburgo 1959).

[48] *Perspektiven der Eschatologie*, 267-268.

tampoco podemos seguir identificando al marxismo con un colectivismo hostil a la persona. Ambos han reconocido que las dimensiones profundas (del colectivismo y del individualismo) no se excluyen mutuamente, sino que se incluyen»[49]. Por tanto, el verdadero problema en cuestión no es el carácter comunitario de la salvación esperada, sino su carácter «transcendente». No hay que disimular nada. El redescubrimiento del aspecto comunitario de la consumación humana todavía puede tener en el momento actual el carácter de una experiencia ampliamente esperada y por fin conseguida. Pero en cuanto al contenido, ya se hallaba «lógicamente» incluido en las auténticas afirmaciones de la escatología cristiana[50]. Pero aún nos hallamos ante el problema planteado por la orientación «transcendente» de la salvación. La constatación de Wiederkehr sigue siendo verdad: no se puede censurar sin más a la esperanza cristiana por esta orientación «transcendente». Quizá sea fácil demostrar que la esperanza cristiana en una vida eterna no tiene por qué promover egoísmos. Incluso un no cristiano podría captar que la esperanza cristiana, en virtud de sus mismos presupuestos, debe emplear en este momento la palabra paradójica de perder y salvar la vida.

No existe una «estrategia» para alcanzar la vida eterna. La esperanza en la vida eterna conduce, también en este sentido y en virtud de su misma naturaleza, a un servicio en el mundo y al mundo, que debe ser desinteresado si no quiere errar su «fin», por hablar de nuevo paradójicamente. Sin embargo, no pasaría de ser un simple terminismo simplista afirmar que apenas existe diferencia práctica entre el marxista ideal y el «verdadero» cristiano. Es verdad que ambos entienden su vida como servicio a los otros. Esto puede contribuir al respeto mutuo. Pero no es indiferente que uno ame a Dios con toda la fuerza de su corazón y el otro esté convencido de que el amor se limita a los hombres entre sí. A pesar de toda la tolerancia humana posible, al uno han de dolerle los comportamientos del otro. La idea humanista de que el cristiano entiende por Dios lo mejor del hombre constituye, como enseña la misma experiencia, sólo un pequeño paso adelante. Lo que para el cristiano es adoración de Dios, es para el humanista, al menos por lo que se refiere explícitamente al «culto», superfluo y lo considera como el diálogo ilusorio de una persona que se ha quedado rezagada en la historia. Tampoco me parece un buen signo para el cristiano el que éste se consuele tranquilamente con la idea de que el humanista es en realidad un cristiano anónimo. Esto no se opone a la legitimidad de la teoría, desarrollada en gran parte por K. Rahner y recogida sustancialmente por la constitución sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II, sobre la posibilidad de salvación de quien no cree explícitamente[51].

[49] *Loc. cit.*, 276.

[50] Cf. por ejemplo, la parte histórica de la sección precedente. También pueden verse los pasajes pertinentes de D. Wiederkehr, *op. cit.*, 268-286.

[51] Cf. *Lumen gentium*, nn. 13-17 (contexto amplio); K. Rahner en muchas publica-

El problema se inserta en una larga tradición dogmática y tiene como presupuesto explícito la pregunta por la posibilidad de salvación para la «vida eterna» de quienes no creen explícitamente. Se niega rotundamente que exista un camino cristiano de salvación y otro humano, dado que la posibilidad de salvación se funda últimamente en una misma gracia (y no en diversas posibilidades del hombre). Se ve una peculiaridad intrínseca de la gracia en el hecho de que ésta puede tomar posesión de lo más íntimo de una persona que, sin haber llegado a una explícita confesión de fe, busca en una dirección que apunta hacia Jesucristo. Lo que en esta teoría puede haber de magnánimo no tiene nada que ver con el liberalismo que dice que cada uno puede alcanzar la bienaventuranza a su propio modo; se trata, finalmente, de un «esfuerzo denodado» y no de una «verdadera» fe no constatable. Cuando el cristiano hace consistir la salvación en una vida empapada de la presencia de Dios, parece puro cinismo aceptar la opinión de que no es tan importante creer explícitamente. En realidad, la pregunta dogmáticamente legítima sobre la posibilidad de salvación parte del caso extremo. Se trata de una pregunta sobre la salvación eterna. Una escatología que no considere la situación del hombre sólo a partir del caso extremo, sino que —por creer en la gracia como realidad— hace ya comenzar la vida eterna ahora con el Espíritu en cuanto primicia, debe tener mucho más en cuenta el hecho de que el hombre pueda decir ya ahora «Tú» y «Abba» a aquel que le salva «eternamente». Quien asume plenamente la vida terrena del nombre no puede despreocuparse fácilmente de que en esta vida no se llegue a una adoración amorosa y explícita de Dios.

Comprendemos toda la importancia de esta distinción leyendo lo que dice un pensador marxista: «El amor es un tema 'eterno' porque es el principio de la creación, la actividad creadora del hombre por excelencia. En cuanto tal, es el paso del 'yo' al 'nosotros' y viceversa. Sólo en esta transcendencia adquiere el amor entre el 'yo' y el 'tú', el amor de la literatura amorosa, su valor real y se libera de la limitación individualista que acaba por aniquilarlo como amor. El 'tú' que amamos nos abre la puerta de las relaciones humanas, porque nos conduce evidentemente al máximo de nuestras posibilidades»[52]. Quien así habla es un hombre bueno. Pero quizá en sus palabras se pasa por alto una cuestión decisiva «Dios es amor» y «el amor es divino» no son dos proposiciones susceptibles de transformación lógica. Es cierto que Gardavsky rechaza «la divinización del amor que defendió Feuerbach y tras él otros muchos»[53]. Pero lo hace sólo porque sigue más consecuentemente la intención de Feuerbach de no dejar que el amor se convierta en lo sobrehumano del hombre, sino «en el máximo de

ciones. Citemos algunos pasajes de *Escritos de teología* (Madrid 1961ss): II (1961) 9-94. III ([3]1967) 395-413; V (1964) 115-134; VI (1969) 535-544.

[52] V. Gardavsky, *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus* (Munich 1968) 236.

[53] *Loc. cit.*, 232.

sus posibilidades». «Por esto —así concluye su libro— no creemos en Dios, por muy absurdo que esto sea» (*op. cit.*, 236). Este pasaje, pese al impacto de una forma tan afectuosa de hablar sobre el hombre, no deja de inquietarnos. El «máximo de posibilidades» es sin duda una norma que, precisamente en virtud de su infinitud de contenido, es opresiva para el hombre. Gardavsky puede decir con razón que el amor eleva al hombre por encima de las necesidades de la naturaleza. «El amor es sencillamente maravilloso: supera la causalidad de la naturaleza al imprimir en ella un sello humano. La supera también en la especie viviente que llamamos 'hombre': le proporciona cultura»[54]. Pero ¿no se pervierte humanamente el sentido del amor cuando el hombre se cree capaz de crear— o de haber creado ya— el amor a partir de sus propias posibilidades y como el último de sus triunfos?

Dudar de Dios alegando las libres posibilidades del hombre es una reacción conocida del ateísmo humanista. Pero, partiendo de la experiencia del amor, es más plausible decir lo contrario: «La libertad de Dios se demuestra —contra lo que opina el humanismo ateo—, no como frontera de la libertad humana, sino como su último fundamento. Lo que el hombre espera no es que Dios haya muerto, sino que sea el Dios vivo de la historia»[55]. El único motivo plausible para fundar el amor en clave humanista es, probablemente, la angustia del hombre por sentirse en último término solo en un mundo lleno de posibilidades. También Gardavsky lo insinúa cuando dice: «Al final sufriremos una derrota.» Es, por tanto, consciente de que el amor limita con la muerte. Y, basándose precisamente en esta experiencia, continúa: «Pero no vamos a quitar a los supervivientes nada de lo que convierte la vida de la comunidad humana en un drama, una lucha, un choque, sin excluir la última derrota. No les vamos a quitar la esperanza con una comunidad en la que se viva una vida digna del hombre»[56]. Sin ánimos de agresión podemos decir que el teólogo ve en este razonamiento un tono de desilusión. Quien acepta, con Von Balthasar, que «sólo el amor es creíble» sabe que los hombres que «tienen hambre y sed de justicia» (Mt 5,6) pueden estar cerca del reino de Dios.

El amor de Dios no es ciertamente más pequeño que el anhelo de los hombres capaces de superarse hasta el infinito (Pascal). Pero, en la búsqueda de Dios, la pasión de Dios y la de los hombres se entrecruzan con frecuencia de un modo insondable. Precisamente por esto, el cristiano no puede callar como si fuera humanamente indiferente que los ateos reivindiquen el amor como «el máximo de posibilidades» del hombre. No sólo por amor a la humanidad, que con un «máximo» impersonal vuelve a quedar sometida a una norma «extraña» en sustitución de la dependencia creatural de Dios, sino también por amor al

[54] *Loc. cit.*, 236.
[55] W. Kasper, *Jesus der Christus*, 66.
[56] *Loc. cit.*, 236.

hombre concreto, para quien no puede ser subjetivamente indiferente reconocer y confesar a Dios como amor. Pero ¿no nos quedamos así otra vez en el individuo? Nuestra intención era demostrar que la problemática del «reino» en una escatología cristológica no trata en absoluto de oponer una escatología individual a otra concebida comunitariamente. En una escatología cristológica, el individuo no puede ser entendido como un ser que se relaciona con Cristo mientras permanece aislado frente a la comunidad humana. Por lo demás, esto no vale sólo cuando la convivencia con los otros se convierte en deber moral. Gardavsky tiene razón al no querer comprender tampoco el amor como «la ley moral en nosotros»[57]. Jamás podríamos amar al prójimo como a nosotros mismos —en el sentido de Jesús—, si no hubiéramos experimentado nuestro amor como un despertar. Si es verdad que «sólo el amor es creíble», también el acto y el contenido de la fe habrá de llegar a nosotros por el camino de un amor vivido. A pesar de todos los lamentables fallos del amor dentro de la comunidad, ésta sigue siendo, en virtud de la fe y por encima de todas las posibles dudas sobre la naturaleza de su fe, un signo esperanzador de amor vivo. El cristiano como mónada, como ser individual cerrado en sí mismo, sería en muchos sentidos una contradicción.

En la problemática actual es mucho más importante dentro del tema del «reino» el aspecto de que el comportamiento cristiano no recibe tampoco su legitimación de la comunidad en cuanto tal. Jesús puede decir: «En esto conocerán que sois mis discípulos: en que os amáis los unos a los otros» (Jn 13,35). Pero ¿qué tipo de Iglesia sería la que se presentase como modelo para aprender el amor? Es posible que se deba fundar un ideal de humanidad en una comunidad que posiblemente se queda en lo abstracto. La relación comunitaria en el reino de Dios es de otro tipo. Lo que caracteriza el comportamiento es el lema «por Dios». También aquí es difícil evitar el malentendido de que «por Dios» significa una sustitución del prójimo. Debemos aprender de Jesús el significado concreto de la expresión. «Por Dios» no es, en el caso de Jesús, un rodeo para llegar al hombre, sino el camino directo. El espacio que surge entre él y Dios es el reino de Dios. En este espacio, todos tienen su puesto con su libertad y peculiaridad. Es verdad que Jesús no se predicó a sí mismo, sino que anunció el reino de Dios. Pero esta constatación llevaría a entender el reino de Dios como una cosa que se puede aprender de Jesús por estar igualmente cerca de todos los hombres. Jesús no habría hecho sino ver de modo ejemplar de qué se trataba. «El reino de Dios» puede concretarse sin duda en muchos tipos de comportamiento, sin los cuales no sería eficaz. Pero su realidad no sólo consiste en hablar de Dios vivamente para deducir de ahí modos de comportamiento, sino en que el Dios vivo está presente. Jesús no es, pues, un ejemplo de cómo ha aparecido el reino de Dios, sino que él «trae» el reino.

[57] *Loc. cit.*, 234.

Lo decisivo es, como Jesús nos ha dicho, que su relación filial se expresa como conformidad de voluntades. Es a la vez amor y obediencia. Necesitamos estas dos palabras para evidenciar lo que queremos decir. Se trata, en efecto, de subrayar tanto la actividad de Jesús como su disponibilidad ante el Padre. El trae realmente el reino de Dios no como una misión externa, sino en la decisión personal última que atribuimos a la voluntad. Pero este acto consiste en un estar sin límites a disposición del Padre. Sabemos ver esta actitud de Jesús en su culminación absoluta, cuando él acepta su muerte en el Monte de los Olivos. Pero en este contexto deberíamos también pensar que el sacrificio de Jesús es la consecuencia lógica de todo el comportamiento de su vida, que fue eficaz no sólo en cuanto sufrimiento, sino también en cuanto servicio. No hay que imaginarlo, pese a la escasez de datos, con un rostro sombrío. El lavatorio de los pies no fue el penoso cumplimiento de un deber, sino un acto realizado con la sencillez de quien se consideraba como recipiente del amor comunicativo de Dios[58].

Resumiendo podríamos decir que la teología, si quiere incorporar correctamente el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios, ha de interpretar y asumir en clave cristológica y trinitaria el hecho de que «Dios es amor». Este es el método que hemos empleado. Veamos ahora cómo se llega a la conformidad entre Dios y el hombre.

b) Relación del hombre con Dios.

No se puede dudar de la importancia del elemento volitivo en el contexto del mensaje sobre el reino de Dios. Como hemos visto, esto vale para el mismo Jesús, cuya disponibilidad para el reino de Dios se hallaba íntimamente vinculada a su historia y su vida. Pero puede aplicarse también a las actitudes que según el mismo Jesús, los hombres debemos tomar respecto del reino. No cabe duda de que aquí existe un marcado acento «personal» e interior. Sin embargo, del mismo modo que no se han de oponer la esperanza de salvación individual y la comunitaria, tampoco podemos oponer la actitud interior del hombre y la realidad externa. Suprimir esta oposición «superándola» es probablemente más difícil que demostrar la fundamental relación existente entre persona y comunidad; tal relación forma parte de las condiciones transcendentales de la realización humana, mientras que la conexión entre «dentro» y «fuera» sólo puede explicarse adecuadamente por los efectos. Aquí no nos referimos a la indudable constatación de que existe una interacción entre el hombre, en cuanto centro de acción y reacción, y el mundo en que vive, sino al logro de un equilibrio entre ambos. Los éxitos de integración social conseguidos mediante tratamiento médico o asesoramiento psicológico se basan fundamentalmente en que se ha alcanzado un equilibrio de este tipo en un determinado problema del hombre. Una reflexión metódica sobre tales acontecimientos puede ofrecernos un modelo de concepción

[58] W. Kasper, *Jesus der Christus*, 130.

dialéctica de la realidad. Las posibilidades que se ofrecen y las realizaciones alcanzadas se condicionan mutuamente. Sin duda ha crecido la conciencia de que esta teoría puede constituir una clave para resolver con acierto otros muchos problemas concretos, pero, en cuanto interpretación «total» del hombre, conduce a unilateralismos y a la pérdida de libertad, especialmente en las vigentes condiciones dialécticas. El hombre no puede entenderse, en cuanto totalidad, como resultado de todos sus condicionamientos ni únicamente a partir de las actuaciones propias y tampoco es posible establecer entre ambas cosas un equilibrio que explique completamente al hombre.

La escatología cristiana, estimulada primero por los impulsos de la filosofía idealista y apremiada luego por las contrapropuestas del marxismo, está buscando posiciones claras en este problema. Pero, materialmente hablando, siempre han existido en su tradición afirmaciones que interpretan al hombre desde dentro, es decir, desde su decisión, y otras que lo interpretan a partir de sus condicionamientos externos. En esta segunda perspectiva, no se trata de las evidentes dependencias biológicas del hombre, sino de los condicionamientos del comportamiento «humano». A este segundo grupo pertenecen, por ejemplo, las afirmaciones sobre el pecado original, especialmente claras en la interpretación de Schoonenberg del pecado original como situación del hombre[59]. Al tratar del pecado, esta situación aparece como algo negativo. Pero esta misma visión del hombre significa también que, con su comportamiento, el hombre puede ganar a su hermano, o servirle de escándalo (Mt 18,15; 18,5ss). Esto significa que el «influjo» puede ser también muy positivo e importante para la salvación.

Aun admitiendo que las afirmaciones sobre el estado de pecado, en razón de la pertenencia al género humano pecador, ocupan un puesto considerable en la dogmática, dada su importancia para la soteriología, la escatología parece insistir más en la otra serie de afirmaciones: el hombre es juzgado por el valor de sus obras. Tendremos ocasión de tratar más ampliamente este tema, pero deberíamos indicar ya desde ahora que también esta afirmación se inserta en un contexto cristológico y, consiguientemente, en el contexto de la teología de la gracia.

Llama la atención a este respecto la unanimidad con que la cristología actual aplica esta categoría antropológica de «dentro» y «fuera» al mismo Jesús: *su* historia es su ser engendrado, su persona es su obra[60]. Precisamente esta correspondencia entre persona y obra pone

[59] Cf. a este respecto P. Schoonenberg, *El hombre en pecado:* MS II, pp.654-725. La teoría de Schoonenberg muestra claramente la estructura «dialéctica» del pecado original, el cual —contemplado a partir de la persona— penetra desde fuera en el hombre, si bien de forma que, por la vinculación del tal pecado a la «naturaleza humana», se puede y se debe hablar de una «afección».

[60] Cf., por ejemplo, J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum* (Munich 1968); K. Rahner-W. Thüsing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid, Ed. Cristiandad, 1975); D. Wiederkehr, *Esbozo de cristología sistemática:* MS III, pp.382-503; W. Kasper, *Jesus der Christus.*

de manifiesto la orientación soteriológica de la afirmación. En esta correspondencia, la salvación se convierte en auténtica historia humana. Aquí resuena una idea que ha encontrado su más aguda expresión en el pensamiento de Rahner. La cristología descubre la intención más profunda de la antropología. Los hombres existen «en último término porque debía existir el Hijo del hombre... Según esto, podríamos definir al hombre como lo que surge cuando Dios se da pronunciando su Palabra amorosa en el vacío de una nada sin Dios»[61]. No debemos pasar por alto la tensión que aquí se insinúa. Sigue siendo sin duda verdad que el «Hombre nuevo»[62] cumple perfectamente la intención creadora de Dios; no es exagerado decir aquí que la cumple «insuperablemente». Pero esto acontece también como acto «insuperable» de gracia: este ser hombre es el modo kenótico del ser trinitario, del Hijo. ¿Oscurece entonces su carácter de Hijo la actividad de la vida de Jesús? Hemos dicho ya que la obra de Jesús es su persona. No podemos dejar de aducir a este respecto la argumentación de Máximo el Confesor: «Evidentemente, para que puedan unirse las cosas es preciso que se mantenga la distinción física de las mismas» (PG 91, 97A). A Grillmeyer explica esta idea, tratando precisamente el punto que ahora nos concierne: «La unidad de Cristo en cuanto actuación de la subsistencia divina del Logos en la humanidad de Cristo entraña un elemento dialéctico. Cuanto más íntima es la unión y conexión de esta humanidad con la subsistencia del Logos, tanto mejor puede entenderse (la humanidad) en su ser creatural plenamente actuado.... Esto se subraya acertadamente frente a la antigua confusión de naturalezas que sólo podía concebir la unión a expensas de la actividad peculiar y propia de la naturaleza humana»[63]. Así, pues, desde un punto de vista «objetivo», la obra redentora de Jesús es puramente creatural. Pero, precisamente en el caso de Jesús, hemos de tener sumo cuidado de no

[61] K. Rahner, *Para la teología de la Encarnación*, en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964) 153. Es cierto que Rahner sigue también otra línea: las líneas esenciales del hombre, si se prolongan, apuntan hacia la cristología. Rahner justifica expresamente este punto de partida afirmando que no es posible hacer antropología partiendo exclusivamente de su meta, de la cristología. Cf. *Anthropologie, Theologische:* LThK I (1957) 626-627; cf. *Sacramentum Mundi* I (Barcelona 1972) 286-296. Si Rahner siguiera sólo este método, sería acertada la crítica de W. Kasper *(Jesus der Christus,* 60s), el cual pone reparos a la forma concreta en que Rahner desarrolla las líneas esenciales del hombre para elaborar una «cristología trascendental». A este respecto se podría recordar la proposición 13 de la «Quaestio disputata» de Rahner, ya citada varias veces. Por otra parte, todos los ensayos se hallan presididos por el «apriori» del designio originario de Dios de comunicarse *él* mismo, «apriori» que pertenece a la teología de la gracia y a la economía trinitaria y que ha sido articulado por Rahner en varias ocasiones. Pero quizá no se afirma con suficiente claridad que este «apriori», en cuanto posibilidad expresiva, depende enteramente de la cristología realizada, la cual implica así —como admite el propio Rahner— consecuencias para la antropología.

[62] Adviértase la importancia del título «segundo Adán» en la cristología paulina.

[63] Sobre la imagen de Cristo en la teología católica actual, cf. PTA (Madrid 1961) 335-375.

hablar en este contexto de «logro» humano. En Jesucristo no se puede hablar de una «acción humana autónoma» en el sentido ordinario de la expresión. La relación que se establece entre la vida kenótica de Jesús y el Padre vuelve a mostrar en último término la estructura teológico-dialogal de la persona. En este sentido, tal relación indica algo que también puede aplicarse a la persona humana. Esta no puede entenderse plenamente como centro exclusivo de actividad en relación dialéctica con su mundo. Por tanto, tampoco se puede reducir el problema de su propia realización a la oposición «dentro» y «fuera». Lo que con cierta justificación podríamos designar aquí como su «profundidad» se halla abierto de un modo mucho más radical de cuanto pueda estarlo la mutua comunicación del nuevo sujeto y el mundo. En la perspectiva cristológica, el hombre en cuanto persona no se encuentra solo ante un Dios que carga sobre él toda la responsabilidad. Al menos, no es éste el auténtico comportamiento salvífico. El hombre profundamente liberado es el que ha sido llamado a la comunión con Jesucristo. Sólo así se da lo que podemos llamar verdadera «autorrealización». Por consiguiente, la interioridad que, en el sentido de las ya citadas fuerzas del yo, pertenece a la autorrealización del hombre, no consiste en replegarse en lo privado y no comprometido. No tiene nada que ver con el alejamiento del mundo característico de las llamadas «almas puras». Tampoco tiene que ver con esa convulsa autorrealización cuyo ideal consiste en «lograr independientemente de todo ser algo por sí mismo[64]. Frente a esto, debemos recordar los comportamientos que hemos procurado presentar como interiorización del Pneuma de Jesús y del Padre. El problema que estamos tratando puede explicar cómo un único e idéntico Pneuma, por ser un único e idéntico amor, otorga a la persona su verdadera profundidad e interioridad y, al mismo tiempo, y precisamente por el mismo acto de amor comunicativo, constituye él mismo la κοινονία. Evidentemente, desde este punto de vista, todo sucede no mediante el alejamiento de la vida común, sino mediante el contacto con ella.

Esta confianza en la auténtica vida está sometida a una dura prueba por el hecho de que «vida» es, también en este contexto, una realidad que sólo puede ser entendida por analogía. Pero no es una evasiva distinguir entre la vida en cuanto naturaleza y el Espíritu de Dios que otorga también esta misma vida. El aspecto unitario de la vida, tal como aparece en nuestra experiencia inmediata, nos remite, en su pluralidad analógica, al amor y la paz propios de una realidad que está abierta a Dios. En este sentido, la idea bíblica del *shalom* no puede estar muy lejos de la doctrina agustiniana sobre el estado original: Agustín ve en la unión del hombre con Dios el fundamento de su armonía vital en medio de la multiplicidad de sus fuerzas[65]. Con todo, Agustín

[64] J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Dartellung der Wissenschaftslehre. Einleitung* (Gesamtausgabe der Bayer. Akad. der Wissenschaften 4; Stuttgart 1970) 194.

[65] Cf., por ejemplo, *Contra Iulianum* 1,45; *Div. Quaest.*, 83 q. 67,4.

y con él muchos representantes de la tradición cristiana, han contribuido a crear una imagen desfigurada de la interioridad del cristiano: el ideal fluctúa demasiado entre la idea de un desarrollo libre y armónico y la idea de la «sumisión» de las fuerzas «inferiores» a las «superiores». El acento debería recaer, más bien, en la obediencia a Dios de la totalidad del hombre creado. La idea protológica de la armonía del hombre con la creación sigue teniendo importancia para la escatología, incluso después de la pérdida de la integridad.

La diferencia entre la vida natural y humana y la vida de Dios puede hacernos entender mejor la realidad de que —a pesar de las frecuentes amenazas que la vida del hombre experimenta en este mundo— la finitud de la vida creatural no tiene por qué ser necesariamente mala, aun cuando nos resulte dolorosa. A pesar de todas las limitaciones de nuestras posibilidades creaturales, que nos llevan a preguntarnos por qué hemos sido creados *así*, quizá nos resulte esclarecedora la idea de que esta finitud tiene un especial valor cuando entregamos la vida por los demás.

c) Relación del hombre con el mundo en la alianza escatológica.

Hemos intentado superar ciertos malentendidos que nos hacían difícil la valoración de lo personal como dimensión profunda del horizonte escatológico de la fe cristiana. Podríamos resumirlo en la siguiente formulación: el énfasis que el mensaje del reino de Dios pone en la persona no reduce la realidad personal a una relación del hombre consigo mismo. Pero la persona tampoco se basa sólo en una relación del yo con el mundo. El comportamiento de Dios para con el hombre hace a éste persona. Pero lo difícil es compaginar la situación del hombre en el mundo y la actitud «personal» de Dios para con el hombre.

Además de que sería insensato separar ambas realidades, nos llevaría a un dualismo soteriológico. Redención equivaldría a desvinculación del mundo, con lo que éste quedaría fuera de la orientación salvífica del hombre. El mundo se vería reducido a mero campo de ejercicio y de prueba, sentido que parece tener en algunas concepciones escatológicas, incluso cristianas.

Por el contrario, en el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios o, como podríamos decir más acertadamente, sobre el reinado de Dios[66], la acción de Dios abarca la creación y la redención. La relación de ambas aparece con toda claridad en la relación establecida entre creación y alianza. Dios crea los hombres con la intención de introdu-

[66] Como ha demostrado R. Schnackenburg, sería más lógico traducir el término *basileia* por reinado o señorío (de Dios). Cf. *Gottes Herrschaft und Reich*, 247-248. Pero el intento de introducir esta norma lingüística no sólo tropieza con una costumbre inveterada, sino que quizá se enfrenta también con una reserva contra el término «reinado». Pero si se elabora la analogía del término «reinado» en el uso de Jesús, aparecería con más claridad la realidad significada.

cirlos en su propia comunión de vida. La alianza es así el fundamento «interno» de la creación. Pero también podemos decir a la inversa: la creación es el «fundamento externo de la alianza». Si la creación, tal como ha sido llamada a la existencia y a su futura consumación, no puede fundarse en sí misma, sino que es «fundada» por Dios, ello quiere decir que con la creación Dios crea el presupuesto de la alianza. Sin embargo, ninguna dialéctica humana puede coordinar perfectamente ambas afirmaciones. Si tenemos en cuenta, además, que la alianza obedece a la primera y última voluntad de Dios de recapitularlo todo en su Hijo (cf. Ef 1,3-14), entenderemos sin duda que Dios nos ama, cuánto nos ama y por qué *puede* amarnos así.. Todo tiene una fundamentación cristológica. Sin embargo, esto refuerza el carácter insondable del milagro de ser amados personalmente. El que Dios nos ame para la alianza, no implica una confusión de fines. Nos quiere dar la alianza. Y ello no es menos glorioso que llamar criaturas a la existencia. Más aún, así como Dios nos ama en su Hijo, también nos ama como hermanos y hermanas de su Hijo, es decir, nos ama a nosotros mismos y no porque nos haya concebido por amor de otro. Por tanto, en cierto sentido se puede decir *también* que Dios quiere la alianza por amor a nosotros. No supone degradación alguna que sólo nos pueda querer y amar porque su amor al Hijo y el amor del Hijo a él hacen «posible» nuestro espacio vital, ya que para este acontecimiento de amor no tuvo necesidad de tramoya ni de espectadores. La creación orientada al Hijo en el Espíritu es un misterio del amor, pues no implica confusión alguna de fines, sino que existimos en cuanto «los otros», y, según Dios, es bueno que existamos. El nos da, pues, la seguridad de que realmente somos algo para él[67].

Así, pues, podemos ver la creación y la alianza, en su mutua relación esencial precisamente bajo el aspecto escatológico del único reinado salvífico de Dios. Como ya hemos indicado, esta perspectiva

[67] El tema que tradicionalmente se trataba bajo el epígrafe «naturaleza y gracia» y que pertenece a la teología de la gracia y a la protología tiene gran importancia para la escatología. Cf. también el capítulo de Chr. Schütz. De hecho, aquí aparece claramente que no se trata de los órdenes puramente objetivos de «naturaleza» y «gracia», sino que es preciso tener siempre presente al sujeto en cuanto soporte del proceso. El aserto de que «la gracia presupone la naturaleza debe completarse con la afirmación de que la gracia presupone la persona» (Juan Alfaro, *Naturaleza y Gracia*, en *Sacramentum Mundi* IV [1973] 890). Cf. también H. Volk, *Gnade und Person*, en *Gott alles in allem* (Maguncia ²1967) 107-122. No creemos necesario repetir que «persona» no puede ser aquí un concepto individualista que sólo debe considerar a la persona individual aislada. En su sentido originario, la gracia va dirigida al «nosotros» de las personas unidas en la alianza. La fórmula de Karl Barth que hemos empleado en esta sección para determinar la relación de cosas. Cf. KD III/1 (Zurich ²1947) 103-377. La teología católica ha recogido esa fórmula como un axioma y la ha aceptado como punto de partida adecuado para abordar el problema de la relación existente entre la naturaleza y la gracia. Cf. el tratamiento del tema en G. Muschalek, *Creación y alianza como problema de naturaleza y gracia*, en MS II, pp.456-466. Nosotros podemos presuponer aquí las informaciones que ofrece ese trabajo.

nos permite comprender el misterioso carácter de la realidad personal del hombre en cuanto amor de Dios, pero nuestra condición de criaturas no puede ser comprendida por simple especulación. ¿Podemos decir igualmente que nuestra situación creatural en el mundo en cuanto totalidad misma participa del misterio? La relación del hombre con la creación, en la que no sólo se sitúa como persona, sino que se encuentra inmerso es igualmente uno de los temas teológicamente difíciles. La tradición bíblico-cristiana pone al hombre, en muchos sentidos, en el centro de la creación. Dios no ha creado al hombre del mismo modo que a los demás seres. Sólo él es imagen de Dios. Pero también el relato más antiguo de la creación destaca, a su modo, la alteridad del hombre con respecto a las restantes criaturas. El hombre es objeto del cuidado divino de un modo «personal» y totalmente diverso del de las demás criaturas.

El puesto dominante del hombre en el conjunto de la realidad creada, como vemos en el primer relato de la creación y en Sal 8, puede pensarse que intenta legitimar la cultura gracias a la cual los hombres han transformado la naturaleza en su propio beneficio. Con todo, es difícil encontrar en la tradición de los enunciados antropológicos sobre la creación una valoración unitaria de la posición del hombre en el mundo. La experiencia veterotestamentaria sabía sin duda algo de la tensión existente en el hombre en virtud de su finitud mundana y de su apertura a Dios, pero no por eso dividió al hombre en una parte inferior, material, y otra superior, espiritual. Aunque difieren los matices, el interés principal se concentra en el comportamiento exigido por la alianza. Pero esto no entraña ninguna tensión con respecto al orden de la creación. Por el contrario, el problema de la creación se resuelve bajo el aspecto de la alianza. La creación procede de la libre benevolencia de Dios. Ella constituye el espacio vital del hombre. Pero éste es, en medio de este mundo creatural dependiente de Dios, el ser que conoce la voluntad divina. Y la conoce de acuerdo con su condición de criatura. Sabe que él, hombre pequeño y caduco, no debe su vida al sol ni a las estrellas ni a ninguna potencia creadora. Sabe, sobre todo, que debe su ser absolutamente a Dios y que es la única criatura del mundo visible que puede y debe hacer de la voluntad de Dios el contenido de su propia vida[68].

Se ha dicho con frecuencia que la historia moderna no habría sido posible sin la teología veterotestamentaria de la creación. El dominio del hombre sobre la naturaleza sólo era posible en un mundo despojado de fuerzas sagradas. Esto es verdad, pero no explica por qué la historia del trabajo humano en el mundo ha llegado a ser, en tantas de sus fases actuales, una historia de la rivalidad entre la voluntad de Dios, real o incluso presunta, y la voluntad del hombre. La actitud ante el mundo exigida por la alianza no permite comprender el ele-

[68] Cf. la teología veterotestamentaria de la creación, tal como la expone H. Gross en MS II, pp.353-366.

mento titánico que existe en las ideologías del progreso. Por lo demás, la inseguridad con que la teología valora el mundo se debe en parte a una antropología dualista. Si bien los teólogos sabemos que la historia de la religión y de la filosofía han influido en la teología cristiana, nos sentimos indecisos a la hora de valorar tal influjo.

No sólo iría contra la historia sino también contra la justicia reprochar a la antigua teología cristiana su encuentro con otras concepciones teológicas del mundo, especialmente la platónica. Este intento de aproximación obedecía a una «apertura al mundo» entonces necesaria. Si no se alcanzó en todos los aspectos esa «especificidad de lo cristiano» que hoy nos parece clara, ello se debió no sólo a una ley histórica que regula el desarrollo del conocimiento, sino también a una peculiaridad de la fe cristiana, la cual sólo puede comprender sus consecuencias intelectuales por el camino de las experiencias[69]. La lucha con el dualismo no es un problema exclusivamente antropológico. La filosofía platónica, en la cual se introdujeron tendencias dualistas, resultaba interesante para los teólogos antiguos sobre todo por su contenido propiamente tológico. Ofrecía posibilidades para expresar la transcendencia y bondad de Dios en el conjunto de la realidad. Sin duda, la relación jerárquica entre Dios y el mundo entrañaba ya el conflicto de que estamos hablando. El hombre se encontraba entre Dios y el mundo. Comparado con Dios, el mundo no podía ser «fin» para el hombre. La tensión entre Dios y el mundo era tanto más difícil de ser expresada en clave cristiana cuanto que la interpretación platónica debía suscitar incluso en el cristiano la impresión de amor de Dios y de piedad. El dualismo alma-cuerpo, presente en algunas tendencias de la antropología cristiana, desplaza esta tensión a la constitución misma del hombre. Si bien este planteamiento del problema, tan esquemáticamente descrito, fue quedando superado gradualmente, todavía nos preocupa en la actualidad. El papel del mundo en la relación del hombre con Dios no es un problema puramente especulativo. La decisión fundamental para superar el dualismo que pone en rivalidad a Dios y al mundo es la doctrina de la Trinidad, en cuanto que, en la comunicación salvífica de Dios al hombre, el anonadamiento de Dios ha revelado un amor que trasciende y reconcilia al mundo[70]. Su expre-

[69] Cf. el ponderado juicio de W. Pannenberg frente a una condenación global de la helenización de la fe cristiana, así como los límites reales de la teología veterotestamentaria en su confrontación con las enseñanzas de la filosofía sobre Dios: *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Gotinga 1967) 296-346. Sobre el problema del dualismo antropológico volveremos al hablar de la resurrección de la carne.

[70] Los estudios de los últimos años han visto en la controversia arriana un punto decisivo en la confrontación entre una teología de orientación platónica y una teología cristiana. Cf. especialmente F. Ricken, *Das Homousios in Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, en *Zur Frühgeschichte der Christologie* (QD; Friburgo 1970) 74-99. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, en *Tratados teológicos* (Madrid, Ed.

sión más simple es la del Evangelio de Juan: «Pues tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo unigénito para que tenga vida eterna y no perezca ninguno de los que creen en él. Porque Dios no mandó a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3,16s).

Sin duda, este «mundo» es el de los hombres. Nuestra pregunta inicial se refería principalmente al problema del hombre frente al «mundo». Pero ¿podemos concluir de estas reflexiones que para el creyente existe una solidaridad con el mundo —al que él mismo pertenece y al que, sin embargo, configura y asume en cuanto persona en razón de la solidaridad de Dios con él en la alianza? Este conocimiento no es especulativo en el sentido de que, con su ayuda, puede ser *comprendida* una determinada estructura de la creación. Se trata también de una estructura, pues el hecho de que toda la realidad del hombre sea susceptible de amor se basa en su peculiaridad de criatura. La apertura al amor es siempre obra del creador. El hombre no puede ni debe amar su mundo «a la fuerza». Pero el hecho de que el amor pueda acontecer no es sólo consecuencia de estructuras «objetivamente» correctas. El amor es lo que acontece en la alianza entre Dios y el hombre. Con esto no se sobrepone a la existencia del hombre en el mundo un diálogo con Dios a espaldas del mundo. Recogiendo una imagen que hemos utilizado ya en un contexto semejante, podemos decir que la existencia mundana del hombre ofrece los elementos para el diálogo que se desarrolla en la alianza. Conviene especificar que Dios, en cuanto creador, ha puesto ya esos elementos en la creaturalidad del mundo y que el hombre puede ejercer su capacidad de diálogo gracias a ellos. Pero el hecho de que el amor pueda llegar a ser un acontecimiento mundano no sólo depende de la comprensión de las estructuras del mundo, sino de la actitud que se deriva de la alianza.

Sin embargo, también en este plano se puede llegar a una tensión dramática. Hemos visto la insuficiencia de la interpretación platonizante de la relación Dios-mundo; en ella se ha creado una escala de valores fundada ontológicamente, según la cual el hombre debería despreciar lo inferior para alcanzar con mayor seguridad lo superior.

Cristiandad, 1966) 27-62, había mostrado ya las consecuencias de la teología trinitaria en orden a superar un monteísmo orientado de acuerdo con el modelo de un poder político absoluto. La historia de los dogmas ha puesto de manifiesto que la fórmula de Nicea influyó profundamente, aunque en parte de forma indirecta, en la doctrina cristiana sobre la creación. Cf. L. Scheffezyk, *Schöpfung und Vorsehung:* HDG II,2a (1963), espec. 51-66. Como es sabido, la superación del dualismo antropológico discurrió inicialmente por un camino distinto: el de la recepción de la filosofía aristotélica. Sin embargo, M.-D. Chenu, *Das Werk des Thomas von Aquin. Die Deutsche Thomasausgabe. 2. Ergänzung Band* (Heidelberg 1960), espec. capítulo I, ha mostrado que tal recepción debe contemplarse en el marco más amplio de una interpretación cristiana de la realidad. Sobre la configuración del contenido de esta antropología tomasiana, que luego llegó a ser normativa, cf. J. B. Metz-F. P. Fiorenza, *El hombre como unidad de cuerpo y alma:* MS II, pp.486-526.

Desde esta perspectiva, podemos ver claramente incluso la posición hostil entre Dios y «mundo» que nos presenta la Biblia. Este drama no consiste en que el hombre se haya equivocado en la elección de sus medios y se venda a valores inferiores a su propia dignidad. Tal elemento «natural» de indignidad acarreará sin duda una forma de pecado, pero éste sólo se da propiamente porque el hombre puede desligar de Dios su propia realidad y la creación que le ha sido encomendada. Así surge la realidad, correspondiente al concepto joánico de «mundo», de la que se dice que no ha conocido a Dios (Jn 17,25). Pero el mal de este mundo no consiste en una inferioridad ontológica, sino en la voluntad humana que no acepta la alianza. Así, la historia se convierte en un drama entre la fidelidad de Dios a la alianza y el intento humano de arrancar la realidad de las manos de Dios. En esta lucha, Dios no ha escatimado medios para salvar al hombre junto con su entorno. Así, también el hombre se encuentra frente a la exigencia cada vez más fuerte de un amor omnipotente que se anonada. La historia de la alianza se convierte, también para él, en historia de sufrimiento. El curso de la historia se hace cada vez más impenetrable. También en lo pequeño resulta cada vez más difícil aceptar confiadamente las cosas sencillas de la creación con su bondad finita. El amor se hace sufrimiento y esfuerzo. Pero esta impenetrabilidad es también la situación a que alude el mensaje de Jesús sobre la absoluta primacía del reino de Dios, cuando él dice al hombre, no con cinismo, sino con solicitud amorosa: «Buscad primero el reino y su justicia, y lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33). Aquí aparece con toda claridad que la actitud humanamente correcta no puede limitarse al mundo, sino que ha de tener en cuenta la alianza, si quiere responder a la realidad del hombre.

Puede resultar doloroso para el cristiano verse rodeado por una multitud de problemas que requieren una solución ponderada, ante los cuales puede decir muy poco y casi nada definitivo. Pero se puede animarle al pensar que la realidad escatológica no se configura mediante una planificacón teórica, sino en la realización de un comportamiento de acuerdo con la alianza. Así, la realidad humana puede ser de nuevo purificada y abierta, aun cuando esto signifique «sufrir». Cuando Pablo dice que nada puede separarnos del amor de Dios (Rom 8,38s), se trata no sólo de un amor a nosotros, sino también en nosotros. Si bien toda salvación escatológica *se funda* exclusivamente en Dios y en su amor, su realización sólo se logra cuando los hombres aman e incluyen en ese amor la realidad a ellos confiada, de modo que el mundo revela su propio sentido. Pero esto no será posible si nos quedamos con la mitad de la realidad y preguntamos qué puede ser ella por sí misma. El reconocimiento del reino de Dios y de la alianza significa que la esperanza del hombre y el mundo «reside» en Dios y sólo en él.

¿Qué valor «escatológico» tiene el conocimiento concreto del mundo y de sus estructuras? Estas dicen al hombre algo no sólo sobre

un mundo exterior, sino también sobre sí mismo. No pueden ser, por tanto, secundarias. ¿Acaso la culminación de la escatología no debe decir algo sobre su valor futuro?

La Biblia y la tradición cristiana no nos dicen gran cosa al respecto. A. Vögtle examina sobriamente los enunciados escatológicos neotestamentarios de alcance cósmico y llega a una conclusión digna de tenerse en cuenta, especialmente a la vista del énfasis en una «escatología cósmica»: «No se puede hablar... de un interés central del Nuevo Testamento y en especial de los escritos paulinos por el destino final del mundo extrahumano; y, desde luego, no de un interés por afirmaciones directas y concretas sobre el estado final del universo. En el centro encontramos la acción salvífica de Dios orientada al hombre y, junto a ella, la comunidad escatológica de salvación»[71]. Pero, aun teniendo esto en cuenta y aunque, dada la peculiaridad del mensaje neotestamentario de la salvación, no esperemos predicciones sobre la estructura escatológica del «mundo», ¿no «bendice» el Dios creador el trabajo humano en el mundo? ¿No incluye el mensaje escatológico la exigencia de que el hombre contribuya con su trabajo en el mundo a la consumación de la salvación esperada?

El escándalo permanente del mensaje cristiano es que lo decisivo haya tenido lugar en un mundo tan pequeño. Una tensión insoslayable es la indicada por Pablo: «Lo necio del mundo se lo escogió Dios para humillar a los sabios; y lo débil del mundo se lo escogió Dios para humillar a lo fuerte; y lo plebeyo del mundo, lo despreciado, se lo escogió Dios: lo que no existe, para anular a lo que existe, de modo que ningún mortal pueda enorgullecerse ante Dios» (1 Cor 1,27ss). Cualquier idea de planificación escatológica choca con una objeción que no procede de una pobre mentalidad, sino que se funda últimamente en la convicción de que el amor omnipotente de Dios se ha demostrado como tal en su acomodamiento. La *kénosis* de Dios se ha realizado en el servicio de Jesús. Esta categoría cristológica de servicio ofrece quizá también la posibilidad de descubrir en cada fragmento de la vida humana una orientación hacia su totalidad escatológica. El servicio de Jesús a nosotros es nuestra salvación permanente. Es también la fuerza que no sólo da un sentido pasajero, sino un valor para la vida eterna a las cosas grandes y pequeñas, a los anhelos y tareas de nuestra vida. «Lo que habéis hecho al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo habéis hecho» (Mt 25,40): esta afirmación da sentido escatológico a todo comportamiento humano concreto. No es necesario descubrir de antemano todo lo que significa y comprende este servicio. Esta apertura es esencial para que pueda ocurrir algo nuevo. Las situaciones nuevas del mundo o incluso de la historia personal de cada uno, que no siempre es historia universal, no necesitan complejas colaboraciones religiosas. Lo esencial es que todo es amor desde dentro. Deberíamos decir una vez más que el amor nunca se reduce a una mitad del

[71] *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Dusseldorf 1970) 26.

mundo. La antífona del Jueves Santo tiene razón: «Donde hay amor, allí está Dios». Por eso es totalmente ajena al amor la jactancia humana. El amor quedaría empobrecido y se desvirtuaría el sentido y la esencia de la alianza.

d) Fundamento cristológico del alcance universal de la historia.

¿Se advierte ya una convergencia que integre lo que —aunque quizá valioso— se nos presenta como fragmentario?

El género humano presenta sin duda muchas líneas que apuntan a un elemento común y universal. Pese a todas las diferencias existe una especie de lenguaje común que constituye el fundamento de una convivencia de los hombres en el mundo. Hoy sabemos mejor que en otros tiempos que la posibilidad de comprensión entre los hombres no se ha convertido en realidad; para ello se requiere una *confianza* en que es posible llegar a un consenso mediante un procedimiento correcto y llegar así a la «verdad». El acuerdo previo es indispensable para un comportamiento humano relevante[72]. La peculiaridad del hombre en cuanto ser dotado de lenguaje nos permite vislumbrar una vez más la correspondencia entre el individuo y la comunidad. El hombre ha construido su mundo socio-cultural mediante la comunicación. Este comportamiento es el «adecuado» al hombre[73]. Se trata de una perspectiva extraordinariamente importante para entender al hombre. Tampoco es tan evidente que los hombres puedan entenderse como unidad biológica.

Pero el hecho de que podamos hablar del hombre nos hace mucho más profundamente conscientes de que es posible coordinar con sentido los comportamientos socio-culturales humanos, aun cuando, mirados desde una perspectiva histórica, no aparecen inmediatamente interconectados y difícilmente pueden ser reducidos a una forma original. La humanidad en cuanto comunidad se nos presenta, pues, como *in fieri*. Su comportamiento actual está condicionado cada vez más por la necesidad de que la vida humana conserve su dimensión comunitaria.

Sin embargo, no deja de haber cierto escepticismo sobre las posibilidades de la cultura. El dominio del mundo mediante la cultura ha liberado al hombre de la opresión de la naturaleza. Sin una civilización altamente desarrollada sería imposible la convivencia actual. Pero muchos progresos se han mostrado problemáticos. Resulta difícil equilibrar el balance de ganancias y pérdidas. Es evidente, desde un punto de vista ético, que los hombres no pueden hacer todo lo que les es posible desde un punto de vista técnico. Una de las pesadillas de nuestra

[72] Cf. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*, en *Wirklichkeit und Reflexion*. Hom. W. Schulz (Pfullingen 1973) 211-265, espec. 258-260.

[73] Cf. C. F. von Weizsäcker, *Die Einheit der Natur* (Munich 1971). En las pp.338s, este autor trata de explicar la verdad con ayuda de correspondencias entre el hombre y su entorno en el plano del comportamiento. Cf. también J. Habermas, *op. cit.*, 247.

época es el abuso de poder por parte de gente irresponsable. Nos preocupa la idea de que, con nuestros bien intencionados esfuerzos por perfeccionar la vida, estemos introduciendo unos cambios tan profundos que terminen por desertizar nuestro entorno. Frente al abuso de nuestras posibilidades técnicas, que pueden caer de improviso sobre nuestras cabezas, ciertas concepciones éticas, en extraño contraste con nuestras necesidades concretas, se reducen a un imperativo elemental: «el bien y el mal no significan más que sobrevivir o morir, con la consiguiente desaparición de la especie, al menos en las actuales posibilidades de vida»[74]. Sin embargo, esta reducción a comportamientos extremadamente simples implica una afirmación de la humanidad en cuanto tal.

En tales circunstancias, «historia universal» significa, más que una realidad, el deseo de que tal realidad exista. La confianza hegeliana de poder comprender la historia en sus últimas intenciones, es decir, en cuanto autodesarrollo del Absoluto y participación humana en ese proceso, ha recibido un duro golpe, sin que podamos dejar de comprendernos a nosotros y a nuestro mundo como devenir. No concedemos gran importancia a satisfacer la vieja curiosidad metafísica de la humanidad; por el contrario, para podernos mover en un mundo tan complicado en pensamiento, lenguaje y técnica, nos preguntamos por el origen y el destino, conscientes de que sólo podemos vivir con un anticipo de cumplimiento, el cual no cuenta ya con las seguridades de antaño. Pero quizá sea importante, dado el evidente pesimismo de nuestra situación, constatar la insoslayable afirmación de nuestra existencia aislada y, a la vez, el anhelo de consumación en una comunidad que incluya a todos los hombres.

Existen algunos intentos, como la filosofía de E. Bloch, encaminados a fundamentar el universalismo de la humanidad en la estructura de esperanza del hombre. Esta estructura se convierte en un transcendental escatológico sin el que el hombre no podría ser hombre. Todo lo que puede decir positivamente una esperanza. A diferencia de algunos elementales proyectos de futuro, que buscan simplemente la supervivencia para la mayor parte posible de la humanidad, la filosofía de la esperanza tiene rasgos exaltados, numinosos, misteriosos[75]. Pero precisamente este marcado carácter de promesa constituye un problema para la filosofía de la esperanza, en la cual la misma esperanza se convierte en la realidad salvífica, en el *Deus spes*. La filosofía de la esperanza puede encubrir un universalismo activista en el que el individuo está en función de la totalidad. Pero en esta postura que tan insistentemente pregunta por una patria para el hombre, ¿no queda abierto el interrogante de si no deberíamos tender a un estado

[74] C. Améry, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums* (Reinbeck/Hamburgo 1972) 233.

[75] E. Bloch, *El principio esperanza*, 3 vols. (Madrid 1977-79); id., *El ateísmo en el cristianismo* (Madrid 1983).

de salvación «universal» en el que queden «asumidos» también los hombres en su individualidad insustituible? La pregunta por la salvación de la persona forma parte de la pregunta universal por el sentido, con tal que no reduzcamos biológica y darwinísticamente el concepto de sentido a la superviviencia de la especie. Sin embargo, en este punto, la filosofía de la esperanza no tiene nada que decir, ya que no puede dar una respuesta desde el transcendental de la estructura humana de esperanza.

No es preciso demostrar que la fe cristiana ve en la cristología, interpretada escatológicamente, la razón principal en favor de un universalismo coherente, humano. Pero, dadas las mencionadas aporías, consideraremos algunos aspectos de las estructuras de este universalismo cristológico.

En primer lugar, a propósito de la problemática de Bloch, podemos decir que la afirmación de Jesús como «salvador absoluto» ve entre Jesús y *todos* los hombres una conexión fundada en su persona. Tal conexión ha sido siempre evidente para la fe cristiana, pero quizá la conciencia teológica nunca ha visto tan claro como ahora que la comunidad personal de todos los hombres tiene precisamente su fundamento último en la cristología. Se puede naturalmente decir a este propósito que el mensaje de Jesús y el testimonio neotestamentario sobre él presuponen el universalismo salvífico del Antiguo Testamento. El relato de la creación afirma la unidad de los hombres. Por último, también en la escatología fue adquiriendo cada vez mayor fuerza una esperanza salvífica de carácter universal, estimulada por el desarrollo de unas estructuras inherentes al yahvismo y a su mentalidad histórica y que se manifestaron en determinados momentos. Según esto, debemos entender la fundamentación cristológica de la comunidad salvífica de todos los hombres en un sentido amplio. Se trata de una fundamentación histórico-salvífica en la que el acontecimiento de Cristo tiene como presupuesto también la historia veterotestamentaria de la salvación. Pero la historia de salvación en su conjunto ha adquirido importancia para toda la humanidad precisamente en virtud del acontecimiento de Cristo. Si bien dicha historia nos sigue comunicando al Dios de Jesús, de modo que en sus rasgos esenciales no está todavía superada, sino que se conserva como revelación permanente, sin embargo, su significado sólo nos es descubierto eficazmente a través de Jesucristo. Si aplicamos todo esto a nuestro problema, podemos decir que el mensaje sobre el Dios creador universal se hace creíble en virtud de la venida de Dios en Jesucristo.

Ya el Nuevo Testamento sacó las consecuencias universalistas de la cristología. Pablo dice: «... para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por quien existe el universo y por quien existimos nosotros» (1 Cor 8,6). Nos limitaremos a este pasaje, el más antiguo del Nuevo Testamento, sobre la mediación universal de Jesús. En la moderna discusión sistemática, Col 1,16s ha desempeñado

un papel importante (Teilhard de Chardin). Cf. también Heb 1,2 y Jn 1,3. W. Thüsing escribe al respecto: «Se trata, pues, de una actvidad absolutamente universal de Cristo. Sin duda, aquí está implicada su mediación en la creación.... Pero esta idea de mediación no coincide con la de Pablo. Pablo piensa, ante todo, de acuerdo con el resto de su predicación, en la mediación de Cristo en el acontecimiento salvífico; pero considera esta mediación tan universal que es preciso aplicarla a la creación, aunque sólo sea porque para él creación y acontecimiento salvífico forman un todo indisoluble»[76].

Así, pues, el carácter escatológico del acontecimiento de Cristo constituye el fundamento de la importancia universal que se le atribuye. Esto es importante para nuestro problema. Hoy podríamos sentirnos justificadamente alérgicos frente a intentos de fundamentar teológicamente la unidad del género humano de un modo especulativo. Sin duda, podemos aceptar como válidas, desde el punto de vista de su lógica, algunas conclusiones hipotéticas. Por ejemplo, que la posibilidad de una determinada estructura de esperanza depende de un Dios que da sentido a las cosas. Pero en este punto tenemos razón al mostrarnos cautos no sólo ante las deducciones metafísicas, sino también ante los postulados. De la necesidad del hombre difícilmente se puede concluir una necesidad absoluta. Si la renuncia escéptica a toda especulación ha llevado a una fundamentación muy pragmática de la solidaridad de todos los hombres —el interés por la superviviencia—, la actitud cristiana de fe no opone a este pragmatismo una pura idea, sino un acontecimiento que, con su carácter de oferta y donación, es capaz de dar nuevo sentido a la necesidad. Las ideas de creación universal y orientación a Cristo suenan en los oídos de muchos contemporáneos como un intento de controlar, mediante una especulación idealista, la situación del hombre. Pero nuestra preocupación es presentar el carácter no idealista del acontecimiento de Cristo. La salvación reside en la acción libre de Jesús y de Dios. «Dios es amor» no es una interpretación humana, sino revelación de Dios.

Este simple hecho muestra que no se trata de un intento disimulado de dominar toda la realidad. La historia universal sigue siendo un proceso en marcha. Tampoco se trata de anticipar conceptualmente este proceso. Pero esto no excluye de ningún modo la total confianza de que Dios nos ha dado «todo» en Jesucristo y nada nos puede separar de su amor.

e) Orientación cristocéntrica de la historia.

Debemos tratar, finalmente, el difícil problema de si, en la situación humana, puede existir un sentido que apunte hacia la cristología. La primera respuesta será que hablar de una recapitulación universal en Cristo se apoya *a posteriori* en una experiencia. El cumplimiento

[76] W. Thusing, *Per Deum in Christum* (Munster 1965) 229.

tiene lugar cuando Jesucristo establece una comunión con él. Una segunda respuesta añadirá que este «cumplimiento» ha superado todas las expectativas y proyectos. Así, el cumplimiento no puede entenderse como el abrirse de una flor ni como el llenarse de un espacio vacío. El espacio vacío indicaría aquí la disposición para recibir el Espíritu de Jesús y dejarse conducir por él. Pero esta *potentia oboedientialis* es un misterio, fundado en el poder de Dios: la creación de una persona que no encuentra nada en su naturaleza para poder superar por sí misma la distancia que la separa de Dios, pero que, en cuanto ser susceptible de amor, puede recibir todo el amor de Dios, si Dios otorga esta comunión. Comunión con Dios es más que un proceso de crecimiento. En tercer lugar, será útil, frente al escepticismo contemporáneo, encontrar las estructuras que apuntan a una plenitud de sentido en la historia humana, si bien de hecho no es inmediatamente posible remontarse de la mera necesidad de sentido al Dios de la esperanza. Al parecer, una ley estructural de la historia de la salvación es que ésta comienza siempre por una promesa, si bien Dios garantiza de muchas maneras la eficacia de esta promesa en las distintas etapas de la historia de la salvación. Pero las promesas cumplidas permiten descubrir *a posteriori* un sentido, que apunta a un futuro cumplimiento. De este modo, dan ánimos para aventurarse a confiar en promesas aún no cumplidas.

Dado que la verdad de las promesas sólo se confirma *a posteriori*, en la argumentación no podemos utilizarlas sino en una medida limitada. Sin embargo, en conjunto, las «verificaciones» no carecen de importancia. W. Kasper dice: «Así, para quien tiene ojos para ver, el mundo no sólo está lleno de esperanzas, sino también de cumplimientos.... La historia no sólo se mueve por la búsqueda y la esperanza de salvación, sino que también aparecen en ella signos de salvación, los cuales justifican la esperanza en un sentido último y en una salvación universal dentro de la historia»[77]. En esta línea se puede hablar también de una «historia de salvación» orientada a Cristo. Una de sus peculiaridades es que se halla determinada por la «ley esencial» del amor, el cual saca al hombre de su angustiosa subjetividad. La bondad del amor arrastra al hombre incluso antes de que éste sea consciente de ello. La libre acción salvífica de Dios se inserta en esta orientación humana hacia el amor, pero, precisamente por eso, sigue siendo gracia *preveniente*. Su misterio consiste en que pone al hombre en movimiento de un modo mecánico y ciego, de modo que la libertad comience más tarde. El proceso de la libertad comienza con la llegada del amor. En este sentido, es correcto definir la cristología como el cumplimiento de una promesa presente en la realidad. Sin cristología, la posibilidad de cumplimiento no pasaría de ser una vaga esperanza, pues el mundo en que vivimos no consta sólo de promesa. La realidad se vive también como un choque de fuerzas imprevisibles. La cristolo-

[77] *Jesus der Christus*, 69.

gía no permite dar soluciones especulativas «detalladas» a esta tensión. Pero permite afirmar que *Dios* es amor.

De este modo, los cumplimientos parciales tienen una importancia decisiva. Pueden abrirse a nuevas perspectivas. Pero *lo que* anuncian tienen un valor. También aquí aparece una ley esencial que une lo cristológico y lo pneumatológico. Lo importante no es sólo el punto en que comienza el proceso, sino todo momento en que el amor de Dios penetra irrevocablamente en una criatura capaz de recibirlo. Pero este momento no queda petrificado, sino que se mantiene en la corriente viva del único movimiento que da cohesión y sirve de referencia: *per Christum in Deum*[78]. Todo se convierte en prehistoria de la cristología y adquiere ya en cierto sentido valor escatológico. Pero esto ocurre de muchas maneras que no se excluyen entre sí. Así como el mundo es un concepto universal y está «en principio» abierto a todos, si bien cada uno tiene «su» mundo limitado, así también cada uno tiene en él «su» historia, que no es identificable con la historia universal y, sin embargo, tiene estructuras «universales». Esta validez no consiste en la posibilidad de emitir un juicio «concluyente» sobre acontecimientos del pasado. No obstante, es posible reconocer en algunos acontecimientos concretos un elemento que de algún modo está relacionado con la salvación definitiva en Jesucristo. Por fuerza existe siempre el peligro de ideologización. La teoría crítica tiene razón cuando se muestra recelosa de las ideologías actuales. Pero una teoría crítica que se limite a criticar acabará por perder el amor. El cúmulo de comportamientos que hoy se nos imponen como tarea debe ajustarse a la voluntad de Jesús para llegar a un juicio correcto de momento, aunque más tarde aparezcan nuevas dimensiones y perspectivas. La historia bíblica presenta una coherencia centrada en Jesucristo, la cual permite hacer afirmaciones válidas sobre el Dios de Jesucristo desde la perspectiva histórica de la alianza[79]. La historia de los santos demuestra que la fe, la esperanza y la caridad no sólo son bienes transcendentes intercomunicables, sino que permiten también reconocer ya en la criatura finita el acontecimiento que podemos designar como construcción del cuerpo pneumático de Jesucristo que se va realizando en cada momento presente, aun sin referencia explícita al Hijo de Dios hecho hombre.

Dentro de tal experiencia de la historia que mantiene los ojos abiertos al carácter de signos que tienen los cumplimientos de la promesa, también una visión del mundo como la que intentó Teilhard de Chardin puede prestar un servicio. Sin duda, el científico podrá objetar que gran parte de esta teoría de la recapitulación del mundo en Cristo es demasiado visionaria. Hay que entender la situación de este

[78] Cf. el estudio de la teología de H. U. von Balthasar realizado por H. P. Heinz, *Das Je-Mehr Gottes*, donde se subraya que el rasgo comparativo constituye una estructura central en el pensamiento de Von Balthasar.

[79] Cf., en MS I, pp.49-201, las consideraciones de A. Darlap sobre la «teología fundamental de la historia de la salvación».

modo de pensar. Hasta mediados de nuestro siglo, la teología católica abrigó serias reservas contra casi todas las formas de evolucionismo. La comprensible pasión de Teilhard era demostrar que la visión de la creación como un mundo en evolución no entrañaba necesariamente una limitación del Creador, sino que estaba de acuerdo con el Dios «siempre mayor». La postura de Teilhard despertó el interés incluso de muchos que se encontraban alejados de la fe cristiana. Para hacerle justicia, hay que considerarle sin duda ante todo como un apóstol intraeclesial. Se proponía superar una estrechez de miras difícilmente concebible. Su planteamiento parece ser un ejemplo de la cristología a posteriori que estamos tratando. Se trataba de descubrir en el mundo signos válidos que apuntaran hacia Jesucristo, no de explicar el futuro a partir de un conocimiento perfecto del comienzo. Indudablemente, entre un estado evolutivo y su comienzo existe una lógica. Muchas ciencias viven de este «hecho». Pero una controversia, con frecuencia basada en simples resultados particulares, trata de ver si es posible deducir de un comienzo todos los estadios posteriores. Esta concepción monista, aun cuando parezca marcadamente materialista, viene a formar parte de una mentalidad que, en el subjetivismo moderno, pretende comprender todo a partir de un punto. Según esto, la indeductibilidad de la cristología sigue siendo un presupuesto para la posibilidad cristiana de un pensamiento evolutivo. Pero, a la inversa, la cristología no representa la posibilidad de llevar a cabo el planteamiento monista desde el otro extremo y explicándolo todo desde arriba. La novedad de la cristología no anula la originalidad de la realidad creada, sino que la une en el amor, el cual, a pesar de no ser una realidad mundana, incorpora a los hombres en cuanto criaturas a la alianza de Dios. Pero la originalidad de la creación contribuye a la aparición de las mencionadas líneas de convergencia, las cuales muestran que la autocomunicación de Dios, a pesar de la separación esencial entre Dios y el mundo, no es alienante. Sin duda, el encuentro de ambas partes —Dios y hombre— implica una «historia» que, en la alianza, se presenta como experiencia recíproca de una realidad común [80].

[80] Esto toca la problemática a que se refiere K. Rahner con su cristología trascendental. A lo largo de un proceso muy diferenciado, tal cristología ha superado la tesis inicial sobre la absolutez, concebida en la línea escotista, del plan divino de la encarnación. Constituye sin duda un eslabón importante para una concepción cristiana del mundo en devenir. Cf. a este respecto un artículo temprano de carácter programático: *Problemas actuales de cristología*, en *Escritos de teología* I (Madrid ^{3}1967) 167-221. Rahner aborda expresamente el problema de la evolución y la cristología en un artículo titulado *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, en *Escritos* V (Madrid 1964) 181-219. La cristología trascendental no es simplemente un pensamiento sugerente desde el punto de vista especulativo, sino que contiene un componente muy humano y existencial, como muestran las explicaciones de *Sacramentum Mundi* II (1972) 59-73 y de *Cristología. Estudio teológico y exegético*, 58-62. Rahner afirma a veces que esta cristología tiene rasgos «aprióricos». Pero esto es ya consecuencia de un «apriori» perteneciente a la teología de la gracia: la orientación intrínseca de toda la realidad creada a su

K. Rahner propone una interpretación legítima de la evolución que parece hacer justicia tanto al proceso evolutivo del mundo como a su consumación escatológica en Jesucristo. Entre ambas magnitudes existe «una afinidad interna..., una especie de igualdad de estilo, la posibilidad de una coordinación recíproca» [81].

El primer paso en la demostración consiste en explicar la relación entre materia y espíritu. «La materia y el espíritu finito tienen una mutua referencia interna, aunque diversa en sí y en los distintos grados del ser» (K. Rahner, *Evolución*, en *Sacramentum Mundi* III [Barcelona 1973] 15). Esto se funda en la idea teológica de que «la materia... no tiene sentido sino en un mundo en que hay espíritu personal» *(ibíd.)*. En el hombre la materia «es condición de la posibilidad de realización del espíritu y lugar de la historia personal y del estar con otros» *(ibíd.)*. Esta relación existente en el hombre dice también algo sobre el sentido del hecho «histórico» de la evolución hacia la criatura libre y espiritual. La «materialidad temporal, en cuanto prehistoria del hombre como libertad refleja, debe ser entendida como orientada a la historia del espíritu del hombre (*La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, en *Escritos* V, 188). Esta «historia» natural es interpretada, en un segundo momento, como «autotrascendencia». «Pero esto quiere decir que, si se ha de tomar realmente en serio, el devenir debe entenderse como auténtica autotrascendencia, autosuperación, recuperación activa de su plenitud por el vacío» (*ibíd.*, 189). En un tercer momento, Rahner concibe la autotrascendencia como realización de la relación creador-criatura: el «llegar a ser más» sólo puede realizarse «en virtud de la absoluta plenitud del ser» *(ibíd.)*. Sólo así se evita entender el poder de la autotrascendencia como constitutivo *esencial* de lo finito. Esto frustraría precisamente el salto a lo cualitativamente nuevo. Pero la fuerza del creador que otorga la autotrascendencia tampoco interviene desde fuera como una determinación extraña. El mundo puede «concebirse como un movi-

consumación escatológica en el Hombre-Dios. Aquí se pone el acento en que esta realidad de gracia está presente y actúa antes de recibir una formulación categorial expresa en la historia bíblica de la salvación. Se trata de un propósito plausible. Por otra parte, Rahner es consciente de que su cristología apriórico-trascendental está muy influida por la cristología previa de la fe creída. En este aspecto, su ensayo sólo quiere mostrar que tal cristología no es un discurso mágico. Y su método se adecua sin duda a ese propósito. Ahora bien, si en esta cristología está contenido ya el elemento aposteriórico que Rahner considera como cristología vivida por la fe, habría que profundizar más en la investigación partiendo de tal perspectiva, lo mismo que en el caso del elemento apriórico de gracia—previo a todo— de la realidad en su totalidad. Un análisis de la fe vivida mostraría con más claridad el momento prerreflexivo de la cristología, el cual consiste en que sólo la cristología puesta en práctica lleva consigo el amor que permite comprender la propia cristología y que ese amor contiene el punto de partida desde el que el hombre entiende que es interpelado. En este sentido, yo situaría el esquema rahneriano de un cristología trascendental en el contexto que hemos indicado aquí, es decir, en el contexto de una «cristología aposteriórica».

[81] *La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo*, en *Escritos* V, 183.

miento evolutivo desde su origen material hasta su perfeccionamiento espiritual-personal» (*Sacramentum Mundi* III [1973] 16).

La apertura a la cristología en cuanto escatología se consigue cuando es posible decir que en el hombre «el mundo creado se encuentra a sí mismo, se convierte en su propio objeto y (acepta) como tarea a él encomendada... la relación con su fundamento» [82]. El mundo evolutivo es la condición de posibilidad de una cristología que sea consumación escatológica de la creación, pero es también la gramática de una cristología que no puede derivarse de ninguna evolución.

Se ha de admitir también que las afirmaciones cristológicas de la Biblia sobre la creación deben ser consideradas con circunspección. A pesar de la tendencia bíblica al pensamiento histórico, el problema del evolucionismo no se planteaba entonces con la amplitud con que se plantea en la actualidad. Sin embargo, las afirmaciones bíblicas son orientadoras en su universalismo cristológico, porque han comprendido la voluntad creadora de Dios, en conexión con su voluntad salvífica universal, a la luz de la autocomunicación personal en el hombre concreto e histórico Jesús de Nazaret.

En cierto sentido, no deja de ser una empresa arriesgada pensar hoy tan antropocéntricamente en el contexto de la evolución como lo han hecho Rahner y Teilhard de Chardin. ¿Quién tiene idea de lo que ocurre en el hervidero macrocósmico con sus inimaginables sistemas? La contemplación del microcosmos es igualmente fascinante, pero no ofrece puntos de apoyo. Sin embargo, en la visión teilhardiana del mundo la dimensión «media» de un «conjunto» cada vez más diferenciado, con su propia interioridad y su relación hacia fuera, apunta probablemente hacia una culminación válida del sentido de la evolución. En este punto la creación se ha mostrado abierta y trascendente al Dios que, a pesar de su incomprensibilidad, evidente en el mundo, es siempre amor. También aquí el momento *a posteriori* es presupuesto de toda interpretación. El lugar del encuentro escatológico entre Dios y el mundo no es el mundo de lo «infinitamente» grande ni el de las partículas elementales, sino el mundo que es susceptible de unificación en virtud de su complejidad sensible. La sensibilidad del hombre no será nunca el trascendental del que se pueda deducir la encarnación de Dios, pero el Hijo, al encarnarse, ha tomado el camino que atraviesa la susceptibilidad del hombre al dolor, la alegría y la dicha del convivir para poder manifestar a Dios como amor [83].

[82] *Ibíd.*, 194. La recopilación de los pasajes más importantes y gran parte de la exposición están basadas en A. Töns, *Grundelemente der Christologie bei Karl Rahner aufgezeigt an seinen frühen Aufsätzen* (Trabajo mecanografiado; Bonn 1974) 69-72.

[83] El pensamiento de P. Teilhard de Chardin sobre nuestro tema puede verse, sobre todo, en *Der Mensch im Kosmos* (Munich 1959). Pese al progreso de las ciencias naturales en el conocimiento de muchos fenómenos concretos, la formulación categorial de las tres dimensiones conserva sin duda su validez.

SECCION SEGUNDA

JUICIO Y RESURRECCION DE LOS MUERTOS

1. *El juez y el juicio*

a) «Juicio» en el lenguaje teológico.

Como ya hemos visto, la parusía y el juicio aparecen unidos en el artículo de fe que concluye la parte cristológica del símbolo. Por otra parte, con las consideraciones precedentes hemos querido mostrar que la parusía es un concepto mucho más amplio y dinámico que el «venir a juzgar». La parusía, venida del Señor, interpreta la tensión escatológica del «ya» y «todavía no» en una amplia perspectiva cristológica y trinitaria, y nos permite llenar el futuro con el «ya», sin tener otra idea de su categorialidad que el carácter definitivo como lo conocemos por y en Jesucristo; además, podemos asociarnos a ese futuro de un modo válido sin anticipar inverosímilmente ni nuestro futuro ni el *suyo*. Pero, por muy relacionados que puedan estar, conceptos como juicio y resurrección conservan su propio peso específico y, por tanto, no deberían ser excesivamente sistematizados, aun cuando cada uno expresa la totalidad y no simplemente momentos del acontecer escatológico. La idea de juicio introduce un elemento temporal en la escatología, al menos en cuanto que presupone un tiempo pasado, definitivamente pasado, y tiene así algo que ver con la transitoriedad del tiempo. Además, el carácter definitivo del juicio da al tiempo un peso que nos prohíbe medirlo sólo por su duración. El «juicio» es el punto en que con mayor intensidad se condensa esta problemática.

El teólogo dogmático se preguntará ante todo por qué se ha elegido la *categoría de juicio* en este contexto. A primera vista advertimos que se trata de un contenido muy complejo, en cuyo desarrollo histórico la terminología tomada del terreno jurídico adquiere un sentido metafórico. La dogmática tomó el término de la tradición bíblica, sin preocuparse demasiado de sus posibilidades de aplicación. Nadie pondrá en duda que de este modo se ha asumido un contenido central del mensaje de la Biblia. J. Schmid escribe: «El juicio es un elemento esencial de toda la historia de la salvación. Lógicamente, los hombres de ambos Testamentos, conscientes de su vocación de ejecutores del juicio, configuraron el motivo del mismo hasta convertirlo en el contenido fundamental de todas las formas y aspectos del anuncio salvífico»[84]. Aun teniendo en cuenta que Schmid relativiza enseguida esta

[84] *Gerichtspredigt in der Schrift:* LThK IV (1960) 742.

afirmación al constatar una «conexión fundamental de la idea de juicio con el concepto, más o menos paralelo, de *metánoia*, alianza o creación», la convergencia tan centralmente planteada seguirá siendo notable. El teólogo dogmático, especialmente si es católico, debería decir que, en las actuales presentaciones de la fe, el motivo del juicio posee sin duda un valor existencialmente insuperable, pero sólo en *un* punto relativamente limitado. Debe, pues, considerar todo el contexto que está detrás de ese punto.

Una primera consideración de importancia es que el motivo del juicio no puede ser fácilmente reducido a un denominador común, ni siquiera en la historia de la tradición bíblica, y que de ningún modo tiene desde el comienzo el sentido de un juicio final sobre el individuo con respecto a su destino eterno ni sobre todos los hombres reunidos al final de la historia[85]. Debemos tener presente que el marco bíblico del juicio de Dios es más amplio que un juicio final. Si una peculiaridad del Dios bíblico es que actúa en la historia, su acción se manifestará típicamente, dentro de una teología de la historia, como ejercicio de su poder judicial.

A este propósito, podemos observar, en segundo lugar, que incluso una escatología que parta de la alianza no podrá evitar afirmaciones explícitas sobre el juicio. De otro modo, equivocaría el contenido de una teología de la alianza en un punto decisivo.

Esto suscita, en tercer lugar, la sospecha de que no se puede considerar la acción judicial de Dios prescindiendo del resto de su actuación en la alianza, como si la primera fuera un complejo totalmente singular e independiente. Una observación ulterior nos lleva a pensar que el mensaje del juicio debe ser escuchado en un contexto de parénesis o, por mejor decir, de interpelación y exigencia.

Finalmente, no debemos perder de vista los dos componentes de las afirmaciones sobre el juicio. La acción de juzgar incluye un poder especial, pero implica también una especial responsabilidad. La norma de la acción judicial no es la arbitrariedad, sino el hecho de que el juez haga «justicia» a la realidad. Hemos de recordar aquí que, por encima de la terminología inmediatamente jurídica, están en causa los comportamientos del hombre, que dan a sus concepciones jurídicas un contenido objetivo más profundo y humanamente mucho más fundamental. Esta conexión se expresa en nuestras lenguas occidentales designando como «juicio» la relación efectiva del hombre con la verdad. Sólo en el juicio llega la actitud del hombre frente a la realidad a una concreción rica en consecuencias. Este acto del hombre tiene una especial importancia cuando se trata de juzgar entre el bien y el mal. Sobre este punto la antropología bíblica tiene mucho que decir.

[85] Cf. en este mismo tomo la exposición de la evolución vétero y neotestamentaria.

Si el ser y el obrar del hombre contienen una referencia a Dios, tendremos ahí un posible punto de contacto para comprender analógicamente la acción de Dios como «juicio». Como en todas las analogías teológicas, la desemejanza será mayor que la semejanza. Pero esto no quiere decir que no haya relación entre ellos. La justicia de Dios es una relación consigo mismo. Esto distingue esencialmente su comportamiento del del hombre, que se comporta injustamente cuando refiere todo a sí mismo como última instancia. En relación con Dios, la esperanza del hombre estriba en que Dios puede referirlo todo a sí mismo y, al hacerlo, resplandece también la gloria en virtud de la cual todo lo creado adquiere un valor. No se trata, pues, de un actuar sobre el mundo desde fuera, que no haría sino imponer una nueva relación para sancionar un equilibrio intramundano. Se trata de revelar y hacer realidad la relación de las criaturas libres con Dios. Se revelará que algo es realmente «bueno». Se hará realidad que los hombres lo afirman con cada una de las decisiones de su vida. Por su parte, Dios encuentra siempre nuevos medios y caminos para poner en el mundo desde dentro ese «bien» (en sentido ontológico y existencial). Esta es una peculiaridad de su acción «histórica». Ahí aparece también su «juicio».

Frente a las modernas concepciones del Estado con su separación de poderes, lo cual significa un gran progreso de la libertad en la convivencia humana, hemos de recordar que la idea del juzgar divino presupone la unidad de poderes vigente en la antigüedad. Entonces, juzgar no significaba una actividad separable del conjunto del poder soberano, sino que era casi sinónimo del ejercicio de la soberanía. Esto sigue siendo verdad en el caso de Dios: toda la esperanza estriba en que Dios es y debe ser en todo la última instancia. Cuando decimos que ejerce su soberanía juzgando, queremos decir que no es una soberanía arbitraria. Desde esta perspectiva, la división de poderes indica que los hombres no pueden ni deben gobernar como Dios. Debemos recordar, finalmente, que, en el caso de Dios, no pueden separarse el juicio y la ejecución de la sentencia. Dios juzga mostrando el carácter «divino» de su acción. De lo cual se sigue que la idea del juzgar alude a la singular relación de Dios con el hombre y la historia. Esta conclusión impone ciertamente un límite a la posibilidad de definir especulativamente tal relación, sin entrar en las acciones concretas de Dios en la historia.

b) Justicia de Dios, justificación y juicio.

Debemos considerar la conexión entre juicio y justificación. La tradición dogmática considera la «justicia» como un atributo de Dios. El juicio según las obras pone de manifiesto este atributo en cuanto

justa asignación de premio o castigo. Sólo el «justo» saldrá airoso del juicio. No hay acepción de personas. Pero este justo tratamiento del individuo tiene repercusión en el conjunto. El justo comportamiento de Dios para con el individuo produce también un orden justo en la vida del conjunto. En el marco de la escatología no se suele tener suficientemente en cuenta un hecho que en el contexto general de la dogmática es bien conocido: que la justicia del hombre en el juicio presupone un acontecimiento de gracia. La justicia que sale a la luz en el juicio de Dios incluye la *justificación*. La idea de mero «presupuesto» no expresaría la conexión interna que existe entre justificación y salir absuelto del juicio. El comienzo de la justificación —prescindiendo del tiempo que requiere su proceso— es un hecho datable, pero su realización esencial, aplicada al hombre en cuanto hijo de Dios, es una actualidad continua de la gracia. No se trata, pues, de que el hombre sea liberado de impedimentos —léase pecados—, de modo que aparezca su propia justicia y luego sea ésta reconocida en el juicio. El juicio «juzga» sobre un acontecimiento y una oferta de gracia. Por tanto, si el juicio incluye una idea de retribución, debe implicar una dialéctica de exigencia. La doctrina de la gracia, siguiendo a san Agustín, la ha formulado diciendo que nuestros méritos son don de Dios[86]. Es posible que en el mismo planteamiento del problema, difícil de comprender a causa de esa complicada dialéctica, la idea de un «don» que es

[86] Cf., por ejemplo, Agustín, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 8, pár. 20: PL 44, 893. Con esta dialéctica expone también la situación del hombre en el juicio del decreto del Concilio de Trento sobre la justificación. Cf. DS 1545-1549. Las equilibradas afirmaciones del decreto sobre la «justificación» definitiva del hombre en el juicio, que en la redacción final parecen muy sencillas, fueron precedidas de un debate de gran altura y de una discusión a fondo suscitada por el problema de la «doble justicia», es decir, por la pregunta de si se necesita una doble aplicación de los méritos y de la redención de Cristo: una al comienzo de la justificación y otra en el juicio final. La parte más importante del debate quedó plasmada en el capítulo 7 del decreto. Sobre este debate, cf. H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient* II: *Die erste Tagungsperiode 1545/1547* (Friburgo 1957) 213-220. El trasfondo de las diversas opiniones puede verse en P. Fransen, *Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia*, en MS IV/2, pp.682-697. Aun reconociendo el valor del trabajo teológico subyacente al decreto sobre la justificación, se puede afirmar que sólo al replantear el tema en la discusión ecuménica de nuestro siglo se ha descubierto la existencia de una convergencia profunda entre la orientación existencial de la doctrina de la gracia y la concepción ontológica tomasiana. Cf., por ejemplo, O. H. Pesch, en MS IV/2 y su estudio *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Walberger Studien, Theol. Reihe 4; Maguncia 1967). La teología católica encontró un importante obstáculo para una comprensión más adecuada en la distinción (en otros aspectos esclarecedora) entre la gracia habitual y la gracia actual. Tal distinción no permitía armonizar bien el carácter esencialmente actual y personal de la gracia —carácter que se ajusta a la peculiaridad de la relación de Dios con el hombre— con su permanente realidad histórico-ontológica y, al menos en este aspecto, soslayaba el núcleo del problema escatológico.

recompensado está todavía demasiado expuesta al peligro de cosificación. No se trata primariamente de un intercambio de bienes, sino de un «intercambio personal». El diálogo en su forma última y decisiva parece constituir una categoría posible para designar este «intercambio personal». Hay que hallar una palabra en la que quien habla disponga última y definitivamente de sí, y con la que se haga justicia al interlocutor. Para la consumación de un diálogo que haga justicia al amor, el propio ser y la propia vida deben «corresponder» al interlocutor.

Esto nos permite explicar cristológicamente la conexión interna entre «juicio» y «justificación» con la ayuda de la teología paulina. Para comprender la «justicia de Dios» en toda su eficacia no es suficiente un concepto tomado de la filosofía del derecho. En vista del acontecimiento de Cristo, cualquier exclusivismo filosófico del concepto nos llevaría a desfigurar la relación de Dios con el hombre. La justicia de Dios se presenta como el acto que en el acontecimiento de Cristo funda una comunidad de alianza[87]. Lo característico de esta concepción consiste en que permite comprender en su unidad originaria los aspectos de la redención «objetiva» y de su apropiación «subjetiva», demasiado separados en la soteriología occidental[88]. La acción de la justicia de Dios no se limita en primer lugar a conseguir, mediante una restauración «objetiva» del orden, una corrección del curso del mundo, que, luego, afectaría a los hombres concretos (aunque en virtud de la gracia merecida por Cristo). La misma «restauración del orden» está mucho más íntimamente ligada al destino de Dios en su alianza con el hombre. Las cosas no están en orden simplemente porque los hombres hayan vuelto a alcanzar una auténtica posibilidad de libertad, con la que pueden elegir de nuevo entre el bien y el mal, cosa que les era imposible antes por su esclavitud en el pecado, sino que el mundo de los hombres está en orden cuando Dios ha llegado a su reino. Esto es más que crear un presupuesto para que cada individuo pueda obrar bien para, luego, ser juzgado justo de acuerdo con su comportamiento. La acción de la justicia de Dios por Jesucristo no sólo encierra el aspecto de que Jesús ha hecho por todos nosotros algo que nosotros no podríamos hacer, sino que esa acción implica ya en su más íntima esencia que la mediación ejercida en ella es una donación. La acción de Dios es el camino por el que nos ha buscado y nos busca continuamente. La garantía de un orden en el mundo estriba en

[87] Cf. la concepción de E. Käsemann, *Gottesgerechtigkeit bei Paulus*, en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II (Gotinga 1970) 181-193, así como la de P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (Gotinga ²1966). A nuestro juicio, este autor resuelve acertadamente las falsas alternativas que sitúan en Dios la justicia hasta el punto de hacer de ella una realidad ajena y sustraída a la criatura o la conciben como una propiedad del hombre disociada de la presencia de la gracia divina y autónoma.

[88] Sobre los fundamentos de esta concepción, cf. la síntesis de G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte*, en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61; Friburgo 1973), espec. 89-94.

el hecho de que Dios ha creado en la muerte y resurrección de Jesús el cuerpo en que los hombres pueden incorporarse a Cristo. La acción original de la justicia de Dios incluye a los hombres en el acontecimiento de la cruz y glorificación de Jesús. El carácter comunicativo de la cruz pasa a ser su primer aspecto teológico relacionado con la Trinidad y con la creación. Esto no quita importancia a su carácter expiatorio. Pero tal carácter no se determina ya a partir de una norma ya conocida de la justicia punitiva de Dios, sino que puede y debe ser reconocido como el camino por el que Dios —tomando en serio nuestra historia humana— comparte la suprema impotencia de la criatura, su muerte, para establecer así una alianza irreversible.

Esto da una gran seguridad en la conducta escatológica del cristiano. No es la seguridad proveniente de un «saber», lo cual la desnaturalizaría. Pero tampoco se puede describir la actitud del cristiano diciendo que, por la acción expiatoria de Jesús, Dios ha creado una nueva y auténtica posibilidad de salvación y que ahora es asunto de cada individuo aprovecharse de esa posibilidad. La confesión de la justicia de Dios en Jesucristo incluye ya una idea de que la historia está destinada a un feliz desenlace. No se ha de interpretar esto como un optimismo ingenuo. Quien no sólo toma en serio la cruz, sino que se sitúa ante el incomprensible hecho de que no ha disminuido en nada la capacidad humana de crucificar, como lo demuestra la historia subsiguiente, sabe que el plano de la cruz sigue siendo, incluso después de Jesús, un lugar privilegiado para el encuentro entre Dios y los hombres[89]. Sin embargo, el creyente, precisamente por haber aceptado que Dios ha comunicado su amor mediante su impotencia, se niega a admitir la posibilidad de que ese amor quede derrotado. Sin duda, este supremo optimismo (que, a pesar de lo disparatado de la palabra, dice algo del «dolor de Dios»)[90]implica siempre como componente esencial la conciencia de que siempre es posible un rechazo personal. Pero tampoco esto se traduce en un último pesimismo de inseguridad. Por el contrario, cuando Pablo habla en la carta a los Romanos de dar razón de la esperanza, puede disipar la inquietud humana con la idea de que la salvación pendiente es, en el fondo, la parte más pequeña y más fácil de toda la empresa: «Porque si, cuando éramos enemigos, la muerte de su Hijo nos reconcilió con Dios, mucho más, una vez reconciliados, nos salvará su vida» (Rom 5,10). Pero esta afirmación nos muestra, con mayor claridad que ninguna otra cosa, el fundamento de la esperanza a pesar de cualquier inseguridad humana.

[89] En el intento de hacer justicia a esta experiencia radica la aportación positiva de J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Munich 1972). Traducción española, *El Dios crucificado* (Salamanca ^{2}1977).

[90] Cf. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes* (Japón 1943; la edición alemana, con una traducción problemática, apareció en Gotinga el año 1972). Una interpretación de este difícil pensamiento puede verse en H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, 143-155.

c) Decisión de Dios y juicio.

El mensaje del juicio no puede nunca ser sistematizado fuera de su contexto existencial. Como ya hemos visto, este contexto nos ha llevado a un empobrecimiento individualista, donde cada uno dice lo que quiere sin comprometerse, sin poder dar pruebas de unas estructuras «válidas». Pero estas estructuras no provienen simplemente de un encuadramiento ético que asigna a los hombres el campo en que pueden moverse. Lo cual no quiere decir que el hombre no tenga en su mundo un ámbito que le permita ponderar los bienes y establecer criterios de elección. La «estructura» a que nos referimos es el momento histórico-salvífico que podemos llamar alianza, reino de Dios y, en último término, ser en y con Cristo. La peculiaridad de esta «estructura» es que se pueden hacer sobre ella afirmaciones definitivas, dado que se trata del carácter teológicamente revelatorio de esta realidad, es decir, de lo que proviene de Dios. Pero no pueden hacerse todavía afirmaciones definitivas sobre *nuestra relación* con tal realidad. Para ello nos falta un conocimiento suficientemente global y profundo. Aquí se inserta el momento «existencial» a que aludíamos: una relación adecuada de esperanza desde la perspectiva de nuestra actividad pasa por el camino de la voluntad. Más aún: se trata de todo menos de un momento de ciega decisión voluntarista. Ello presupone el «ver» de la fe, el haber comprendido qué es lo que Dios hace en Jesucristo. Pero también esto se basa, una vez más, en el apoyo de la otra parte, Jesucristo. En lenguaje humano no podemos decir esto más que en forma pasiva: *somos puestos* en movimiento por Jesucristo. Así se expresa la estructura de nuestro *ser creados.* Sólo abrazando nuestra realidad podemos llegar a ser nosotros mismos, pero *poder* abrazarnos es una acción en la que todavía no teníamos parte. Se trata igualmente de comprender en nuestro acto lo que de Jesús hay en nosotros como su propia persona. Para ello es necesario conectar entre sí el momento voluntarista de la decisión y nuestra actitud intelectual. Esto ocurre en la medida en que seamos capaces de dar razón de nuestra fe en Jesucristo, si bien ello depende de la consumación aún no realizada de nuestra vida. El desplazamiento del centro de gravedad, de que tanto hemos hablado, manifiesta aquí más claramente que antes el momento del «todavía no» en nuestra propia historia.

Así, pues, el momento existencial comprende la oferta y la invitación al seguimiento. Es una decisión «crítica». Se dirige a una libertad que es consciente de sí misma, ya que podría dar una respuesta negativa. No tiene nada que ver con una acrobacia espiritual, porque sabe de qué se trata, tanto con respecto a la totalidad de la voluntad graciosa de Dios como en sus consecuencias para la propia salvación. Conoce las dificultades que, por tratarse de una decisión correcta, intervienen e intervendrán en la práctica, puesto que en el acontecer del mundo existe un frente en el que no podemos luchar únicamente con lo inmediato, sino que las decisiones hacen que las consecuencias deriva-

das de ellas tengan una relación con el ámbito escatológico. Esto demuestra que el momento existencial no es algo necesario, una especie de cosmética espiritual, sino que tiene que ver con los grandes interrogantes del destino. Sería perjudicial considerar las afirmaciones sobre un juicio «final» al margen de esta problemática de la decisión del mismo modo que, al tratar del «juicio» en el contexto de los novísimos, no debemos olvidar el tema englobante de la justicia de Dios en la muerte y resurrección de Jesucristo. Pero quizá podamos mostrar también aquí de un modo muy simple por qué el tema del juicio no puede ser sustituido por ningún otro tema. Con esto no queremos suscitar emociones irracionales, sino expresar claramente la imposibilidad de sistematizar la historia. La afirmación del juicio en la escatología es la contrapartida del carácter vocacional del mensaje. Sólo en este contexto podremos ver cuán necesario sigue siendo hablar del juicio.

Debido a las corrientes de la filosofía existencial, se ha insistido unilateralmente en la «decisión» del hombre ante la interpelación del kerigma como si fuera la piedra angular de todas las consideraciones teológicas. Esto ha producido cierto tedio. Pero, mirando *a posteriori*, lo criticable no es tanto la exigencia de una decisión cuanto el modo unilateral con que fue presentado el kerigma. En todo esto puede subyacer el peligro de entender el kerigma como una simple llamada de autenticidad. Así se atribuiría a la decisión en cuanto acto del hombre una importancia antropológica demasiado grande, pese a la buena voluntad de conceder toda la eficacia a la palabra de Dios. Lo que hace falta es comprender mejor a qué estamos llamados. Los críticos por su parte no pretendían propiamente relativizar la satisfacción del hombre ante su decisión, sino formular de otra forma el objeto de que deben depender su corazón y su vida. El contexto era demasiado individualista.

H. Schlier ha intentado situar el principio de decisión en una perspectiva correcta. «A mi juicio, si nos atenemos a la Biblia, uno de los principios fundamentales de la doctrina católica es la decisión. Es un principio universal. Debemos considerarlo como principio de toda decisión concreta»[91]. Esta decisión es la acción de Dios en Jesucristo. «En él y en su historia todo ha quedado decidido en concreto de una vez para siempre.» A Schlier le interesa mostrar que el comportamiento «dialéctico» —de búsqueda— del hombre no puede disolver el elemento definitivo en uno de los momentos relativos de la evolución. «La decisión, aunque presente en toda la dialéctica de la historia, no se disuelve en ella, sino que, en cuanto decisión concreta, rompe esa dialéctica». Esto determina sin duda la situación del hombre de modo que su búsqueda encuentra así un punto de reposo. En virtud de esta decisión de Dios, la historia del mundo y la vida del individuo tienen un «ahora» y un «entonces», lo cual no puede ser anulado por nin-

[91] *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen* (Münster 1970). Este mismo estudio fue publicado también en «Catholica» 24 (1970).

guna dialéctica conceptual ni material[92]. Recordemos el «hoy» a que se refiere la carta a los Hebreos: «Si hoy oís su voz, no endurezcáis vuestro corazón...» (Heb 3,7). Es verdad que el autor de la carta toma esta palabra del Antiguo Testamento (Sal 95) y la convierte en una llamada urgente que debe recibir respuesta precisamente «hoy». En la tradición bíblica este urgente «hoy» resuena por primera vez en un momento en que la historia de salvación de Israel es presentada al pueblo vacilante para provocar una decisión que se ha hecho necesaria: «Mirad, hoy os pongo delante bendición y maldición» (Dt 11,26)[93]. El «hoy» es también el punto de transformación a que apunta la predicación de la inminente expectativa profética. Allí se incorpora al presente la acción futura de Dios, pero ésta sólo es «preanunciada» en cuanto que afecta al presente como momento de decisión. De hecho lo decisivo en esta predicación es que el hombre se decida ante Dios. Tal comportamiento es evidentemente el único posible y adecuado para con Dios. La satisfacción ante el futuro difícilmente se podrá basar en que éste deja abierto un cúmulo de posibilidades y da lugar a la esperanza de escapar de lo que ahora nos oprime; se basa, por el contrario, en que Dios es Dios y lo será, un Dios tan grande que el futuro en sí incontrolable debe relativizar su prepotencia.

Hay que tener en cuenta cómo se inserta en esta tradición el mensaje de Jesús sobre el reino de Dios. La conversión y cambio de actitud que Jesús exige del hombre en virtud de la proximidad de Dios que *hoy* se le revela, incita a que el hombre ame *hoy* sin límites ni divisiones. La tradición cristiana de este amor adquiere mayor pureza desde el momento en que, con la vida consumada de Jesucristo, el impulso de Dios ejerce todo su peso. «La decisión de Dios en Jesucristo ha entrado, con toda su realidad histórica, en la palabra del evangelio. Esto es algo ya decidido y en cuanto tal exige una decisión»[94]. La expectativa de la decisión es más que un imperativo que viene de fuera. «Pero el hecho de que Dios se haya decidido en Jesucristo en favor del mundo incluye la persistencia de tal decisión en el mundo. La decisión afecta al cosmos como al corazón del individuo que la toma»[95]. A nuestro juicio, en el fondo de todo esto aparece lo que se ha dado en llamar la pasión de los profetas por Dios. Es una especie de provocación, pero diferente de la protesta política, ya que no invita a cambios violentos. Se trata del sentido más literal de «provocar», de un saltar al encuentro del Dios que viene, sin lo cual esta venida sería inútil.

Semejante provocación permite definir la decisión del hombre, de

[92] *Ibíd.*

[93] El «hoy» aparece con frecuencia en Dt y representa, por así decirlo, la situación kerigmática, que se percibe constantemente. Cf. otra vez el capítulo 30, donde se acumula el empleo del «hoy».

[94] H. Schlier, *op. cit.*, 6.

[95] *Ibíd.*, 5.

la que depende su salvación, frente al irrealismo idealista de las concepciones modernas que presentan al hombre como obra de sí mismo. La violencia que aquí se exige no es cruel ni irracional. «El camino de la decisión, suprema determinación de Dios que conduce a la plenitud divina, pasa por el paisaje de la vida. Es el Espíritu Santo «quien nos hace descubrir la decisión de Dios como presente; él es... quien ha manifestado en el cuerpo de Cristo en la tierra, es decir, en la Iglesia, el cuerpo de Cristo en la cruz»[96]. La violencia de que habla el evangelio es comparable a una irrupción en campo abierto y no a una conquista a costa de sudor y sangre. Es la extraña disponibilidad no sólo para ser molde de la acción de Dios, sino también para poseer, en cuanto molde, la más delicada receptividad. Esta decisión equivale a renunciar a formas de un titanismo voluntarista, según el cual, para hacer del hombre una roca en el mar de la nada, bastaría la determinación humana. Se podría decir que, gracias a la decisión total ante Dios, el hombre se siente más sereno ante sí mismo. La autorrealización no constituye la auténtica plenitud, a no ser que se realice desde el lugar apropiado. Como su mismo concepto indica, esta actitud parece tener más en cuenta el mundo circundante, ya que el encuentro se desarrolla en el amplio contexto de la historia. Así, la «autorrealización» puede conservar la importancia relativa que le corresponde. El hecho de que podamos darnos es una gracia liberadora. Desde aquí podemos situar mejor esa opción decisiva del final de la vida, de la que, siguiendo a L. Boros, tanto se discute en la escatología actual. La capacidad que el hombre tiene de disponer definitivamente de sí mismo no puede ser sino respuesta a otra disposición, que no sólo le ha regalado la vida como algo propio, sino que se la ha otorgado como amor vivo de Dios.

El mensaje sobre el carácter definitivo de la vida humana sólo puede parecer creíble al hombre desde la otra vertiente, ya que desde la suya propia, aun prescindiendo de su debilidad pecadora, no puede darle demasiado crédito. Sólo cuando es consciente de lo que le ha sido encomendado puede el hombre ponderar cuánto vale realmente y que la mejor parte de su vida no puede consistir en tratar de vivir con una cierta decencia en una dialéctica vacilante.

Todo esto revaloriza notablemente al individuo. La decisión le estimula. De hecho, esta vertiente «existencial» de la predicación escatológica del juicio necesita de este componente. Pero no se trata de un egoísmo de emergencia, en el que uno echa mano de lo primero que encuentra porque en la pregunta decisiva por la salvación piensa siempre y sólo en sí mismo. Lo que ocurre es que precisamente la decisión que se le exige le saca inevitablemente de ese egoísmo. Pero debe evitar dejarse arrastrar y no caer en la cuenta de que Dios se dirige a él personalmente. Sin este tipo de interpelación personal, no podrá tener éxito el mensaje de Jesús sobre un reino de Dios que reúna a todos los hom-

[96] *Ibíd.*, 5s.

bres. El amor, en cuanto auténtica superación del egoísmo, no excluye la responsabilidad última de la persona, sino que la condiciona.

Así, pues, la acción decisiva de Dios y la decisión del hombre se complementan. Aparecen líneas de convergencia. Pero, mientras el acento recae sobre la decisión presente, el punto de convergencia permanece oculto y no puede ser formulado por ningún tipo de especulación ni ser utilizado como posible ley histórico-salvífica. Sin embargo, ya es importante descubrir unas estructuras que se corresponden.

En este sentido, se trata de dos perspectivas de la tradición histórica de la Biblia, como G. von Rad ha demostrado claramente comparando la concepción deuteronomista de la historia con la que él llama «canónica». Este ejemplo de esa polaridad de la visión bíblica de la historia con que tropezamos sin cesar puede esclarecer nuestro razonamiento y servir de conclusión. Von Rad muestra que la época de la historiografía deuteronomista se halla «bajo el signo de la ley que juzga» y, por tanto, se plantea en primer término «el problema de la prueba de Israel» y «se convierte para Israel en la decisión ante Yahvé sobre la vida y la muerte». La consecuencia fue que Israel, ya en posesión de todos los bienes salvíficos, eligió la muerte. Así pues, tal historiografía contiene un elemento que merece especial atención: implica que se había puesto en manos de Israel la decisión sobre el final de su historia monárquica. «En la historia de salvación "canónica", desde los patriarcas hasta la entrada en Canaán, fue Yahvé quien cumplió su promesa por encima de todos los fracasos y no permitió que se le arrebatara de las manos aspecto alguno de su gran designio histórico. En cambio, aquí Yahvé deja que decida Israel» (*Theologie des Alten Testaments.* I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen,* Munich ^{4}1962, 140). Creemos que aquí aparece a través de múltiples transposiciones una estructura que sigue siendo decisiva para recoger la predicación sobre el juicio en una escatología cristiana.

d) Juicio, retribución y condenación.

La dimensión existencial de la predicación sobre el juicio incluye la consecuencia insoslayable de que la decisión errónea constituye para el hombre una posibilidad real. En este contexto no debe cargarse el acento sobre la falibilidad del hombre. Si la urgencia del mensaje sobre el juicio y la insistencia en la crisis de la libertad han de seguir teniendo sentido, no puede haber mecanismo ni formalismo alguno capaz de garantizar que, en último término, para todo interpelado llegará una reconciliación universal de la que también él podrá beneficiarse. Aquí surgen diversos interrogantes. Todo lo que hemos dicho sobre la decisión categórica por parte del hombre vuelve a parecer problemático cuando se analiza el aspecto negativo de semejante decisión definitiva. ¿Puede merecer el hombre la condenación eterna? Hoy no parece tan sólida la convicción de Anselmo, con la que se han dado por satisfechas muchas generaciones cristianas, según la cual una violación grave de los

mandamientos supone un atentado tan grave contra Dios que confiere a la misma desobediencia una dimensión infinita y exige por principio una expiación también infinita[97]. Es cierto que la teología ha enseñado siempre, con mayor o menor claridad, que no hay pecado mortal sin decisión categórica. Pero cuanto más difíciles de precisar resultan las verdaderas circunstancias del pecado, mayor deseo siente el fiel de preguntar si tales decisiones se toman alguna vez y cuándo. De hecho, los creyentes no saben responder cuando tienen que mencionar un caso concreto. En cualquier caso, semejante reserva exige como norma de conducta, a menudo muy difícil, no responder con un odio categórico ni a los autores de los más atroces delitos. Pero la eventualidad de que resulte imposible condenar de manera absoluta en su dimensión subjetiva una sola acción no justifica la subsiguiente conclusión tranquilizadora: quizá no hay condenación. Partiendo de nosotros mismos, los hombres hemos de contar con ella, ya que forma parte de nuestra impotencia, que ha de tomarse en serio.

Con las reflexiones precedentes hemos iniciado un intento de entender la condenación como un aspecto de la autodeterminación responsable del hombre. Pero ¿es posible desarrollar coherentemente semejante intento? En tal perspectiva cabría considerar de entrada la condenación como la plena y mortífera falta de relación en el hombre con respecto a Dios. Pero ¿basta esta solución? ¿No incluye la condenación una intervención activa del Dios que «tiene poder para arrojar al infierno» (Mt 10,28)? Dios juzga al hombre. Y no se puede olvidar que esto significa que Dios premia y castiga. Pero ¿no caemos así en una escatología de retribución que plantea numerosos problemas? ¿Qué función desempeña el tema de la retribución en un mensaje sobre el juicio de cuño cristiano?

Por de pronto parece acertada la siguiente observación de K. Rahner: «El modelo de las penas vindicativas de la sociedad civil, que se protege contra quienes violan su orden, es... poco adecuado como medio para comprender la doctrina sobre el infierno»[98]. Esta observación afecta también a los ensayos que intentan encuadrar el tema de la vindicación en un marco metafísico universal: el infierno representa un bien en tanto que es útil para el orden de la totalidad del mundo racional. Restaura el equilibrio indispensable, que pone los límites necesarios a la perversa arrogancia de los malhechores a fin de garantizar la armonía para los buenos. La idea de una «justa compensación» pareció constituir un pilar fundamental de la vida eticorreligiosa, pilar que pudo mantenerse incólume cuando, al pasar de una fe revelada a una religión racional, se buscaron «los últimos fundamentos». «Así, pues, según los

[97] Pero quizá haya que interpretar a Anselmo más matizadamente de lo que suele hacerse. Esto se ha reconocido con respecto a la teoría de la satisfacción en conjunto. Cf. una breve exposición sintética en W. Kasper, *Jesus der Christus*, 260-263. Anselmo sabía sin duda lo que el pecado en cuanto atentado contra la gloria de Dios —la *doxa* bíblica— implica para el hombre, el mundo y su historia con Dios.

[98] *Infierno*, en *Sacramentum Mundi* III (1973) 906.

principios de la razón pura, Dios y la vida futura son dos presupuestos inseparables de la obligatoriedad que nos impone dicha razón»[99]. Pero ya se tenía conciencia de la tensión. Al mismo tiempo se da ya un intento de no motivar el comportamiento moral mediante un recurso unilateral a la recompensa y el castigo. «Haz lo que te hace digno de ser feliz»[100]. Así reza la respuesta, que al menos interioriza el tema del premio. No obstante, sin la hipótesis de Dios sería inalcanzable el mismo fin inminente. Sigue habiendo una tensión. «La retribución ultraterrena, cuando se concibe como fuerza motriz de nuestra actividad presente y como motivación de las decisiones morales, corrompe necesariamente la moralidad que debía posibilitar»[101].

La escatología puede interpretarse como «retribución» cuando el hombre es capaz de aceptar interiormente el contenido que en el mensaje de Jesús se expresa como «reinado de Dios». Y en este contexto es importante contemplar el reinado de Dios en conexión con el fenómeno de la autoalineación del hombre. El reinado de Dios no constituye un motivo externo, sino que representa para el hombre lo acorde con la creación, si bien en cuanto don que sólo puede recibirse como tarea. En consecuencia, la oposición al reinado de Dios no se halla en la línea de la emancipación del hombre, sino en la línea de la autoalienación. Según los esquemas mentales del pensamiento moderno llegamos también aquí a la relación dialéctica entre identidad y desplazamiento del centro de gravedad. Pero ya no es posible concebir el todo como un proceso llegado al reposo. ¿Qué otra cosa puede impedir al hombre percibirse y percibir al mundo entero como insoslayable *theatrum gloriae Dei* si su propia identidad queda vinculada a la adoración del reinado de Dios? Semejante desplazamiento del centro de gravedad, aunque sólo llega a vislumbrar el misterio de Dios, implica la certeza de que Dios merece adoración porque existe, porque es Dios y porque es amor, datos que se apoyan mutuamente. Lo cual constituye también la condición de posibilidad para darse uno mismo y dar al resto de la creación un sí «libre» que, en este contexto, equivale a un sí convencido. En esta perspectiva podría resultar más fácil entender la condenación como rechazo total. La retribución dejaría de estar encuadrada en el marco de una medida pedagógica eficaz porque ya no se trataría de recurrir a un medio externo para conducir al hombre de forma que quede a salvo el orden en el ámbito global de la vida humana. De hecho, en la conducta del hombre que sitúa a éste decisivamente ante Dios lo que está en juego es la totalidad; por tanto, está en juego algo más que el equilibrio de los legítimos intereses del individuo y la comunidad: más bien está en juego el sentido del ser en cuanto tal. El hombre como persona ha de reflexionar aquí sobre di-

[99] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (ed. W. Weischedel, Darmstadt 1966) 681 (=A 811; 836s).

[100] *Op. cit.* 679 (=A 808; B 836s).

[101] P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule* (Gotinga 1971) 75.

cho sentido dejando de considerarlo exclusivamente como sentido de su ser limitado y abordándolo a un tiempo como pregunta por la legitimidad de la adoración de Dios y de la aceptación de su creación.

Quizá podamos conocer mejor esta situación ante el tribunal de Dios si tenemos presente *cómo* se nos sitúa ante semejante decisión. La parábola de Mateo sobre el juicio (25,31-46) permite afirmar que la norma reside en las obras de amor realizadas con respecto a Cristo Jesús —«*me* disteis de comer», etc.—; por otra parte, dichas obras se llevan a cabo en el trato diario con los hombres, a los que se les llama hermanos de Jesús. Es cierto que la transición de «hombres» a «hermanos de Jesús» ha dado ocasión a continuas interpretaciones erróneas, como si fuera necesario un amor superior que fuera más allá de los pobres hombres para que nuestro comportamiento adquiera plena dignidad. Pero se trata precisamente de la solidaridad de Jesús, sin la cual no se despierta verdaderamente la nuestra. No somos nosotros ni siquiera nuestra idea de una humanidad lo que otorga su valor a nuestro hermano pobre. Para el hombre concreto que ama sigue en pie el presupuesto decisivo de que, en Cristo Jesús, Dios se ha solidarizado ya con el hombre al que él se dirige. Esto representa un sendero de Dios, muy oculto, que ayuda sin duda a eliminar la idea de que resulta impertinente un «teatro universal» para una gloria de Dios presuntamente satisfecha de sí misma. Pero, por otra parte, Dios supera de este modo el egocentrismo del hombre, el cual, como sujeto pensante, se halla de entrada contrapuesto al mundo entero en un aislamiento insoslayable. En un punto misterioso, la historia del amor de Dios se halla unida a la solidaridad de los hombres entre sí hasta el extremo de que la suprema decisión significativa del hombre versa sobre obras concretas del amor. El camino para conocer a Dios pasa por la convivencia de los hombres. Esta interrelación de los hombres constituye también un presupuesto indispensable para entender el mensaje de Cristo Jesús. Evidentemente, en una determinada etapa del camino advertimos que el amor interhumano realizado hasta el momento siempre había presupuesto ya la solidaridad de Jesús con nosotros, que precede a nuestro conocimiento.

Lo expuesto podría mostrar que las dimensiones absolutas —ya descritas— de las decisiones vitales del hombre conservan su carácter «humano». Es cierto que su absolutez no disminuye en modo alguno, pero queda encuadrada en el marco en que el hombre vive a diario, D. Wiederkehr hace una aportación muy útil cuando distingue dos confrontaciones escatológicas, una directa y otra indirecta: «Nosotros pensamos que las verdaderas decisiones escatológicas del hombre no se toman sólo cuando se entra en contacto directo con el evangelio predicado, con el llamamiento de Jesús o con el reinado de Dios que se manifiesta con claridad en el presente... En nuestro mundo resultan más complejos y difíciles los signos de la esperanza; no se agotan en una relación directa de la esperanza con la gloria o con la perona del Cristo resucitado, sino que apuntan inicialmente a metas más

próximas: la reconciliación entre los enemigos, la nueva actitud hacia los demás hombres, la instauración de una sociedad más justa, la superación de las experiencias mortales y de los riesgos vitales intramundanos»[102]. Si puede percibirse aquí una tensión, es indicio de que algo se halla desequilibrado en alguna parte. El problema llega a ser grave cuando se desplaza la tensión por acentuar unilateralmente la confrontación escatológica indirecta, como si constituyera lo verdaderamente obvio, lo natural para el hombre, y permitiera renunciar, incluso en el juicio, a la confrontación «directa» con las cuestiones «religiosas». Bajo el disfraz de un humanismo supuestamente exento de problemas, aquí se vuelve a encorsetar la conducta humana en una normativa según la cual el comportamiento justo y amoroso representaría la forma «natural» de comportamiento para el hombre. «Esto constituye una solución alternativa que inicialmente puede dar más ánimo al hombre y elevarle la conciencia de sí mismo; pero lo hunde más en el desaliento de la desesperación»[103].

Pero la opción decisiva que tiene lugar durante la vida es también humana en otro aspecto. La cristalización de la decisión definitiva está relacionada con un proceso de aprendizaje, circunstancia que puede ilustrarse mediante la imagen del crecimiento y la madurez. De todos modos, tal dato no responde en todos los aspectos al carácter de encuentro de ese proceso vital. La historia de la plenitud escatológica no es sólo una historia de crecimiento interno: incluye también un llamamiento a entrar de manera nueva y —en todo caso— más global y cada vez más irrevocable en la realidad que caracteriza el reino de Dios. La dispersión en el tiempo aparece aquí como posibilidad para una integración más profunda. El horizonte que se ofrece de esta manera permite descubrir con más claridad qué es lo verdaderamente importante en la totalidad de esta vida, que no se reduce al período de tiempo que se va dejando atrás a lo largo de la existencia.

También aquí aparece claramente una dimensión del juicio. Esta vez hay que captarla en su aspecto positivo. El hombre no puede reunir personalmente todos los instantes de su vida. Nunca tiene presente más que una parte de su existencia. El juicio de Dios significa en este aspecto la posibilidad de que la vida reciba una respuesta que el hombre no puede darle por sí mismo. En tal sentido, el juicio es una acción creadora, no el mero sopesar de la balanza que contemplamos en la iconografía medieval sobre el tema. El «Deus intimior intimo» de Agustín adquiere así un significado salvífico escatológico. El orante del salmo 139 ofrece una descripción impresionante de semejante certidumbre. El hombre ha de dejar en manos de Dios la tarea de juzgar hasta qué punto ha aceptado los designios divinos relativos al mundo y se ha esforzado en cumplirlos. Lo que Dios le dirá constituirá también la clave para que el hombre se entienda a sí mismo. ¿Qué queda

[102] *Perspektiven der Eschatologie*, 213.
[103] *Ibid.*, 31.

del aspecto negativo? Cuando se atribuye a la función parenética el énfasis de la amenaza y no se relativiza dicha función reduciéndola a un medio pedagógico de disuasión, el hombre descubre algo importante sobre las últimas consecuencias de un fracaso realmente posible. La piedra de toque para comprobar la rectitud de la parenesis residirá siempre en que la teoría no cuente en ningún momento con la apocatástasis. Esta tendencia aparece expresamente en las parcas declaraciones del magisterio sobre la condenación siempre que tales declaraciones no se limitan a presuponer la existencia del infierno y la posibilidad real de condenarse (cf. DS 411). Es preciso conceder que fue la aguda conciencia —característica de la filosofía reciente, influida por la Ilustración— de la conexión inmanente entre la culpa y el castigo la que llevó a afirmar con claridad que la eternidad de la condenación ha de entenderse como una consecuencia de la obstinación personal del hombre y no como un grado de castigo impuesto por Dios desde fuera[104]. Pero un ulterior análisis psicológico de la actitud de condenación parece tan inviable como lo fue en otro tiempo la descripción de un infierno concebido cósmicamente. Cuando se habla de la excitación de la cólera de Dios se está intentando decir que Dios no se muestra indiferente frente a los condenados. El juicio sobre los condenados incluirá que, con tal sentencia, Dios ha convencido a la creación y la tiene de su parte. No se caería en la sospecha de contar con la apocatástasis por suscribir lo que ha afirmado H. U. von Balthasar: «Pero cabe preguntar si Dios puede entrar en contacto con el pecador apartado de él y acogerlo en la figura impotente del hermano crucificado y abandonado de Dios; tal contacto y acogida se efectuarían de forma que el pecador reconociera: 'éste está abandonado de Dios como yo; pero lo está porque me ama'. Creemos que no puede considerarse una violencia el hecho de que quien ha elegido (tal vez deberíamos decir quien cree haber elegido) la plena soledad de existir sólo para sí, experimente que, en su soledad, Dios se le manifiesta como el todavía más solo»[105]. A nuestro parecer, en este contexto debería contemplarse también la tesis de la opción final del hombre en el momento de la muerte. Considerada en una perspectiva puramente antropológica, dicha tesis enuncia una esperanza que contemplada desde el hombre es comprensible y razonable, pero cuyo cumplimiento en el trance de morir no puede probarse satisfactoriamente en el plano antropológico. Ante todo, vista antropológicamente, semejante opción nunca constituirá en última instancia más que una ratificación de la vida propia. Pero el problema suscitado por la tesis de la opción final contiene un dato importante: Cristo Jesús puede salir a nuestro encuentro en el momento de la muerte bajo la figura del que descendió a los infiernos[106].

[104] Cf. K. Rahner, *Sacramentum Mundi* III (1973) 906.

[105] *Eschatologie im Umriss*, 443s.

[106] En el mismo sentido, pero con mayor amplitud, se expresa G. Greshake en la obra que ha publicado en colaboración con G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung,*

e) Núcleo cristológico del mensaje del juicio.

En las líneas precedentes y en otros pasajes hemos aludido a la dimensión cristológica del juicio. Ahora es preciso articularla en un conjunto más amplio. Partiendo de la historia de la tradición neotestamentaria interpretamos la actual valoración dogmática del juicio en el sentido de *pars pro toto*. Con esto queremos decir que no se debe comenzar preguntando qué significa, considerada en sí misma, la función de juzgar que desempeñará Jesús en su segunda venida, sino que es preciso tomarla como expresión de una cristología global. En esta perspectiva, el juicio pertenece más bien a la estructura del escenario; está en función de la obra que se representa: el futuro señorío universal de Jesús[107]. Si cabe interpretar como juicio la última y definitiva acción de Dios y si tal interpretación pudo constituir un punto de partida indiscutible en el mundo de la apocalíptica, la realización del juicio por Jesús tiene primariamente un acento cristológico. Tal acento no queda difuminado sino recalcado por el hecho de que se pueda mencionar simultáneamente a Dios y a Jesús como jueces[108]. Pero dicha cristología ha de leerse también a la inversa. La irrepetible peculiaridad de la persona de Jesús dice algo sobre la cualidad de la función. De este modo, el puesto de Jesús en el juicio no queda reducido a un mero escenario marginal que únicamente se ilumina por obvias razones históricas para expresar algo sobre el puesto de Jesús con respecto a Dios, sino que la futura acción de juzgar sirve para poner de manifiesto la importancia que tiene para nosotros la definitiva mediación salvífica de Jesús. Pero esto no obedece a que no nos baste el Jesús terreno y resucitado, sino a que sólo de esa manera se puede esclarecer el verdadero significado de su «ya» para nuestro «todavía no».

Así se puede establecer un criterio para situar en el puesto que les corresponde las afirmaciones soteriológicas de futuro. El descubri-

Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie (QD 71; Friburgo 1975) 121-130.

[107] Cf. la parte dedicada al Nuevo Testamento. No es preciso abordar aquí los detalles de la historia de la tradición, sumamente difícil en los puntos concretos porque está íntimamente relacionada con el tema del Hijo del hombre. El aspecto más difícil de este tema es su conexión con el propio Jesús. Pero para nuestro propósito tal problema parece menos importante que la pregunta sobre el lugar que debe ocupar la cristología del Hijo del hombre (cristología que incluye el juicio) en el contenido material de la cristología —a fin de cuentas la más importante— de Jesús como el salvador absoluto. Es cierto que en una primera fase de la investigación se puso el énfasis en la acción salvífica que Cristo ejercerá en el futuro y se descuidaron otros aspectos no menos importantes (F. Hahn); pero esta crítica impugnaba más los aspectos unilaterales que el significado salvífico escatológico de Jesús dentro de la cristología más antigua. Sobre este punto, cf. W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie* (SBS 42; Stuttgart 1969) espec. 83-99. Cf. también la visión panorámica del problema que ofrece R. Schnackenburg en MS III, pp.188-202. Allí mismo expone N. Füglister el trasfondo procedente del judaísmo tardío, pp. 94-185.

[108] De todos modos hay que tener en cuenta los paralelos del Henoc etiópico, libro que también presenta a Dios y al Hijo del hombre como jueces. Cf. N. Füglister, p.162.

miento del gran peso que tienen en el Nuevo Testamento puede no ser en principio más que un aliciente. En los escritos neotestamentarios están tan estrechamente unidas a las imágenes apocalípticas que la salvaguardia de su contenido perennemente válido parece prohibir asumirlas directamente. No prestaríamos un buen servicio a la causa si recogiéramos sin un examen crítico el énfasis que tiene en el Nuevo Testamento la soteriología de futuro y la introdujéramos en la corriente de la dimensión dinámica del futuro, que se ha vuelto a descubrir en todas partes. Frente a tal corriente habría que subrayar de entrada que al «ya» de Jesús ya no le falta nada. Así, pues, recoger críticamente la tradición neotestamentaria debería implicar que la cristología no puede suponer en el Cristo actual ningún rasgo que signifique una deficiencia. Empleando una fórmula extrema podríamos decir que lo que está en juego y tiene que responder a las esperanzas no es Cristo Jesús, sino nuestro destino. Por tanto, si se prefiere hablar así, las declaraciones cristológicas de futuro parten de una preocupación antropológica. Sin su ayuda resulta imposible describir correctamente nuestra situación. Si careciéramos de una escatología de futuro trazada con rasgos vigorosos, tendríamos que estar hinchados de presunción o nos habríamos quedado sin aire para respirar; dejarían de tener sentido todos los pasos que damos. Pero este polo de la historia abierta y todavía no decidida tiene como contrapolo la historia del Hijo de Dios, que no está menos «abierta» y «pendiente» y que influye como tal en la actualidad.

En este contexto más amplio pueden adquirir también el valor de verdaderas afirmaciones ciertos detalles que hasta ahora habíamos considerado más bien como elementos escenográficos. El camino que se ha de seguir aquí lo ha trazado ya el Evangelio de Juan con su dialéctica del juicio. En esencia, el problema de que Jesús será nuestro juez se reduce precisamente a la dialéctica de juez y redentor. No se trata de funciones yuxtapuestas: el destino que el Redentor ha aceptado por nosotros es lo que se convierte en juicio para los hombres. Pero también es importante que tal destino no es sólo un destino pasado en sentido temporal, sino que el juicio se efectúa en la permanente y actual proexistencia de Jesús por nosotros. Esto rompe sin duda los esquemas de un proceso judicial humano. Porque aquí la justicia se funda en que la misma persona es a la vez abogado y juez e incluso acusador con pleno derecho. De todos modos, Jesús no sólo pronuncia la sentencia con tales títulos, sino que también debe justificarla ante el Padre[109].

La perspectiva cristológica del juicio permite considerar como un problema aparente los intentos de presentar el *juicio particular* y el *juicio universal* como dos instancias separables. «Como individuo y como raza (pues las acciones de todos se hallan enlazadas entre sí), el

[109] Sobre la dialéctica del juicio, cf. también H. U. von Balthasar, *Pneuma und Institution*, 434-437.

hombre tiene que pasar por un juicio»[110]. Tal parece ser el contenido esencial y suficiente del dogma. «Es ocioso especular sobre el 'momento' de este juicio y suponer, por ejemplo, un período intermedio entre el juicio particular en el momento de la muerte de cada persona, y el juicio universal o final al término de la historia, puesto que sólo podemos hacerlo desde perspectivas temporales, y el juicio tiene lugar en el umbral de la eternidad...»[111]. De este modo se salvaguarda uno de los pocos dogmas «definidos» en materia de escatología: la suerte del hombre se decide «con» la muerte y «luego» pasa a consumarse[112]. Se da un período intermedio en el sentido de que la historia continúa después de decidirse nuestra suerte definitiva. De hecho, en ese momento todavía no se han realizado las obras buenas que quienes aman han de hacer aún libremente con la fuerza de Cristo Jesús. Y tal circunstancia no carece de importancia para nosotros. Completando los asertos formulados antes, aunque sin desvirtuarlos en lo más mínimo, desearíamos añadir que dicha circunstancia tampoco carece de importancia para el mismo Señor.

2. *Resurrección de los muertos*

La escatología que pretende ordenar instancias (cronológicas) estudia la resurrección antes que el juicio final. La resurrección constituye el primer acto de dicho juicio, como aparece de manera impresionante en la iconografía medieval. La iconografía se ajusta a una dogmática que le sirve de base. De acuerdo con la hermenéutica escatológica que hoy puede emplearse, los términos particulares como juicio y resurrección han de considerarse como un intento de expresar la totalidad de la realidad destacando algunos de sus aspectos. Dada esa intención, es preferible posponer el estudio de la resurrección de los muertos al del juicio. Su contenido está más vinculado todavía a la permanente realidad de la vida eterna futura. Sobre el carácter instantáneo de su realización sólo podemos hablar partiendo del sujeto que resucita, para lo cual es preciso tener de nuevo en cuenta lo que afirma el Evangelio de Juan sobre la relación de las ovejas con el Pastor; hay que partir de la situación de seguimiento del Pastor —¡eso expresa al menos la imagen de las ovejas!—, cuya voz se escucha *ahora*.

a) Resurrección y consumación.

A la vista de la tradición dogmática podría parecer que el intento de interpretar la resurrección como expresión global de la consuma-

[110] *Op. cit.*, 433.

[111] *Loc. cit.* Cf. además el interesante ensayo en que G. Lohfink trata de esclarecer la relación entre el tiempo «transcurrido» y la eternidad: G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (QD 71; Friburgo 1975) 59-81.

[112] DS 1000-1002. Nuestro «luego» es aquí «mox».

ción representa una ruptura con dicha tradición. Porque cuando se aborda este tema se pregunta por un determinado componente parcial del acontecimiento total, concretamente por la resurrección de la *carne*. Pero tal pregunta sólo se plantea de esa manera cuando se presuponen determinados puntos de vista antropológicos. El propósito de las siguientes reflexiones reside en mostrar que se aborda mejor la pregunta supuestamente parcial cuando se comienza preguntando por la suerte escatológica del hombre entero. Pero lo que se obtiene como respuesta a tal pregunta no puede estar en contradicción con lo que hasta ahora quería y podía enunciar en último término la explicación teológica como esperanza de la fe. Con esto nos adherimos en líneas generales a la interpretación de G. Greshake[113]. El motivo que induce a concentrar la escatología no radica tanto en la misma escatología cuanto en la antropología que presupone. De todos modos, si es correcto el esquema hermenéutico de que las afirmaciones escatológicas relativas al futuro son consecuencias de la salvación que ya irrumpe y se realiza en el presente, una interpretación más adecuada desde el punto de vista antropológico tendría que facilitar la tendencia escatológica de tales afirmaciones. Greshake concreta así dicha tendencia por lo que se refiere a su ensayo: «¿Es posible formular la esperanza en el más allá mediante categorías que permitan prescindir de las ideas tradicionales de un alma separada del cuerpo y bienaventurada inmediatamente después de la muerte y de un cuerpo resucitado al final de los tiempos, de modo que se ajusten mejor al pensamiento actual?»(114). Aquí partimos del supuesto de que no se trata de un «pensamiento actual» que se rebela en nombre de las llamadas razones de modernidad, sino de un pensamiento que ha pasado por el crisol de los problemas y que lo ha hecho con el propósito de expresar mejor las consecuencias antropológicas y escatológicas inherentes a la fe. Greshake esclarece la historia de esta problemática desarrollando la implicación genética de la antropología y la escatología. Nosotros vamos a seguir sus principales pasos.

Por lo que se refiere a la esperanza en el más allá, desde el mismo momento en que comienza a articularse la fe cristiana aparecen dos concepciones contrapuestas, cada una de las cuales arranca de un modelo antropológico diferente. Antes de exponer las diferencias es preciso indicar que existe evidentemente una coincidencia fundamental. En el período de que se trata aquí, ambas tradiciones, la bíblico-judía

[113] *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte* (Essen 1969). Entre tanto, Greshake ha desarrollado esta concepción en varias direcciones, sobre todo examinando las antropologías subyacentes a las distintas escatologías para lograr una visión global más coherente desde el punto de vista de la historia de la teología y para fijar determinados presupuestos que en el campo de la teología de controversia, permitan comprender el estado actual del problema. Cf. G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung und Unsterblichkeit*, espec. 82-120. Este es el trabajo que citamos en las páginas siguientes, cuando no se indica lo contrario.

y la griega, estaban persuadidas de que sus planteamientos coincidían por completo. Pese a que ya en la forma concreta de plantear el problema pueda aparecer la gran diferencia, la divergencia no pasa de ser una tensión dentro de un lenguaje común, en el cual hay analogías. En la historia real, algunas cosas no resultaron tan plenamente inequiparables como a veces podría sugerir la contraposición actual, quizá a costa de extraer del antiguo problema aporías todavía no resueltas[114]. De todos modos, la pregunta sobre lo que espera al hombre después de la muerte recibe dos respuestas diferentes en su origen. «La inmortalidad del alma: tal es originariamente la respuesta griega y, más concretamente, platónica a la pregunta por un futuro más allá de la muerte. El pensamiento bíblico hebreo responde originariamente que más allá de la muerte espera al hombre la resurrección» (82). Sin duda hay una diferencia en la forma de armonizar «originariamente» la esperanza en una superación de la muerte con la respectiva concepción global de la vida. Uno de los grandes méritos de Platón radica en la importancia que da a este pensamiento y en la seguridad con que lo desarrolla. En cambio, «la religión veterotestamentaria no conoce la resurrección hasta bien entrada su última época»[115]. De hecho, en dicha religión se abre paso la idea de que Dios puede devolver la vida a los huesos muertos. Pero Ezequiel no aplica la imagen de su visión a los muertos individuales, sino a Israel como pueblo de Dios. Fue necesario un largo proceso hasta que se aplicó a los hombres individuales la idea básica de que la superación de la muerte mediante una nueva suscitación de la vida forma parte de las gestas históricas de Dios. Para ello fue preciso intuir que el triunfo de Dios en la historia no puede concebirse como algo independiente de la suerte de los hombres que luchan por su alianza. También en este punto son muy antiguos los comienzos. Baste citar a Jeremías. Se fue abriendo paso la idea de que, en este terreno, no se podía partir de la felicidad individual del pecador y la desventura individual del justo. Se impuso la necesidad de contemplar «desde el final» el problema de la justicia del gobierno de Dios. En esta perspectiva aparece la inconsistencia intrínseca de la vida del impío. En cambio, el justo puede decir: «¿A quién tengo yo en el cielo? Contigo, ¿qué me importa la tierra? Aunque se consuman mi espíritu y mi carne, Dios es la roca de mi espíritu, mi

[114] También Greshake advierte que no se trata de bloques monolíticos contrapuestos. G. Greshake, 82-84, cita autores que presentan matizadamente las hipótesis contrarias de los dos modelos, hipótesis que a menudo se exponen demasiado sumariamente. Sobre todo se olvidan con frecuencia los matices en los datos de la antropología helenística. Lo cual produce la impresión de que el mundo helenístico de entonces consideraba la inmortalidad del alma, al igual que la Ilustración, como un dogma fundamental; además se pasa por alto un dato importante y esclarecedor: ¿qué filósofo griego tomaron los teólogos cristianos como interlocutor o como adversario? Sobre el desarrollo de la antropología, cuyo conocimiento suponemos aquí, cf. J. B. Metz-F. P. Fiorenza, en MS II, pp.486-526.

[115] J. Schmid *Resurrección de la carne*, en *Sacramentum Mundi* VI (1976) 58.

lote eterno» (Sal 73,25s). ¿De qué «eternidad» se trata aquí? Por una parte, bastaría definir a Dios como el ámbito vital del hombre. Pero ¿se capta consecuentemente el amor de Dios cuando el fiel no se atreve a imaginar, con la mirada puesta en el mismo Dios, una vida más allá de la muerte?

No decimos esto para reprochar al Antiguo Testamento una deficiencia multisecular, sino para poner de relieve lo que realmente se abrió paso en tal evolución, que no puede tacharse precisamente de precipitada, cuando los miembros del pueblo de la alianza comenzaron a creer en la resurrección de los muertos. En Dn 12,2 se halla ya plenamente desarrollada la creencia en que los justos y los pecadores resucitarán, si bien el pasaje no presenta todavía con claridad la resurrección como un acontecimiento universal que afecte a todas las personas humanas. De todos modos, se mantiene con fidelidad una línea continua: la resurrección, aunque ahora afecta inequívocamente a los difuntos concretos, no es un acontecimiento particular en cada caso, sino que se efectúa como hecho integral, en el gran giro salvífico, para todos los santos del Altísimo en la medida en que son pueblo de Dios. La resurrección es aquí resurrección de la carne. Pero tal afirmación no pone un énfasis especial en ese matiz. Carne, huesos, corazón: el hombre entero es resucitado, y porque el hombre en su totalidad es uno solo, sólo mediante una categoría como «resurrección» se puede dar un contenido a la vida de después de la muerte. A diferencia de esta perspectiva, la vía de Sócrates hacia la inmortalidad no se halla inserta en una acción salvífica de Dios que se efectúa también en favor del mundo. Pese a su carácter pedagógico-ejemplar, dicha vía no pasa de ser un acontecimiento individual. Además, el hombre que muere como Sócrates no lleva consigo todo, sino «únicamente» lo más profundo y específico de su ser.

b) Resurrección y antropología helenística.

«Ambas concepciones de la esperanza, que originariamente carecían de toda conexión en el judaísmo tardío, comienzan a formar una correlación dinámica y a complementarse para constituir un todo unitario; tal proceso adquiere su pleno desarrollo en la teología cristiana primitiva»[116]. Puede decirse que a la perspectiva bíblica hebrea va unida una soteriología que incluye cuidadosamente en la salvación del hombre su totalidad creacional y no reconoce al hombre tal como es más que en una vitalidad dotada de aliento, de sangre y de sensaciones; en cambio, la perspectiva platónica, precisamente para salvaguardar la salvación, distingue en el hombre realidades parciales: las que tiene en común con otros seres de la naturaleza y le afectan poco en cuanto hombre, y la realidad decisiva que constituye su específica condición de hombre. El dualismo entraña una conflictiva relación de subordinación entre las partes del hombre, y no puede dudarse de qué

[116] G. Greshake, *op. cit.*, 83.

parte vencerá en tal conflicto. Pero tal dualismo plantea también un conflicto con la antropología integral basada en la teología de la creación.

El conflicto estalla pronto. Y aquí adquiere un inequívoco matiz crítico la esperanza bíblica en cuanto resucitación del cuerpo. Desde el punto de vista soteriológico, se busca en cada caso algo muy diferente. Sin embargo, antes habría que decir que el lenguaje «monista» y el «dualista» pueden emplear los mismos términos en antropología y por tanto, pese a la incompatibilidad de las respectivas afirmaciones globales, pueden hablar sobre contenidos inteligibles para ambas partes. Es posible que los teólogos judíos y cristianos lo hicieran sin suficiente discernimiento de espíritus. Pero ¿representaba lo que ellos llamaban «alma» un mero equívoco para los griegos? También ellos sabían que la arcilla necesita un principio vital. Y por más que fuera Dios quien insufló la vida a la figura hecha de barro, el que respiraba era el hombre. Tampoco era ajena al pensamiento bíblico la vida concebida como polaridad. Y lo que dice la Escritura sobre el corazón del hombre pone de manifiesto en qué medida estaba lejos de un puro biologismo su concepción de la vida. De suyo, el problema no radicaba en la tensión vital entre la existencia volcada hacia fuera y un centro de gravedad unificador concebido como núcleo de cristalización de la vida, sino más bien en el hecho de que la antropología griega eliminaba la tensión en detrimento del aspecto corporal de la existencia, conservando sólo una realidad íntima que quedaba separada de la plenitud de la vida, ahora en detrimento del hombre «integral».

Así, pues, «dualismo» y «monismo» son términos relativos que sólo expresan algo verdadero en este marco concreto de referencias. Es preciso tratar siempre de entender por qué los teólogos judeo-cristianos no vieron en la ψυχή griega una oposición equívoca a la *nefesh* hebrea y sus equivalentes, pese a que en lo tocante a la esperanza en el más allá los contrastes aparecieron muy pronto con toda crudeza. El escenario concreto de la lucha fue la polémica con la gnosis, que afectó ya a la actividad misionera de Pablo. «Generalizando, se puede afirmar que el gnóstico interpreta la redención cristiana como una liberación que salva al yo pneumático del cuerpo, de sus condicionamientos y de un mundo considerado como una realidad extraña»[117]. La muerte termina de romper el último resto de vinculación a la tierra, y el «viaje al cielo» es retorno al reino de lo espiritual y divino, del que había caído el alma. En esta perspectiva, una resurrección entendida realísticamente constituye un verdadero escándalo. Pero no debe olvidarse que la dificultad no radica en el campo de la biología y las ciencias naturales (¿cómo se puede resucitar a un muerto?), sino que se niega que la resurrección de la carne represente un bien salvífico, aunque es probable que tal negación obedezca en última instancia a que se duda de la bondad creacional del hombre, en

[117] G. Greshake, *op. cit.*, 89.

cuyo caso no se fundaría en una especial confianza de salvarse, sino más bien en la «falta de esperanza» con respecto a lo que hace «humana» la vida del hombre.

«Del mismo modo que la consumación constituye la mejor perspectiva para descubrir la orientación dualista y hostil al mundo del pensamiento gnóstico, la acentuación de la 'resurrección de la carne' representa para la teología de la Iglesia el mejor medio para mostrar el valor de *toda* la creación y, sobre todo, el significado del cuerpo, el mundo y la historia»[118]. Si se tiene en cuenta que, hasta hace poco, la presencia de la resurrección en la dogmática era bastante etérea, resulta evidente el cambio de las perspectivas históricas, ya que A. Stuiber ha podido afirmar que la resurrección corporal de los muertos es «el tema monográfico más frecuente en la teología preconstantiniana»[119]. Por una parte, la orientación antignóstica conserva intacta su validez para entender correctamente la soteriología de la fe cristiana. Pero, por lo demás, las batallas parciales ganadas en la controversia a veces no pueden integrarse estratégicamente en el resultado global y enmarañan el cuadro. Creemos que el ensayo de Greshake, aun presentado como una apretada síntesis, puede servir de guía para recorrer este laberinto.

El siguiente aserto puede servirnos de tesis: «Hay que tener presente la génesis y el propósito de esa acentuación de lo corporal» (86). Dicho propósito explica el carácter «masivamente material y fisicísticamente visible» (87) de las afirmaciones sobre la resurrección. El problema de la consumación de la materia en cuanto materia suscita la cuestión de la identidad entre el cuerpo terreno y el resucitado. Cuando en este contexto se habla de la resurrección de la «carne» y se explicita tal aserto añadiendo «de la carne que ahora llevamos» (DS 325)[120], semejante acentuación sólo es recta en la medida en que tiene conciencia de la intención declarativa a que está subordinada: no intenta afirmar la salvación de una parte del hombre, sino la identidad de toda la persona como meta final. Así, entonces no se pensaba, al menos en principio, que tras la interrupción de la muerte la vida iba a estar otra vez vinculada a los condicionamientos biológicos, si bien hay descripciones que recuerdan demasiado el país de Jauja. ¿Se tomó en serio la profunda transformación, sin menoscabo de la identidad, con que cuenta Pablo en 1 Cor 15,35ss?

A nuestro parecer no se puede afirmar que la siguiente evolución era necesaria y que los hechos no pudieron seguir un curso diferente; pero esta evolución parece plausible: dentro de una escatología que, en

[118] G. Greshake, *op. cit.*, 86.

[119] *Refrigerium interim* (Bonn 1957) 101.

[120] Sobre la fórmula «resurrección de la carne», cf. G. Greshake, 86; A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I (Gütersloh 1965) 161; G. Krestschmar, *Auferstehung des Fleisches*, en *Leben angesischts des Todes*. Hom. H. Thielicke (Tubinga 1968) 101-137; J. Moingt, *Immortalité de l'âme et/ou résurrection:* «Lumière et Vie» 107, XXI (1972) 65-78; E. Gutwenger, *Auferstehung und Auferstehungsleib Jesu:* ZKTh 91 (1969) 44.

el plano antropológico, estaba orientada por principio en sentido unitario e integral, el alma —en cuanto realidad ontológica del hombre— podía asumir una función, por decirlo así, históricamente mediadora entre la muerte y la resurrección. Por influjo del pensamiento bíblico, se tenía una aguda conciencia del carácter «comunitario» de la resurrección de los muertos. Tal dato debe valorarse positivamente, pese a que su representación concreta se había plasmado en concepciones cosmológico-apocalípticas. Debido a la idea que entonces se tenía del mundo y a la polémica antignóstica, separarlo de esas concepciones, como se intenta hoy, habría llevado casi inevitablemente a caer en la sospecha de que, en último término, se estaba pensando en la volatilización gnóstica. El «alma» podía servir como mediador de la identidad durante el tiempo intermedio. En esta perspectiva podía efectuarse ya la comunión con Cristo, que, según Pablo, debe comenzar inmediatamente después de la muerte (Flp 1,23), sin necesidad de que la plenitud del estado de consumación dejara de estar vinculada a la futura resurrección apocalíptica de los muertos.

La adopción del esquema «griego» cuerpo-alma supuso la concesión de que el alma es «inmortal». Pese a que tal afirmación tiene en la soteriología cristiana muy distinto valor que en la doctrina gnóstica sobre la salvación, hay una dificultad. En el marco de la fe en la resurrección, la inmortalidad del alma sólo significa una especie de administración fiduciaria en favor de un hombre que únicamente será redimido en su totalidad mediante la resurrección. En la gnosis, es en sí misma y por sí misma el bien salvífico, un don incompatible con cualquier otro. Pero ¿qué le «falta» en realidad al hombre en el tiempo intermedio si no nos limitamos a definir tal deficiencia en el plano ontológico, sino que preguntamos existencialmente al interesado —como cuando preguntamos a un enfermo— qué le «falta»?

El «estado intermedio» constituye sin duda, según la matizada expresión de Greshake, «un elemento específico que distingue la doctrina eclesiástica de la gnóstica» (89); pero representa una hipoteca para toda la teología posterior la dificultad de explicar en qué reside la deficiencia del estado intermedio o en qué estriba la culminación «esencial» lograda mediante la resurrección[121].

[121] Sobre los intentos realizados por la escatología, cf. H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie von Alexander von Hales zu Duns Skotus* (FThSt 91; Friburgo 1973) 202-217. Aquí pasamos por alto las oscilaciones que sobre el carácter beatificante del estado intermedio pueden encontrarse en los escritos de los Padres, oscilaciones que llegan a la posición extrema del «thnetopsiquismo», doctrina según la cual también el alma «está en suspenso» hasta la resurrección (Cf. G. Greshake, p. 89). Tal doctrina es interesante porque, sin embargo, no suele argumentar partiendo de los presupuestos de la antropología bíblica. Sus objeciones contra la inmortalidad no se basan —al menos primariamente— en la «unidad» del hombre. Algo semejante cabe decir de la tesis según la cual el alma es naturalmente mortal, pero es conservada por la voluntad de Dios. Tal tesis concibe el alma, «en sentido plenamente filosófico, como una parte constitutiva del hombre, al que de

c) Unidad del hombre e interpretación de la resurrección.

La tesis de Greshake muestra que el punto de contacto entre las dos antropologías originariamente distintas radica en una preocupación «escatológica». La incorporación de la antropología «dualista» permite con relativa facilidad mantener la resurrección como plenitud de la redención y salvaguardar la continuidad del difunto individual hasta el momento considerado como instante asociado a un acontecimiento cósmico que abarca a todos los hombres. Pero las superposiciones son múltiples. Los puntos que representan las metas escatológicas siempre trazan también líneas con carácter de meta dentro del trayecto que separa todavía de las metas. Si se lograba quitar a la concepción platónica de la esperanza escatológica la infravaloración del cuerpo, podían resultar interesantes para los cristianos algunos aspectos de la actitud vital platónica. Su orientación hacia una «vida eterna» debió de hacer que los cristianos la consideraran como un comportamiento razonable desde el punto de vista humano al compararla con la conducta de los hombres «que no tienen esperanza alguna». Y tal era, aunque con diversos matices, la actitud vital de las grandes masas[122]. Dado este trasfondo, también el empleo de categorías puramente «monistas» en antropología habría resultado insuficiente y habría llevado a equívocos. Como es natural, la concepción bíblico-unitaria del hombre nunca desembocó en un materialismo metafísico o ético. Si, en la perspectiva bíblica, la semejanza del hombre con Dios abarca a todo el hombre creado por el mismo Dios y es arra de lo que está destinado a ser, es imposible que germine una antropología cristiana donde se niega tal dato en la práctica o mediante una teoría expresa. Traducida a esquemas ontológicos, la antropología bíblica no carece de la estructura de tensión, sino que únicamente rehúsa considerar menos humana una parte de la realidad del hombre.

Encontrar una vía media entre el desprecio platonizante de la ma-

suyo se pueden atribuir estas propiedades —la inmortalidad y la cercanía de Dios—. La diferencia radica en la fundamentación de la inmortalidad, que ya no se deriva de la naturaleza del alma, en consonancia con el pensamiento filosófico, sino de la voluntad de Dios, en consonancia con el pensamiento cristiano». P. Bissels, *Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele:* TThZ 76 (1967) 328. Así, pues, se trata en última instancia de «rechazar una autodivinización». Cf. también íd., *Die Unsterblichkeitslehre im altchristlichen Verständnis:* TThZ 78 (1969) 296-304. La tesis de que el alma es de facto «inmortal», pero no por su propia naturaleza, sino por una concesión especial, siguió influyendo en el desarrollo posterior. El punto de vista del «no por sí misma» conserva su vigencia, modificado, en la forma posterior de pensar, que argumenta metafísicamente y sólo puede demostrar correctamente la «propiedad esencial» de la inmortalidad de forma dialéctica: la mayor estabilidad en el orden del ser se funda en una dependencia más profunda —incluso desde el punto de vista matafísico— de Dios. También en Agustín, por ejemplo, es éste el punto en que convergen el enfoque metafísico y el existencial y, por tanto, un punto de verificación.

[122] Cf. H. Echternach, *Auferstehung und Unsterblichkeit:* UnS 18 (1963) 228; J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der Alten Kirche* I (Munich 1954) 17-38.

teria y el nihilismo materialista o la divinización del mundo, también materialista, representaba un problema cuya solución dependía en gran medida de la escatología, pero que —de ser resuelto adecuadamente— situaba a la misma escatología en la línea que, siguiendo a Rahner, hemos descrito en los siguientes términos: «La escatología se refiere al hombre tal como es ahora; conoce lo futuro a partir de él...». Es posible que la reflexión científica nos haya hecho volver a tomar conciencia de que toda la teología está orientada escatológicamente; con ello constatamos algo que de hecho ya caracterizaba antes a la teología. Estamos aludiendo concretamente a la circunstancia de que la escatología tradicional, cuando acentuaba la resurrección corporal al tratar de la consumación humana, siempre tuvo que tomar como presupuesto básico la doctrina sobre la perfectibilidad histórica del hombre y, al mismo tiempo, siempre tuvo que recordar en qué aspecto se habían abordado ya expresamente en la antropología, temas escatológicos importantes como la inmortalidad del alma. En realidad parece que el progreso en escatología dependió muchas veces de los avances logrados en la antropología. Creemos que en Tomás de Aquino se encuentran elaborados ciertos presupuestos antropológicos esenciales para un paso que muchos teólogos consideran hoy obligado en escatología: una versión no dualista de la doctrina de la resurrección.

Es posible que todas las reflexiones de la tradición sobre el alma y el cuerpo se encuentren en cierta medida condicionadas por la supuesta necesidad de hacer inteligible de algún modo un alma separada del cuerpo después de la muerte. Pero si se parte del hombre «tal como es ahora», la doctrina de Tomás de Aquino sobre el alma como forma del cuerpo pone de manifiesto que el hombre es una unidad en tensión y hace inviable cualquier concepción que suponga que las partes se unen como dos sumandos. En semejante perspectiva, esa unidad del hombre «es» en sí misma una realidad. Constituye, por decirlo así, el centro de gravedad en que se concentra el hombre en cuanto tal. Pero el hombre nunca es «centro de gravedad» «por sí solo», separado de la realidad en cuyo seno existe. Su peculiaridad consiste más bien en que él, que inicialmente se halla constituido dentro de la realidad y necesita de ella para estar cargado de realidad, lleva «en sí mismo» la realidad asumida. Cuando Tomás identifica con el alma el principio de unidad[123], enseña que no es posible distinguir

[123] Sobre este tema, cf. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel «anima forma corporis» im sogennanten Korrektorienstreit und bei Petrus johannes Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne* (BGPHMA, Neue Folge 8; Münster 1973)12-30. La tesis se apoya en G. Manser, *Das Wesen des Thomismus* (Friburgo ²1949), así como en A. D. Sertillanges, *Der heilige Thomas von Aquin* (Colonia 1954). K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Munich ³1964), dio impulsos decisivos para esta interpretación. Tales impulsos fueron desarrollados por J. B. Metz. Cf. J. B. Metz-F. P. Fiorenza, en MS II, 586-526, y la amplia bibliografía sobre el tema que se cita allí, pp.506-511. Como complemento puede verse J. Möller, *Zum Thema Menschsein. Aspekte einer*

al hombre mediante una delimitación externa con respecto al mundo, sino mediante algo que lo constituye hombre frente al mismo mundo. Pero ese centro de gravedad «interior», al cual nunca puede retirarse para lograr estar consigo mismo, lo abre para que pueda estar en el mundo siendo lo que es.

Vamos a ofrecer como testimonio uno de los más elocuentes pasajes de santo Tomás: «Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod subsistens..., esse formale principium meteriae, quasi esse suum communicans materiae; non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non sit nisi per forman, nec seorsum utrumque subsistat» (S.c.G. II q.68). No cabe duda de que el término «sustancia» sigue creando serias dificultades en este contexto, ya que corrobora la concepción dualista. Pero la objeción pierde fuerza si se tiene en cuenta que santo Tomás no concibe la génesis del hombre como la unión de dos sustancias formadas por separado. El alma jamás existe antes que el cuerpo. El problema sólo se plantea en escatología, donde se afirma que la «substantia spiritualis» del hombre existe separada del cuerpo antes de la resurrección. No debe ignorarse que también en este punto hay paliativos dignos de tenerse en cuenta. En la perspectiva de santo Tomás, el alma separada conserva una referencia al cuerpo que no es abstracta, sino que está mediatizada históricamente. Porque precisamente en este sentido volverá a recibir «su» propio cuerpo. Si se emplea consecuentemente la interpretación tomasiana de la resurrección, resulta ocioso exigir para la identidad del cuerpo resucitado algunas de las partículas materiales que se encontraban en él en el momento de convertirse en cadáver. Cf. Greshake 94, y Weber, 217-154, quien muestra que Durando enseña expresamente en esta línea la consecuencia que no llegó a sacar santo Tomás. Por último, el destino del alma está caracterizado también corporalmente, ya que su suerte guarda relación con el hombre completo, no con el alma sola. Tampoco debe olvidarse que Tomás emprendió sutiles análisis para conferir al alma separada una especie de plausibilidad metafísica. Cf. Weber, 145s. Pero aquí surgen nuevas dudas, y preferimos remitir a las reservas formuladas por Greshake (95s).

Si seguimos fieles a la hermenéutica escatológica, según la cual el hombre redimido, tal como es ahora, posibilita la mirada hacia el futuro y nos atenemos a la intención de la antropología tomasiana, de acuerdo con la cual los términos «alma» y «cuerpo» no designan ya partes del hombre, sino que son medios para representar su pluriforme unidad integral viva, se plantea el siguiente problema: la idea de

philosophischen Anthropologie (Maguncia 1967), así como los pasajes pertinentes de H. J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten*. En Greshake, pp. 91-97. Sobre la interpretación tomasiana, cf. también W. Kluxen, *Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin*, en W. P. Eckert (ed.), *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption. Studien und Texte* (Maguncia 1974) 96-116.

un alma separada del cuerpo desde la muerte hasta la resurrección, ¿representa realmente la posibilidad de una solución escatológica coherente? Si se da una esperanza escatológica más allá de la muerte, la antropología de santo Tomás permite buscar una solución distinta, «humana», es decir, integral. Tal solución resultaría muy diferente si no fuera obligatorio admitir el dato «externo» de que la resurrección, localizada cosmológicamente, ha de efectuarse en una fecha. Pero la resurrección bíblica, absolutamente esencial para la antropología cristiana, ¿está asimismo esencialmente vinculada a la idea de que la resurrección ha de tener lugar en un momento determinado unitariamente en el plano cosmológico? Este tema no se había tocado antes de surgir la discusión actual. No obstante, el desarrollo genético del problema nos ha mostrado que la concepción salvífica de la consumación del hombre, pese a las oscilaciones históricas, es constante y se orienta hacia un punto que puede precisarse con mucha claridad: el hombre uno y completo, que es amado como tal por Dios y así debe ser suyo eternamente. La discusión con la antropología basada en la dualidad cuerpo-alma nos ha ayudado a ver mejor lo ensencial. Por otra parte cabe preguntar si la teoría del cuerpo y el alma, que sirvió para aclarar ciertos problemas en la situación concreta de la polémica con la gnosis permitiendo suponer la existencia de un «tiempo intermedio», es sólo una construcción subsidiaria de cuya función podría prescindirse si se lograra decir sobre el «lugar» de la resurrección algo distinto de lo que sugiere la apocalíptica al fijar un plazo.

d) El término inmortalidad en el pensamiento contemporáneo.

Ahora este problema se nos plantea ya con suficiente precisión. Pero es necesario recapitular los datos que lo han hecho tan urgente. A este respecto hay que afirmar de entrada lo siguiente: en las reflexiones precedentes hemos considerado la visión tomasiana de la unidad del hombre como una especie de consecuencia intrínseca de la fe. No vamos a restringir ahora el alcance de tal aserto, pero sí queremos precisar que no aceptábamos la doctrina de santo Tomás tal como quedó plasmada, sino en el sentido de que contiene —por decirlo así— las encimas que orientan el proceso evolutivo en la dirección correcta. Por desgracia, la evolución real no siguió una dirección tan rectilínea hacia la verdadera meta. «Si se tiene en cuenta que la autoridad de Tomás de Aquino fue aumentando constantemente, resulta extraño que no se impusiera su estricta concepción de la unidad del hombre»[124].

Si no engañan los indicios, el maniqueísmo larvado —tantas veces estigmatizado con razón— no sólo influyó en este punto, sino que pa-

[124] Th. Schneider. *Die Einheit des Menschen*, 258. A Schneider le extraña que tampoco la decisión del Concilio de Vienne pusiera más énfasis en esta corriente tradicional de la antropología. Tras la interpretación de Vienne reaparecería una tendencia persistente a una antropología dualista.

rece haber formado una extraña y peligrosa alianza con ciertas tendencias muy progresivas del pensamiento moderno. Para una determinada corriente espiritual y ascética que pasaba por especialmente piadosa, la «inmortalidad» del alma constituía el motivo por el que, con respecto al más allá, sólo debía pensarse en la suerte del alma y, por tanto, ya aquí era preciso vivir —en la medida de lo posible— como si no se tuviera relación alguna con el cuerpo. Para una amplia corriente del pensamiento moderno, la idea dinámica de un perfeccionamiento personal ilimitado llevó consigo una acentuación análoga de la inmortalidad del alma. También dicha corriente debe considerarse como una tendencia dualista, ya que propugnaba un perfeccionamiento que, en último término, sólo buscaba la superación «espiritual» de la realidad humana. Este rasgo se conserva sin interrupción. Aparece en la época en que todavía se demostraba metafísicamente la inmortalidad (Mendelssohn); Kant, que pulveriza esa demostración metafísica, fundamenta el contenido de otra manera; pero el contenido sigue siendo irrenunciable. Los filósofos que se sienten obligados a elaborar penosamente una severa crítica para hallar un principio fundante consideran, sorprendentemente, la inmortalidad como uno de los datos más seguros.

Mendelssohn (*Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik* I, ed. por Brasch 1880, Hildesheim ^{2}1968, 227) escribe: «Pero el afán y la capacidad de hacerse más perfecto son los dones más excelsos de que es capaz una naturaleza creada y compensan de múltiples formas la pérdida de aquellos instintos y habilidades animales que no admiten mejora alguna ni un grado superior de perfección». Y: «Siento que no puedo negar la doctrina de la inmortalidad y de la retribución después de la muerte sin contemplar cómo surgen infinitas dificultades, sin ver cómo pierde su seguridad todo lo que yo he considerado siempre verdadero y bueno» (196). Para Kant, el «proceso infinito» de que depende la perfección del ser moral exige como presupuesto «que perduren hasta el infinito la existencia y la personalidad del mismo ser racional (y a tal presupuesto se le llama inmortalidad del alma)» (*Kritik der praktischen Vernunft*, WW VI, ed. por W. Weischedel, Darmstadt 1968, 252). Peter Cornehl (*Die Zukunft der Versöhnung*, 65) observa lo siguiente sobre el razonamiento de Kant: «Sería erróneo interpretar la doctrina kantiana de los postulados como un intento de sustituir las antiguas pruebas metafísicas de la existencia de Dios mediante una nueva demostración análoga, ahora 'moral', de la existencia de Dios y la inmortalidad.

Es muy importante no descuidar la estructura específica de este razonamiento: los postulados de Dios y de un mundo moral en el que la felicidad y la moralidad se hallen en una relación recíproca adecuada son implicaciones —pero, según Kant, implicaciones necesarias— *de la voluntad ética incondicionada*» (el inciso es mío). Ya en el texto de Mendelssohn, que se apoya en unas pruebas metafísicas no aducidas aquí, sorprende el «yo siento...». También la interpretación que Cornehl hace de Kant refleja la línea en que se mueve el siguiente texto de

Fichte, muy citado: «Lo que llamamos muerte no puede truncar mi obra, porque mi obra ha de completarse y no puede completarse en el tiempo; por tanto, mi existencia no tiene asignado un tiempo determinado, y yo soy eterno. Al aceptar esa gran tarea me ha ganado la eternidad. Frente a la sobrecogedora montaña rocosa, al barranco desbordado y a las nubes de tormenta que parecen nadar en un mar de fuego, yo levanto con osadía la cabeza y proclamo: ¡Soy eterno y reto vuestro poder! Aniquilad en el brutal combate el último átomo de mi cuerpo: impasible e intrépida, mi voluntad sobrevolará sola, con sus firmes propósitos, sobre las ruinas del universo, pues yo he tomado una decisión, y tal decisión es más fuerte que vosotros; es eterna y yo soy tan eterno como ella» (*Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, sección tercera, edic. completa de la Bayerische Akademie der Wissenschaften, vol. III, Stuttgart 1966, 50).

e) Perspectivas recientes de la teología evangélica.

Al éxtasis del idealismo en la inmortalidad espiritual siguió la insistencia del existencialismo en la finitud humana[125]. En el campo teológico, la gran discusión se desarrolló inicialmente en la teología dialéctica evangélica y en las corrientes derivadas de ella. Su fulminante intervención estuvo especialmente relacionada con el rigor de su planteamiento escatológico. Las repercusiones se han expuesto con suficiente amplitud en el capítulo dedicado a la hermenéutica y la historia de la teología. Para nuestro planteamiento tiene especial importancia la radical negativa a aplicar a algo humano el predicado «inmortal». Por eso corresponde a la teología evangélica el mérito de que la concepción de la salvación que sirve de base a la escatología volviera a centrarse en el término bíblico «resurrección»[126]. La resurrección representa ahora para el hombre una posibilidad de vivir, que es la única porque proviene de Dios, *contra* todos los esfuerzos del hombre por encontrar en sí mismo su fundamento y su plenitud. «Hablar de inmortalidad significa pasar por alto que el hombre es nada ante Dios. Esta realidad sólo se valora adecuadamente cuando se emplea el término resurrección, el cual equivale a 'creatio ex nihilo', a nueva creación del hombre, a afirmar la infinita distancia existente entre la impotencia humana y el poder divino. Resurrección significa 'por la gracia sola'» (Greshake, 101). Greshake reconoce que aquí no se trata primariamente de escatología en sentido estricto. El punto central reside en «la soteriología de la teología dialéctica o, más exactamente, en la radicalización de la protesta reformada de la 'sola gratia' y el 'solus Deus'

[125] J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit* (Munich 1968), ofrece una impresionante panorámica de esta evolución.

[126] Además de la exposición de Chr. Schütz en este mismo tomo, cf. la nueva síntesis de Greshake, 98-113, que, sobre la base de un análisis profundo de las posiciones de Barth, Bultmann y Moltmann, desarrolla ulteriormente las líneas esbozadas en *Auferstehung der Toten*.

contra todo intento humano de autoexaltación. Dicha protesta utiliza unas categorías escatológicas que se convierten así en símbolos para indicar la relación esencial de Dios y el hombre» (102).

La misma afirmación de la oración de relativo puede ser correcta, con tal que la «relación esencial» se entienda como lo que realmente es: la historia entre Dios y el hombre, en la que también el hombre puede ser un sujeto activo o, al menos, un sujeto que debe tenerse en cuenta. Sin duda, «el Dios que da vida a los muertos» es el mismo Dios que «llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4,17), incluso en lo tocante al poder amoroso; pero una de sus peculiaridades reside en que, si bien crea al hombre «de la nada», no «vuelve» a crearlo de la nada, sino que lo resucita de entre los muertos. Dios no desecha su primera obra para luego comenzar de nuevo desde cero en la segunda. Contemplada en dirección al hombre, la nueva creación es renovación. En la resurrección, Dios se comporta con el hombre de acuerdo con su fidelidad. En ella se registra una continuidad a la vez que varios momentos de una acción diferenciada. Y es importante advertir la peculiaridad de los distintos momentos porque ésta es precisamente la forma en que Dios «aborda» al hombre. Barth hace una observación relevante cuando afirma que la resurrección de los muertos representa una perífrasis del término «Dios»[127]. Constituye en cierto modo una fórmula que expresa sinteticamente el comportamiento de Dios con respecto al hombre. Resultará fácil lograr un acuerdo mientras su comprensión exija únicamente contemplar la muerte como el punto crítico radical del que no puede escapar el hombre. Pero la palabra sobre la resurrección no adquiere verdadero relieve si no se describe con más claridad la misma situación mortal del hombre.

Cabría afirmar que cuanto más radicalmente se define la impotencia del hombre en la muerte, más brilla la promesa de que Dios es la resurrección. Y ¿cómo podría expresarse la impotencia del hombre con mayor nitidez que interpretando la muerte como un radical dejar de existir? Sobre el trasfondo de la muerte de Sócrates narrada por Platón, la idea de la inmortalidad representa en cualquiera de sus formas una atenuación de la inexorabilidad de la muerte. De hecho resulta instructiva la comparación —tantas veces establecida— entre la concepción socrática de la muerte y la bíblica. Parece indudable que, pese a la impresionante grandiosidad de su enfoque, Platón trivializa la situación del hombre en la muerte. Pero ¿sólo porque piensa en una vida más allá de la muerte o porque considera excesivamente la inmortalidad como una «propiedad» del alma? En realidad, también el término «propiedad» exige aclaraciones en este contexto.

En definitiva, lo que está en juego es el problema de si la autorrealización está en manos del hombre hasta el extremo de que éste pueda afirmarse autónomamente de manera válida para la eternidad. No vamos a examinar ahora en qué medida consideraba Sócrates autó-

[127] *Die Auferstehung der Toten* (Zollikon-Zurich ⁴1953) 112.

noma la validez eterna de su alma. Nos sentiríamos más inclinados a ver en el texto citado de Fichte una supervaloración del yo humano que difícilmente encuentra una justificación plausible en el hombre real. Quizá por eso se han tornado más modestas las ideas de autorrealización. Pero quien se encoge de hombros y renuncia a pensar en el más allá de la muerte, carece de sensibilidad para el mensaje de la resurrección de los muertos tanto como quien adopta la postura idealista de exaltación del hombre.

Si se emplea el caso de Sócrates como trasfondo para captar en su peculiaridad la esperanza de la resurrección, es necesario advertir que los asertos deben ser más matizados. La noción filosófica de inmortalidad no puede tener como única alternativa la idea de dejar de existir por completo. Las dificultades que encuentra en Sócrates la teología evangélica no incluyen en modo alguno la convicción de que todo se acaba con la muerte. Quien habla de «ser resucitado» modifica el sentido, prácticamente ateo, del aserto de que la muerte arroja al hombre al abismo de la nada. Tal como lo entiende la teología evangélica, el no ser del hombre que quedaría sellado en la muerte no constituye una simple determinación óntica. Viene a ser el reverso negativo de la autorrealización idealista. Aquí se intenta imaginar una especie de negatividad absoluta realmente activa, y éste es precisamente el extremo erróneo. En cambio, en la negatividad de la muerte cabe muy bien la posibilidad de distinguir entre una «nada» concebida ónticamente y una «nulidad» ontológica. En la tensión entre la nada y lo nulo, el poder de Dios se manifiesta en que el hombre no puede volver a la nada. El hombre no puede anular el acto creador de Dios, ni siquiera con su muerte. Si Platón hubiera vislumbrado algo de esta «validez definitiva» del hombre, no habría tenido que oponerse a la Biblia en este punto. Partiendo de su verdad, la Biblia sólo podría afirmar que cuando la criatura realiza con mayor eficacia su figura específica no disminuye su dependencia del Creador, sino que se realiza el designio permanente de Dios, esa alianza en la que adquiere su forma más libre y soberana la autocomunicación de Dios y en la que la criatura no vive «en sí misma», sino en Cristo Jesús.

Por consiguiente, la antropología cristiana no podía ignorar en este punto la importancia decisiva de la doctrina platónica de la inmortalidad. La teología protestante de nuestros días tiene el mérito de haber mostrado que no es posible una simple amalgama armonizante. Pero el rechazo categórico de Platón puede poner de manifiesto que, a fin de cuentas, aquí también es posible llegar —contra las propias intenciones— a una ilícita trivialización de la situación del hombre ante Dios. El hombre no puede adoptar como norte la nada, «de» la que fue creado. De lo contrario, sería «nulo» todo lo que es y hace. Sólo puede hacerlo a costa de abandonar la realidad para la que fue creado. Pero ni siquiera cuando pretende aniquilarse se ve libre del destino que se le asignó en la creación. El vano intento del hombre tiene un final mucho más lamentable de lo que podría ser el mero dejar de

existir. En este punto, Platón corrobora más bien la seriedad del mensaje bíblico del juicio. El hombre no escapa de Dios con la muerte. Esta afirmación es genuinamente cristiana.

¿No permite tal planteamiento recoger en la soteriología la radicalidad de la intención que preocupa a la teología protestante? El hecho de que por la misma creación tenga el hombre un destino que trasciende la muerte no constituye un argumento contra su referencia a la resurrección por obra de Dios. Al contrario, si la aniquilación en sentido óntico constituiría un mal menor, tal hecho demuestra mejor que ningún otro hasta qué punto Dios es para el hombre la vida, la única posibilidad de vivir. Es claro que no debemos pasar por alto la tensión latente en este aserto. Dios es para el hombre la posibilidad vital no sólo en el sentido de una exigencia humana indeleble, sino también en el de una vocación nunca revocada por el mismo Dios. Dios sigue siendo Señor, aunque en el sentido de un amor que no disminuye por nada, ante las exigencias innatas del hombre.

Aquí se intenta, pues, esclarecer la compleja realidad del fenómeno de la muerte determinando su sentido soteriológico mediante una definición que lo caracteriza como el lugar en que el hombre no puede escapar de Dios. Por razones lingüísticas, E. Jüngel propone que el uso del término «muerte» debe incluir siempre el significado de «fin de la vida»[128]. Tal exigencia puede admitirse sin reservas. Pero es preciso tener presente que la expresión «fin de la vida» nunca es aséptica, salvo en contextos clínicos o jurídicos. La interpretación cristiana del «fin de la vida» toma la frase en el sentido de «fin del período de decisión». Aquí la decisión no debe desmembrarse en múltiples elementos aislados, sino que ha de entenderse como una cualificación unitaria de la existencia histórica. Lo cual excluiría de antemano el posible equívoco de considerar que las decisiones se toman de forma aislada e independientemente de la inserción en la realidad humana global. Pero la muerte cualifica el fin de tal historia de manera significativa. Esta historia no continúa desarrollándose en circunstancias un poco distintas tras la interrupción de la muerte, sino que el fenómeno de «después de la muerte» está íntimamente relacionado con el grado de intensidad de la irrepetible historia humana. ¿Nos encontramos una vez más ante una obra realizada por el propio hombre?

Si la presencia de Dios en favor del hombre se interpreta a partir de la realidad de la alianza, habrá que decir que la plenitud de tal relación, al menos, no consiste en la suma de las aportaciones parciales de los dos signatarios, sino en la propia intercomunicación viva y amorosa. No sería difícil mostrar que en dicha intercomunicación Dios «es todo en todo». Así la validez del hombre no reside en su autosuficiencia, sino en su existir con Cristo. De hecho, creemos que ésta es la única posibilidad de compaginar las dos cosas: que la historia es irrepetible y que Dios tiene en cuenta su intensidad.

[128] *Tod*, en J. H. Schultz (ed.), *Themen der Theologie* (Stuttgart) 119s.

La muerte conserva así el carácter de finitud, que con tanto énfasis subraya acertadamente Jüngel. La dimensión antropológica de infinitud a que alude Pascal y según la cual el hombre se supera infinitamente no puede interpretarse en clave de progreso lineal. El hecho de que el Pneuma divino puede comunicarse en la historia temporal constituye el misterio del hombre. La temporalidad representa una oportunidad, otorgada por Dios al hombre, de poder vivir como criatura en el marco de la alianza. En ningún otro contexto debe sentirse la criatura en las manos de Dios con mayor intensidad que en esta temporalidad. Aquí se decidirá si el hombre acepta realmente a Dios como amor. De ahí que la muerte sea algo más que una simple frontera de orden temporal. Tampoco es posible trivializarla mediante estratagemas como ésta: puesto que la muerte es la frontera, hay que poner todo en orden antes de que llegue. En este aspecto, la muerte y la vida permanecen abiertas hasta el último instante. Así, la muerte no sólo advierte al hombre la imposibilidad de disponer de su finitud, sino que además constituye un símbolo real de la misma. Es ocioso especular sobre las modalidades que habría adoptado la finitud en el estado ideal de una humanidad íntegra y no pecadora: en la situación actual del hombre, el único punto de partida realista reside en la muerte considerada como maldición. El hombre no puede poner ninguna confianza en su propia muerte.

Es cierto que esta situación se halla cualificada intrínsecamente por la muerte de Jesús, que nos ofrece la posibilidad de vivir con él entregando nuestra propia finitud a «sólo» Dios. Pero la comunión con el que es «la resurrección y la vida» (Jn 11,51), si bien nos hace partícipes de su resurrección, no anticipa la nuestra. Cuando Pablo escribe «habéis resucitado con Cristo» (Col 3,1), acentúa sobre todo el «con Cristo», como muestra el contexto. Ya hemos visto que aceptar la tradición de la inmortalidad no significa necesariamente paliar la radicalidad que caracteriza esta situación de finitud. A nuestro juicio, implica más bien lo contrario. Nosotros no hablamos de factores existentes en el hombre y subsistentes por sí mismos, sino de ese hombre cuyos atributos y comportamientos han de contemplarse en la historia que vive con Dios. En esta perspectiva admitimos sin la menor reserva que la «finitud» no debe imputarse sólo ni especialmente a la corporalidad del hombre. La historia salvífica del hombre no se desarrolla como un enfrentamiento entre el cuerpo y el espíritu, sino como un encuentro del hombre entero con Dios[129].

[129] Por eso no acabo de entender la lógica lingüística que emplea Jüngel cuando afirma que la fórmula agustiniana «segunda muerte» es problemática porque aquí pierde el término su conexión con el significado de la muerte en cuanto fin de la vida. Sea cual fuere la tradición del término en la historia de las religiones, la muerte conserva en el contexto agustiniano todo su significado de acontecimiento histórico final, significado que en este caso recibe una cualificación definitivamente negativa. Cf. *Tod*, 117-120. En cambio, su definición del fin de la vida como «ausencia de relaciones» en el hombre —cf., por ejemplo, pp.138s— caracteriza muy bien, a mi juicio, el estado de la muerte

Añadamos de paso que también la expresión «muerte total» es objeto de interpretaciones ambiguas. Cuando la teología católica habla en los últimos tiempos, a nuestro juicio acertadamente, de que muere el hombre *entero,* quiere poner de relieve que la finitud de la muerte no afecta sólo al cuerpo ni tiene sus principales raíces en el cuerpo como objeto mundano. Pero esto no implica que la muerte sumerja ónticamente al hombre en la nada.

Greshake formula en los siguientes términos los resultados de sus estudios sobre esta problemática: «Frente a la moderna *alternativa* inmortalidad o resurrección, planteada por la teología protestante —que originariamente vio en ella una cifra y luego una extrapolación de la tesis básica según la cual entre Dios y el hombre, el hombre y la gracia, la creación y la redención hay una discontinuidad que excluye cualquier mediación creada—, la tradición católica supera el concepto de *mediación* óntica y noética entre el hombre y Dios, la creación y la redención, la historia y la consumación *coordinando* la resurrección y la inmortalidad» (113). Creemos que el intento de esclarecer en este punto las diferencias confesionales no va a redundar en perjuicio del diálogo ecuménico.

f) Resurrección en la muerte y con la muerte.

Hemos procurado ver en la propia muerte del hombre la materia «a partir de» la cual «forma» Dios la resurrección con toda la libertad, el amor, la gracia y el poder de que es capaz. Por otra parte, no disponemos de ninguna categoría ulterior. Pablo lo muestra con bastante claridad en 1 Cor 15,35-49. Efectivamente, la incorruptibilidad, la gloria, la fuerza y el pneuma no son cualidades que, añadidas al estado actual del hombre, nos permiten vislumbrar la bioquímica del cuerpo resucitado. Son evidentemente cualificaciones que caracterizan al Espíritu de Dios y, por tanto, afirmaciones de que *él* será la esfera vital abierta en la que podremos seguir existiendo. ¿Qué será de nosotros? Sólo nos atrevemos a decir, basándonos en nuestro conocimiento de Dios en Jesucristo, que perteneceremos a él con toda nuestra realidad. El mejor conocimiento de nuestra naturaleza histórica ha modificado el problema que estamos estudiando. Ya no nos satisfacen las antiguas explicaciones de que el alma continúa existiendo como resto del hombre, y más tarde vuelve a unírsele el cuerpo; además creemos ver con mayor claridad que es el hombre en su *totalidad* quien en la muerte se presenta ante Dios y *permanece* en su presencia.

Esto implica una transformación de nuestro modo de existir mucho más profunda de lo que podría imaginar una antropología que asocia la continuidad a una supuesta inmutabilidad relativa del alma. Por otra parte tenemos una conciencia más clara de que no se trata

en cuanto «material» para la resurrección. La posibilidad de relacionarse es la característica peculiar del ser vivo. La muerte quita al hombre la posibilidad de mantener activamente una nueva relación y no le permite llevar a término la relación consigo mismo.

únicamente de volver a tener un cuerpo, sino de que seamos acogidos por Dios con nuestra corporalidad, es decir, con nuestra historicidad. El uso grato a Dios que hacemos de nuestra corporalidad en la forma de existencia de este mundo determina nuestra permanencia ante él. Si la corporalidad fundamenta y posibilita una profunda referencia al mundo, con *esa* modalidad forma parte de nuestra existencia escatológica y, mediante nuestra vida histórica vivida en la alianza con Dios, queda integrada en la forma de existir característica de la resurrección.

Todos los intentos de decir algo más sobre este tema parecen vanos. Pero la resurrección conserva así el sentido que tiene en la Biblia, la cual subraya la unidad y totalidad del hombre viviente que en la comunión con Dios más allá de la muerte, si bien ha cruzado la frontera de su existencia terrena, no debe ser liberado de su participación en este mundo. Yo mismo he intentado en otro lugar explicar así el sentido de la resurrección: «Dios ama algo más que las moléculas que forman parte del cuerpo en el momento de la muerte. El ama a un cuerpo que se caracteriza por un infatigable esfuerzo, pero también por la incesante nostalgia de una peregrinación en cuyo decurso han ido quedando innumerables huellas en un mundo que por esas mismas huellas se ha hecho más humano... La resurrección del cuerpo significa que Dios no dejará que se pierda ninguna de estas cosas, porque él ama al hombre. El ha reunido todas las lágrimas, y no se le escapa sonrisa alguna. La resurrección del cuerpo significa que el hombre vuelve a encontrar en Dios no sólo su último momento, sino también toda su historia»[130].

El contenido esencial de esta tesis y su contraste con la concepción tradicional pueden expresarse también mediante la fórmula de que «la resurrección del cuerpo se produce *en la muerte*» (Greshake, 118). Greshake, que defiende esta tesis, ha reunido los ensayos que en tal dirección se han realizado en distintos círculos.

La idea afloró por vez primera en el contexto del debate sobre el dogma de la asunción; cf. O. Karrer, *Über unsterbliche Seele und Auferstehung:* «Anima» 11(1956) 32ss. En el mismo contexto, D. Flanagan, *La escatología y la asunción:* «Concilium» 41(1969) 135-146. Greshake aduce también una serie de autores que estudian sistemáticamente el tema en el marco de la escatología. Piensa que la exposición más concienzuda es la de L. Boros, *Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung:* «Orientierung» 28 (1964) 233-235; *Leib, Seele und Tod:* «Orientierung» 29 (1965) 92-96; *¿Tiene sentido la vida?:* «Concilium» 60 (1970) 7-16. Sobre el importante tema de la incorporación de la historia se encuentran algunas indicaciones en K. Rahner, *La vida de los muertos,* en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1964) 441-449, H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment* (Einsiedeln 1963) y J. B. Metz, *Seele:* LThK IX,571. Greshake añade que la tesis com-

[130] W. Breuning, *Muerte y resurrección en la predicación:* «Concilium» 32 (1968) 187.

pleta se expone en nuestro artículo citado y en U. Ranke-Heinemann, *Antwort auf aktuelle Glaubensfragen* (Essen 1965) 35: la resurrección significa «la inclusión de aquella dimensión que, en cuanto material, pertenece necesariamente a la concreción del espíritu humano, pero no debe concebirse ya como una corporalidad física». También cita a K. Rahner, *Auferstehung des Fleisches* (Kevelaer 1965). Habría que añadir M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche,* en *Handbuch Katholischer Dogmatik* II (Munich 1970)743, quien considera la tesis probable, por lo menos. Aludamos finalmente a J. Ratzinger, el cual, si bien no se pronuncia expresamente sobre la tesis tal como la hemos formulado siguiendo a Greshake, expone de forma análoga a la propuesta aquí los pasos concretos más importantes para el conjunto de las reflexiones. (Por lo que respecta a la fórmula sintética empleada para enunciar la tesis, conviene tener en cuenta que no pretende decir todo, sino destacar enfáticamente las conclusiones de los estudios recientes que contrastan con la opinión defendida hasta ahora). En particular, me parece que la conexión de la idea de la historia —formulada con claridad por Ratzinger— con la idea de la comunión —sobre la que volveremos más adelante— brinda una excelente posibilidad de mediación: «Si se cree en la 'comunión de los santos', está superada a fin de cuentas... la idea del alma separada» *(Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis,* Munich 1968,293; trad. española: *Introducción al cristianismo,* Salamanca 1971). Véase también, del mismo Ratzinger, *Resurrección de la carne,* en *Sacramentum Mundi* VI (Barcelona 1976) 74-78.

Entre los estudios exegéticos sobre este tema, Greshake menciona P. Benoit, *¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?:* «Concilium» 60 (1970) 99-111; J. Gnilka, *La resurrección corporal en la exégesis moderna:* «Concilium» 60 (1970) 126-135; J. Kremer, ... *denn sie werden leben* (Stuttgart 1972) 101-114. Según Greshake, con el *Catecismo Holandés* ha adquirido esta tesis un cierto carácter oficial *(Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holl. Katechismus,* Nimega 1966, 525). Nosotros compartimos tal opinión y queremos precisar que —por lo que nosotros sabemos— este punto no ha sido objeto de ningún reproche por parte del magisterio eclesiástico. El *Neues Glaubensbuch* (Friburgo ²1973), dirigido por J. Feiner y L. Vischer, afirma lapidariamente en la página 542: «La resurrección individual de los muertos tiene lugar en la muerte y con la muerte». El autor del capítulo es Chr. Schütz; el perito protestante, E. Vályi-Nagy.

A mi juicio, la aceptación de esta tesis es en última instancia una consecuencia del principio metodológico de la escatología, la cual contempla al hombre redimido tal como es ahora y tiene que sacar consecuencias partiendo de ahí. A primera vista, la fórmula de que la resurrección acontece «en la muerte» puede dar pie a pensar que se fija una «fecha» distinta frente al «lugar seguro» de la resurrección universal, de la que se hablaba hasta ahora. Pero no es esa la intención. La

anticipación del momento de la resurrección aparece más bien como una consecuencia de un punto de convergencia que se impone cada vez con más fuerza al aplicar el principio metodológico: los hechos escatológicos del juicio, la resurrección, la vida eterna, la comunión de los santos son aspectos de una misma realidad. Los aspectos diferentes no tienen por qué implicar instancias diferentes. Y eso parece ocurrir en la escatología. En realidad, ni siquiera se puede hablar de un aspecto aislándolo de los otros. No hay ninguna sucesión propiamente dicha, a no ser que se quiera subrayar expresamente el comienzo del estado escatológico. Pero esto no distingue cualitativamente el momento del comienzo de su duración actual, pues en la escatología coinciden los dos. Ocurre lo mismo que en la cristología. Cuando la cristología llega a ser «escatológica», la resurrección y la exaltación son sólo aspectos de una misma realidad[131]. Pero en el caso de la coincidencia escatológica resulta difícil considerar conjuntamente los aspectos individuales y los comunitarios a causa del desarrollo seguido por la tradición. La evolución doctrinal ha subrayado claramente los dos aspectos, pero sin reducirlos a un denominador común. Como ha demostrado Schütz, el punto de partida de tal evolución fue acentuar más la escatología centrada en lo universal; el de llegada, prestar un interés excesivo al destino individual. Pero nunca se sacrificó un aspecto al otro. ¿No es la disociación entre el juicio particular y el juicio universal un signo de que en este punto ni siquiera se intentó llegar a una síntesis por vía especulativa porque se trata de un futuro desconocido? ¿No es la nueva búsqueda de una coincidencia entre las diversas «instancias» escatológicas síntoma de una especulación excesiva? Cuando, en los últimos tiempos, la teología contempla la muerte como comienzo de la resurrección, ¿no vuelve a poner excesivo énfasis en la escatología individual?

Vamos a responder a la última pregunta y esperamos que, al hacerlo, podremos mostrar que no se trata de un intento de dominar especulativamente el futuro, sino de una concentración legítima y, tal vez, obligada, puesto que toda la escatología tiene de hecho un compendio. Si parte del hombre redimido tal como es ahora —y para evitar cualquier equívoco es preciso subrayar enfáticamente que su punto de partida sistemático es el hombre *redimido*—, las declaraciones afirmativas que formula como permanentemente válidas desembocan en que, a la luz de Cristo Jesús, Dios es el «Dios de la esperanza» (Rom 15,13). Así, establecer tal unidad es no sólo algo lícito, sino también una empresa razonable. Por otra parte, cuando se tiene una noción de lo que significa el Dios de la esperanza resulta imposible la pretensión de dominar especulativamente la historia.

[131] H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi* (Einsiedeln 1968).

g) Aspecto universal y comunitario de la resurrección.

Es cierto que, en este enfoque reciente, la muerte ha vuelto a adquirir un matiz ulterior. El capítulo que G. Lohfink dedica a trasladar al horizonte actual de la fe la expectación escatológica de la inminente venida de Jesús lleva el siguiente título: «Comienzo de los *éschata* en la muerte»[132]. Así, el autor indica en forma de tesis que el punto de la transformación apocalíptica en cuanto término histórico-cósmico de toda la historia debe ser referido consecuentemente al fenómeno de la muerte. Pero es engañosa la impresión de que aquí nos hallamos ante una nueva individualización de la escatología que implica la fragmentación de la misma en infinitas escatologías individuales. La tendencia discurre en el sentido opuesto. Aquí se recoge lo que a fin de cuentas desencadenó el mensaje de Jesús y lo que el desarrollo posterior articuló más tarde en diversos contextos: en el destino de cada hombre individual está en juego el sentido del todo. El «todo» no debe considerarse aquí como una exageración ni como una totalización ilícita. Cabría decir que está en juego la teodicea. Pero se podría dar pie al equívoco de que en tal caso la teodicea se verificaría «más allá» de la historia. Según el designio de Dios, la historia es la única posibilidad que permite a los hombres realizarse. En este sentido, la afirmación de que «los *éschata* comienzan en la muerte» refleja el intento de entender la universalidad de la escatología en el lugar en que se decide el sentido de la historia como advenimiento del reino de Dios. Se trata, pues, de un intento de liberar de su individualización, mediante una especie de radicalización, una escatología centrada en la muerte del hombre.

Basándose en la interpretación histórico-biográfica de la resurrección que comienza con la muerte, Greshake escribe: «...esta solución permite concebir la consumación del 'mundo' como algo que acontece en cada muerte»[133]. Y aclara su pensamiento con una cita de Rahner: «La totalidad de la realidad creada, el mundo, crece en y por las personas corpóreo-espirituales, de las que es una especie de cuerpo y por cuya muerte se acerca lentamente a su estado definitivo»[134]. De todos modos, el término «crecimiento» adquiere aquí un matiz nuevo y peculiar. Por una parte es preciso diferenciarlo claramente de la idea biológica de un proceso de maduración a través de distintas fases, como las del capullo, la flor y el fruto. Con las imágenes se pueden ilustrar, quizá, los fenómenos particulares de la historia, pero no la propia historia. De suyo, esto puede afirmarse ya en la aplicación a una historia

[132] G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, 59.

[133] *Op. cit.*, 119.

[134] *Sentido teológico de la muerte* (Barcelona 1969) 31s. Esto podría explicar también el término, a primera vista enigmático, que emplea Rahner en la misma obra cuando habla de la «referencia pancósmica» del alma separada. Con tal expresión trató de indicar, un poco a tientas, esa permanente referencia escatológica del hombre difunto al mundo. En este aspecto, el término ha tenido gran importancia en la génesis de todo el proceso del pensamiento.

individual. Pero con respecto a la historia de un individuo, que está delimitada por un comienzo claro y un final no menos claro y que, por eso, se halla realmente presente dentro de la historia universal, la idea de un proceso de crecimiento de la historia universal debe renunciar a tales delimitaciones en cuanto hitos que marcan épocas.

La certeza científica de que la aparición del hombre está asociada, sin duda, a una determinada época autoriza ciertas reflexiones teológicas admitidas por todos: que aquí se da una realización cósmica de sentido; pero con respecto al curso de la historia humana —por ejemplo en la línea del desarrollo de un capullo— sólo podrán extraerse, a lo sumo, conclusiones de alcance muy limitado. Más difícil de interpretar es todavía la verosimilitud de una extinción del género humano, que se producirá no se sabe cuándo[135]. De ahí no se pueden sacar criterios de crecimiento. Por eso, Greshake concibe de distinta forma el sentido de este proceso de la historia universal. Tal proceso no se desarrolla en un plano superior, empleando como material propio las distintas historias individuales, sino que se efectúa en la historia personal de los hombres, pero como algo que une a los propios hombres. «Si se tiene en cuenta que la historia del mundo no conoce un sujeto universal dotado de libertad, sino sólo una unidad intercomunicativa que se halla temporal y localmente fragmentada y engloba a una pluralidad de sujetos libres, es de esperar —incluso desde un punto de vista puramente especulativo— que la consumación de la realidad universal se realice únicamente como una consumación intercomunicativa temporal y localmente fragmentada, es decir, de forma que la historia del mundo se consume en los sujetos individuales con una sucesión temporal y una yuxtaposición espacial. De ahí no se sigue que la consumación sea puntual, se verifique aisladamente en cada individuo o, por así decir, esté 'cuantificada'. Efectivamente, lo que en la concreción de la libertad individual permanece oculto en Dios es una *referencia* al mundo; cada historia individual está sustentada y penetrada por una pluralidad de impulsos cualificantes que tienen su raíz en los datos materiales y (o) en la historia intersubjetiva de la libertad. Se trata de unos impulsos que el hombre individual no deja a sus espaldas en el momento de la muerte, sino que los introduce en ese diálogo definitivo con Dios en el que el propio Dios abre dimensiones de la vida completamente nuevas«[136].

G. Lohfink trata de dar mayor profundidad a este pensamiento y lo formula precisamente en la línea de nuestro problema: «Para el

[135] Cf. también A. Vötgle, *Das Neue Testament und die Zukunft der Kosmos*. Este autor niega que el Nuevo Testamento diga algo sobre el futuro del cosmos.

[136] *Auferstehung der Toten*, 393. La imagen que sigue a estas palabras es muy expresiva, pero debe emplearse con cautela: «Para expresarlo con una imagen: ocurre lo mismo que con un mantel; lo coges de *un* lado y se levanta todo él, porque cada punto está entrelazado con otros muchos» (393s.). La tensión de nuestro estado temporal consiste en que el mantel no está terminado todavía. El sentido de la imagen es válido, pero resulta mucho más «complicado» que en el caso del mantel acabado.

hombre individual, esto significa que en la muerte experimenta no sólo su propio *ésjaton,* sino también la historia del mundo y de todos los hombres, unida con mil lazos a la suya. También cabría decir que el hombre, cuando muere y deja tras de sí el tiempo, llega a un 'punto' en el que toda la historia restante alcanza su fin 'al mismo tiempo' que él, por más que tal historia tenga que recorrer todavía tramos infinitos en la dimensión del tiempo terreno»[137].

En la teoría de Greshake, cada hombre aporta su contribución al diálogo común del género humano con Dios. En toda vida individual, tal diálogo trasciende el contenido de esa vida limitada. No desemboca en el vacío. En el momento crítico del diálogo que no está en manos de los hombres, Dios pronuncia su palabra. Es cierto que ya la ha pronunciado antes con carácter definitivo en cada vida individual. Pero su última palabra se ajusta a la peculiaridad de la criatura «hombre». El tiempo en cuanto peregrinación está cortado de acuerdo con el patrón de la peculiaridad del hombre y no puede eternizarse sin corromperse. Así aparece bajo una nueva modalidad un «dualismo» que implica dos estados del hombre. Pero no es un dualismo que llegue a afectar al propio ser del hombre ni un dualismo que se establezca entre el hombre y el mundo. Se trata de la posibilidad de plenitud que el hombre lleva grabada en su corazón por el hecho de que Dios es más grande (cf. 1 Jn 3,20) y de que, no obstante, el hombre puede aceptar esto como la causa de su vida y de la vida de todos los hombres. Esta modalidad del encuentro con Dios tiene su tiempo; durante él, Dios se acerca constantemente al hombre *fortiter et suaviter* a lo largo de su vida. Pero se le acerca revestido de una figura «extraña», porque un encuentro sin velos cerraría el itinerario del hombre. Tal itinerario concluye cuando Dios inaugura la «visión» perfecta.

Hagamos algunas indicaciones sobre el término más importante en la descripción del estado de consumación. Su empleo unilateral ha llevado sin duda a ciertas deformaciones. Las discusiones en que se ha intentado dirimir si la bienaventuranza consistente en la visión o en el amor permiten conjeturar una falta de sensibilidad para la situación humana a que aquí se alude originariamente. Nosotros seguimos fieles a nuestra interpretación de que el futuro se ha de colegir a la luz del hombre redimido cuando establecemos una relación entre el estado de visión y la situación de desvelamiento, situación que no se puede de-

[137] G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit,* 72. Nosotros no creemos que esto «anticipe» las futuras acciones libres de los hombres por hacer, en una especie de teoría de la relatividad escatológica. Aquí debería haber en todo caso una frontera. Con respecto a las acciones escatológicamente válidas es importante que tienen «su» tiempo en la historia terrena y que no pueden resolverse, en ningún sentido especulativo, antes de la «hora». Si Lohfink postula un estadio intermedio, el *aevum,* entre el tiempo físico y la eternidad en el sentido de la teoría tomasiana de la historia, debe admitir, por una parte, que el «aevum» está vinculado concretamente a una hora humana y, por otra, que este tiempo, que recibe un contenido humano, ofrece la posibilidad de gozar el «aevum» antes de la eternidad de Dios.

terminar analizando metafísicamente qué significa el «conocimiento» para el hombre, sino que tiene presente el contraste entre la obediencia del peregrino en la oscuridad y la caída de todos los velos ante la presencia inmediata de Dios. Así, esta situación tiene algo que ver con el «instante» escatológico y, por tanto, sirve para iluminar la «situación duradera» en la medida en que ese destello del comienzo llena todo con su fulgor.

De todos modos, el concepto de «visión» ha permitido a la teología, a lo largo de su historia, adquirir algunos conocimientos que hemos expuesto en otro contexto. La expresión *lumen gloriae* quiere significar el contacto inmediato con Dios, que no se establece por sí mismo como resultado de la historia vivida, sino que es otorgado como gracia —que amorosamente transforma, prepara y abre— del Espíritu de Jesús al hombre que llega a la consumación en la muerte. En la historia de la teología, con esta interpretación del contacto inmediato con Dios en el *lumen gloriae* enlaza la corriente de la teología de la gracia que ve en la gracia terrena una actitud de Dios hacia el hombre análoga a la que se afirma en el caso del *lumen gloriae*. Con ayuda del concepto de forma, el «influjo» de Dios no se concibe sólo como algo que proviene de fuera, sino como una fuerza que conforma al hombre con el ser de Dios y con el ser del propio hombre y que constituye una característica del Pneuma. En este aspecto, la tesis citada tiene una importancia que no se debe infravalorar[138].

Pero la insistencia unilateral en la visión acarreó, además de los ociosos problemas de tipo psicológico que hemos mencionado, una dificultad que no debemos pasar por alto. Dado que, al parecer, se trataba sólo de la visión inmediata de la esencia de Dios, no era posible asignar una función mediadora a la humanidad de Jesucristo. Tal problema no se plantea cuando se concibe el cielo como la vida común perfecta en el Espíritu por Cristo hacia el Padre[139].

Vamos a concluir con un breve apéndice sobre este punto. Aquí volvemos a enlazar con la «estructura dialógica» de la historia con los hombres. Cada cual dice su palabra decisiva, pero también la totalidad constituye *un* diálogo. Quien no conecta con el acervo común, tampoco conecta con Dios. «Para el hombre concebido como unidad es constitutiva la relación con el prójimo. Si se quiere seguir viviendo, no se puede excluir esa dimensión»[140]. Así, pues, la realización del sentido del mundo, que se verifica en la muerte humana de forma simbólico-real, no constituye en esta perspectiva una aventura puramente intelectual, sino que es en sí misma un acto de unión. En lo más íntimo de su ser, la consumación es «comunión de los santos». Efectivamente,

[138] Cf. K. Rahner, *Sobre el concepto escolástico de la gracia increada*, en *Escritos* I, 351-380.

[139] Cf. K. Rahner, *Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios*, en *Escritos* III, 47-59.

[140] J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, 293 (ed. española: *Introducción al cristianismo*, Salamanca [4]1979).

la consumación es indelimitable en su esencia. Todos participan de la totalidad, si bien ésta presupone como sujetos a los participantes (y salvaguarda la diferente capacidad de los mismos). La propia totalidad, el diálogo del amor, es una realidad llevada a la consumación de forma personal. Un análisis frío no considera de antemano un signo negativo la circunstancia de que aparezca un límite del conocimiento. Yo no sé si una historia de la humanidad reunida «personalmente» podría ser una buena utopía real. ¿Se trata siquiera de algo significativo? La idea de la comunión de los santos pasa a ser significativa cuando la historia de Dios en sí mismo, su vida trinitaria, se transforma en historia de los hombres mediante una comunicación graciosa. La comunión de «los muchos» tiene entonces el Logos unificador, el cual puede pronunciar por todos y con todos la palabra del amor al Padre. En él se saben todos impulsados por un amor que no puede ser interpretado como mera *consecuencia* de una comunicación ni, por tanto, tiene en los hombres sólo un radio limitado de acción, sino que es amor precisamente porque hace que los hombres formen entre sí una unidad en virtud de la vida íntima de Dios. Pero este tema ha sido tratado ya, y aquí sólo queríamos recordarlo[141].

Repitamos sucintamente, una vez más, que este amor constituye el sentido de la historia. Y tiene una estructura permanente. En este sentido no es un acontecimiento, si entendemos por acontecimiento un hecho aislado. No obstante, es una realidad plenamente histórica, tanto por parte de Dios como por parte del hombre. Por consiguiente, tampoco es una utopía escatológica, ya que constituye una realidad presente de Dios. Al hombre le posibilita los actos de su libertad y le permite no sólo aceptar este amor, sino también dejarse embargar por él. Sin embargo, el hombre no desaparece sumergido en su mar. Tal amor alcanza su punto culminante para el hombre cuando se le presenta y ofrece con la llegada de Dios. Ahí, con Jesucristo, los hombres se encuentran a sí mismos y encuentran también a cuantos son hermanas y hermanos suyos y del mismo Jesucristo.

Pero el hombre tampoco debe temer una equiparación de signo igualitario en lo que respecta a la valoración de su propia persona. Nuestro interminable existir para los demás está asumido en la comunión del reino de Dios consumado. Este es un punto sobre el que resulta difícil decir algo, porque incluso ahora sólo captamos de manera imperfecta el misterioso elemento vital que debemos a otros. Presentimos que aquí hay algo más de lo que nos muestran los nexos de que tenemos conciencia. Podemos encontrar un indicio al respecto en el significado que tienen los santos en la conciencia de la comunidad eclesial. También su «reconocimiento» preserva de cualquier igualitarismo gris, tal vez propugnado incluso en nombre del reino de Dios.

[141] Sobre el problema «comunión de los santos» — «comunión de lo santo», cf. W. Breuning, *Communio sanctorum*, en K. Delahaye, E. Gatz, H. Jorissen (eds.), *Bestellt zum Zeugnis*. Hom. J. Pohlschneider (Aquisgrán 1974) 55-69.

Aquí podemos hablar también de María, la madre del Señor, en cuanto miembro del cuerpo de Cristo, con significado permanente para todos. Es cierto que Dios «puede» suscitar de las piedras hijos a Abrahán; pero el camino de Jesús hacia la humanidad, en el que tantas rupturas se dan, alcanza en María (y en otros creyentes de la antigua alianza) una continuidad de gracia. Con la gracia de Cristo que ya se derramaba, se otorgó a María la misión de establecer este contacto de forma humana y creyente, y ella cumplió tal misión como un encuentro con Cristo Jesús. Este proceso de la gestación de la Iglesia mediante Jesucristo tiene en el encuentro creyente de María un comienzo insuperable para todos los hombres, porque la comunión del reino de Dios conoce el modelo ético no sólo como una interacción recíproca, sino también como una coparticipación basada en el intercambio de elementos vitales. La escatología mariana debería ser una expresión de tal perspectiva.

En la solución del problema de la resurrección que hemos propuesto aquí, el dogma de 1950 no perdería su significado más que en apariencia. ¿No se cumpliría su propósito si se tratara de subrayar el significado «permanente» de lo mariano en una Iglesia que está cada vez más expuesta a perder el valor para buscar la continuidad, a causa de las incontables rupturas que ve a su alrededor? Si no hubiera más que discontinuidad, no podría surgir el reino de Dios como comunión de todos en Jesucristo. Así, el esfuerzo de María en busca de esta continuidad —incluso en la separación que se le impone al pie de la cruz— no sólo tiene un significado ejemplar, sino que constituye ya, en Jesucristo, un fragmento de gloria permanente, escatológica. Es cierto que María no disputa esa gloria a ningún otro; pero quien no viera la grandeza del servicio prestado por María, ignoraría la forma victoriosa en que Jesús tomó contacto con la humanidad. En este aspecto, María sigue siendo la primera redimida en un sentido especial.

W. BREUNING

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	Acta Apostolicae Sedis (Roma 1909ss).
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. por E. Schwartz (Berlín, 1914ss).
ACW	*Ancient Christian Writers,* ed. por J. Quasten y J. C. Plumpe (Londres, 1946ss).
AdPh	Archives de Philosophie (París, 1923ss).
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft (Ratisbona, 1950ss).
AnGr	Analecta Gregoriana cura Pontificiae Universitatis Gregorianae edita (Roma, 1930ss).
AnLov	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia (Lovaina, 1947ss).
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis (Upsala, 1936ss).
ASS	Acta Sanctae Sedis (Roma, 1865-1908).
ATA	*Alttestamentliche Abhandlungen,* comenzadas por J. Nikel, ed. por A. Schulz (Münster, 1908ss).
ATD	*Das Alte Testament Deutsch,* ed. por V. Herntrich y A. Weiser, 25 vols. (Gotinga, 1951ss).
Ath	L'année théologique (París, 1940ss).
AThANT	*Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments* (Basilea-Zurich, 1942ss).
Barth KD	K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* I-IV, 3 (Zollikon-Zurich, 1932ss).
BBB	*Bonner Biblische Beiträge* (Bonn, 1950ss).
BEvTh	*Beiträge zur Evangelischen Theologie* (Munich, 1935ss).
BGE	*Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen Exegese* (Tubinga, 1955ss).
BGPhMA	*Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (desde 27, 1928-30: *und Theologie) des Mittelaters,* ed. por M. Grabmann (Münster, 1891ss).
BHK	*Biblica Hebraica,* ed. por R. Kittel (Stuttgart, ^{7}1951).
BHTh	*Beiträge zur historischen Theologie* (Tubinga, 1929ss).
BiblThom	*Bibliothèque Thomiste* (Le Saulchoir, 1921ss).
Bijdragen	Bijdragen, Tijdschrift voor Filosofie en Theologie (Nimega, 1938ss).
Billerbeck	(H. L. Strack y) P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* I-IV (Munich, 1922-28) (reimpresión, 1956); V. Rabbinischer Index, ed. por J. Jeremias y K. Adolph (Munich, 1956).
BK	*Biblischer Kommentar. Altes Testament,* ed. por M. Noth (Neukirchen, 1955ss).
BKV	*Bibliothek der Kirchenväter,* ed. por F. X. Reithmayr, continuada por V. Thalhofer, 79 vols. (Kempten, 1869-88).

BKV^2	*Bibliothek der Kirchenvater,* ed por O Bardenhewer, Th. Schermann (desde el vol 35, J Zellinger) y C Weyman, 83 vols. (Kempten, 1911ss)
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique (Toulouse, 1899ss)
BM	Benediktinische Monatsschrift (Beuron, 1919ss)
BSLK	*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche,* ed. por el Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss (Gotinga, ^{3}1956)
BSRK	*Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirsche,* editado por E. F K Muller (Leipzig, 1903)
BSt	Biblische Studien, fund (y hasta 1916 ed.) por O Bardenhewer, continuados por J. Goettsberger y J. Sickenberger (Friburgo de Brisgovia, 1866ss).
BThAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale (Lovaina, 1929ss).
BWA(N)T	*Beitrage zur Wissenschaft vom Alten (und Neuen) Testament* (Leipzig, 1908ss; Stuttgart, 1926ss).
BZ	Biblische Zeitschrift (Friburgo de Brisgovia, 1903-29; Paderborn, 1931-39, 1957ss)
BZfr	Biblische Zeitfragen, ed. por P. Heinisch y F W Maier (Munster, 1908ss).
Cath	Catholica Jahrbuch fur Kontroverstheologie ([Paderborn] Munster, 1932ss) (revista trimestral).
CathEnc	*The Catholic Encyclopedia,* ed. por Ch Herbermann y otros, 15 vols. (Nueva York, 1907-1912); Index, 1914, y Suppl., 1922
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly (Washington, 1939ss)
CCath	*Corpus Catholicorum,* fund por J. Greving (Munster, 1919ss).
CChr	*Corpus Christianorum seu nova Patrum collectio* (Turnhout-París, 1953ss).
CFP	*Conceptos fundamentales de Pastoral* (Ed. Cristiandad, Madrid, 1983).
CFT	*Conceptos fundamentales de la teología,* ed. por H Fries, 4 vols. (Ed Cristiandad, Madrid, 1966).
Chalkedon	*Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart,* ed. por A. Grillmeier y H. Bacht, I-III (Wurzburgo, 1951-54).
CivCatt	La Civiltà Cattolica (Roma, 1850ss).
CIP	*Clavis Patrum latinorum,* ed. por E. Dekkers (Steenbrugge, 1951).
ColLac	*Collectio Lacensis Acta et Decreta sacrorum conciliorum recentiorum,* ed. por jesuitas de Maria Laach, 7 vols. (Friburgo de Brisgovia, 1870-90).
CollBrug	Collationes Brugenses (Brujas, 1896ss).
CollBrugGand	Collationes Brugenses et Gandavenses.
CollGand	Collationes Gandavenses (Gante).
CR	*Corpus Reformatorum* (Berlín, 1834ss; Leipzig, 1906ss).

CSCO	*Corpus scriptorum christianorum orientalium* (París, 1903ss).
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Viena, 1866ss)
CSs	*Cursus Scripturae sacrae* (París, 1884ss).
CT	*Concilium Tridentinum Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum nova Collectio*, edidit Societas Goerresiana promovendis inter Catholicos Germaniae Litterarum Studiis, hasta ahora 13 vols. (Friburgo de Brisgovia, 1901ss).
DAB	*Dictionnaire d'Archeologie biblique*, ed. por W Corswant (Neuchâtel-París, 1956).
DACL	*Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, ed. por F. Cabrol y H. Leclercq (París, 1924ss).
DAFC	*Dictionnaire apologetique de la foi catholique*, ed por A. d'Alès (París, [4]1909-1931).
DB	*Dictionnaire de la Bible*, ed. por F. Vigouroux, 5 vols (París, 1895-1912)
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément*, ed. por L. Pirot, continuado por A. Robert (París, 1928ss).
DR	Downside Review (Stratton on the Fosse n. Bath, 1880ss).
DS	Denzinger-Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Friburgo, [33]1965).
DSAM	*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique Doctrine et Histoire*, ed. por M. Viller (París, 1932ss).
DTh	Divus Thomas (antes de 1914: Jahrbuch fur Philosophie und spekulative Theologie; desde 1954: Freiburger Zeitschrift fur Theologie und Philosophie) (Friburgo)
DThA	*Die deutsche Thomasausgabe* (Salzburgo, 1933ss).
DThC	*Dictionnaire de theologie catholique*, ed. por A. Vacant y E. Mangenot, continuado por E. Amann (París, 1930ss)
DTh(P)	Divus Thomas (Piacenza, 1880ss).
DTM	*Dizionario di Teologia Morale*, dir. por F. Roberti (Roma, 1955)
EB	*Echter-Bibel*, ed. por F. Notscher y K. Staab (Wurzburgo, 1947ss).
EBB	*Encyclopaedia biblica, thesaurus rerum biblicarum ordine alphabetico digestus.* Ediderunt Institutum Bialik Procurationi Iudaicae pro Palestina (Jewish Agency) et Museum Antiquitatum Judaicarum ad Universitatem Hebraicam Hierosolymitanam pertinens (Jerusalén, 1950ss).
ECatt	*Encyclopedia Cattolica* (Roma, 1949ss).
EE	Estudios eclesiásticos (Madrid, 1922-36, 1942ss)
EKL	*Evangelisches Kirchenlexikon, Kirchlich-theologisches Handworterbuch*, ed. por H Brunotte y O. Weber (Gotinga, 1955ss).
ELit	Ephemerides Liturgicae (Roma, 1887ss).

EnchB	*Enchiridion biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia* (Roma, ^{3}1956).
EstB	Estudios Bíblicos (Madrid, 1941ss).
EtB	Etudes Bibliques (París, 1907ss).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses (Brujas, 1924ss).
EvTh	Evangelische Theologie (Munich, 1934ss).
Fischer	J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter* (Munich, 1956).
FKDG	Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte (Gotinga, 1953ss).
FlorPatr	*Florilegium Patristicum*, ed. por J. Zellinger y B. Geyer (Bonn, 1904ss).
FreibThSt	Freiburger Theologische Studien (Friburgo de Brisgovia, 1910ss).
FSThR	Forschungen zur systematischen Theologie und Religionsphilosophie (Gotinga, 1955ss).
FStud	Franziskanische Studien ([Münster], Werl, 1914ss).
FZThPh	Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie (antes de 1914: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie; 1914-54: DTh) (Friburgo).
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig, 1897ss).
Gott in Welt	*Gott in Welt* (Festgabe für Karl Rahner), ed. por J. B. Metz, H. Vorgrimler, A. Darlap y W. Kern, 2 vols. (Friburgo, 1964).
Gr	Gregorianum (Roma, 1920ss).
GuL	Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik (hasta 1947: ZAM) (Wurzburgo, 1947ss).
HaagBL	*Bibel-Lexikon*, ed. por H. Haag (Einsiedeln, 1951ss).
Harnack DG	A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols. (Tubinga, ^{4}1909s) (reimpresión fotomecánica, Tubinga, ^{5}1931s).
HarnackLit	A. v. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3 vols. (Leipzig, 1893-1904).
HAT	*Handbuch zum Alten Testament*, ed. por O. Eissfeldt (Tubinga, 1934ss).
HDG	*Handbuch der Dogmengeschichte*, ed. por M. Schmaus, J. Geiselmann, A. Grillmeier (Friburgo de Brisgovia, 1951ss).
HNT	*Handbuch zum Neuen Testament*, fund. por H. Lietzmann (ahora ed. por G. Bornkamm), 23 secciones (Tubinga, 1906ss).
HPTh	*Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, ed. por F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr, L. M. Weber, vol. I (Friburgo, 1964).
HThK	*Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, ed. por A. Wikenhauser (Friburgo de Brisgovia, 1953ss).

HThR	The Harvard Theological Review (Cambridge, Mass., 1908ss).
IThQ	The Irish Theological Quarterly (Dublín, 1864ss).
JLW	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (Münster, 1921-41) (ahora: ALW).
JThS	The Journal of Theological Studies (Londres, 1899ss).
K	C. Kirch-L. Ueding, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae* (Friburgo de Brisgovia, 1956).
Kalt	E. Kalt, *Biblisches Reallexikon*, 2 vols. (Paderbon, ^{2}1938-39).
KNT	*Kommentar zum Neuen Testament*, ed. por Th. Zahn, 18 vols. (Leipzig, 1903ss).
KuD	*Kerygma und Dogma* (Gotinga, 1955ss).
Landgraf D	A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, I-IV, 2 (Ratisbona, 1952-56).
Leiturgia	*Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (Kassel, 1952ss).
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen (Münster, 1918ss).
LJ	Liturgisches Jahrbuch (Münster, 1951ss).
LM	*Lexikon der Marienkunde*, ed. por K. Algermissen, L. Böer, C. Feckes y J. Tyciak (Ratisbona, 1957ss).
LQ	*Liturgiegeschichtliche Quellen* (Münster, 1918ss).
LQF	*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen* (Münster, 1909 hasta 1940, 1957ss).
LSB	*La sainte Bible*, ed. por la Ecole Biblique de Jérusalem (París, 1948ss).
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, ed. por J. Höfer y K. Rahner, vols. I-X (Friburgo, ^{2}1957-65).
LuM	*Liturgie und Mönchtum. Laacher Hefte* ([Friburgo de Brisgovia] Maria Laach, 1948ss).
LumVitae	Lumen Vitae, ed. por el Centre international d'Etudes de la formation religieuse (Bruselas, 1946ss).
LVTL	L. Koehler-W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros* (Leiden, 1948-53).
Mansi	J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vols. (Florencia-Venecia, 1757-98); reimpresión y continuación ed. por L. Petit y J. B. Martin en 60 vols. (París, 1899-1927).
MBTh	*Münsterische Beiträge zur Theologie* (Münster, 1923ss).
MD	Maison Dieu (París, 1945ss).
MthSt(H)	Münchener theologische Studien, ed. por F. X. Seppelt, J. Pascher y K. Mörsdorf, sección histórica (Munich, 1950ss).

MthSt(S)	Münchener theologische Studien, ed. por F. X. Seppelt, J. Pascher y K. Mörsdorf, sección sistemática (Munich, 1950ss).
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift (Munich, 1950ss).
NovT	*Novum Testamentum* (Leiden, 1956ss).
NBE	*Nueva Biblia Española,* trad. de Alonso Schökel/Mateos (Ed. Cristiandad, Madrid).
NR	J. Neuner y H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (Ratisbona, [5]1958).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Tournai-Lovaina-París, 1879ss).
NTA	*Neutestamentliche Abhanlungen,* ed. por M. Meinertz (Münster, 1909ss).
NTD	*Das Neue Testament Deutsch,* ed. por P. Althaus y J. Behm (Neues Göttinger Bibelwerk) (Gotinga, 1932ss).
NTS	New Testament Studies (Cambridge-Washington, 1954ss).
OrChrP	Orientalia Christiana periodica (Roma, 1935ss).
OstKSt	Ostkirchliche Studien (Wurzburgo, 1951ss).
OTS	Oudtestamentische Studien (Leiden, 1942ss).
PG	*Patrologia Graeca,* ed. por J. P. Migne, 161 vols. (París, 1857-66).
PhJ	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft (Fulda, 1888ss).
PL	*Patrologia Latina,* ed. por J. P. Migne, 217 vols. y 4 vols. de índices (París, 1878-90).
PLSuppl	*Supplementum zu Migne,* ed. por A. Hamman.
POr	*Patrologia orientalis,* ed. por R. Graffin y F. Nau (París, 1903ss).
PS	*Patrologia Syriaca,* ed. por R. Graffin, 3 vols. (París, 1894-1926).
QLP	Questions liturgiques et paroissiales (Lovaina, 1921ss).
R	M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum* (Friburgo de Brisgovia, [19]1956).
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum,* ed. por Th. Klauser (Stuttgart, 1941 [1950ss]).
Rahner, Escritos	K. Rahner, *Escritos de teología,* I-V (Madrid, 1961-1964); vol. VI, en alemán (Einsiedeln, 1965).
RAM	Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse, 1920ss).
RB	Revue biblique (París, 1892ss).
RBén	Revue bénédictine (Maredsous, 1884ss).
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,*

	fundada por J. J. Herzog, ed. por A. Hauck, 24 vols. (Leipzig, ^{3}1896-1913).
RET	Revista Española de Teología (Madrid, 1941ss).
RevSR	Revue des Sciences Religieuses (Estrasburgo, 1921ss).
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tubinga, 1909ss).
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique (Lovaina, 1900ss).
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuse (Estrasburgo, 1921ss).
RHR	Revue de l'histoire des religions (París, 1880ss).
RivAC	Rivista di archeologia cristiana (Roma, 1924ss).
RNPh	Revue néoscolastique de philosophie (Lovaina, 1894ss).
RNT	*Regensburger Neues Testament,* ed. por A. Wikenhauser y O. Kuss, 10 vols. (Ratisbona, 1938ss) (I, ^{3}1956ss).
Roberti	*Dizionario di Teologia Morale,* dir. por F. Roberti (Roma, 1954).
RPhL	Revue philosophique de Louvain (Lovaina, 1945ss).
RSPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques (París, 1907ss).
RSR	Recherches de science religieuse (París, 1910ss).
RThAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale (Lovaina, 1929ss).
RThom	Revue Thomiste (París, 1893ss).
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie, 1.ª serie (Lausana, 1868 hasta 1911); 2.ª serie (Lausana, 1913-1950); 3.ª serie (Lausana, 1951ss).
SA	Studia Anselmiana (Roma, 1933ss).
SAB	Sitzungsberichte der Deutschen (hasta 1944; Preussischen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse (Berlín, 1882ss).
SAT	*Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl,* trad. y expl. por H. Gunkel y otros (Gotinga, ^{2}1920-25).
SC	La Scuola Cattolica (Milán, 1873ss).
SE	Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschapen (Brujas, 1948ss).
Seeberg	R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig, I-II (^{3}1922s); III (^{4}1930); IV, 1 (^{4}1933); IV, 2 (^{3}1920); I-IV, reimpresión (Basilea, 1953-54).
SourcesChr	Sources chrétiennes, ed. por H. de Lubac y J. Daniélou (París, 1941ss).
SSL	Spicilegium sacrum Lovaniense (Lovaina, 1922ss).
StdZ	Stimmen der Zeit (antes de 1914: Stimmen aus Maria-Laach) (Friburgo de Brisgovia, 1871ss).
SteT	Studi e Testi (Roma, 1900ss).
StL^{5}	*Staatslexikon,* ed. por H. Sacher (Friburgo de Brisgovia, ^{5}1926-32) (StL^{6}: Friburgo de Brisgovia, 1957ss).

TD	Textus et Documenta, Series theologica (Roma, 1932-35).
ThEx	Theologische Existenz heute (Munich, 1933ss).
ThGl	Theologie und Glaube (Paderborn, 1909ss).
ThHK	*Theologischer Handkommentar zum N. T.* (Leipzig, 1928ss).
ThLBl	Theologisches Literaturblatt (Leipzig, 1880ss).
ThLZ	Theologische Literaturzeitung (Leipzig, 1878ss).
ThPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz a.d.D., 1848ss).
ThQ	Theologische Quartalschrift (Tubinga, 1819ss; Stuttgart, 1946ss).
ThR	Theologische Rundschau (Tubinga, 1897ss).
ThRv	Theologische Revue (Münster, 1902ss).
ThSt(B)	Theologische Studien, ed. por K. Barth (Zollikon, 1944ss).
ThW	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. por G. Kittel, continuado por G. Friedrich (Stuttgart, 1933ss).
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basilea, 1945ss).
Tixeront	L. J. Tixeront, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, 3 vols. (París, ^{11}1930).
TThZ	Trierer Theologische Zeitschrift (hasta 1944: Pastor Bonus) (Tréveris, 1888ss).
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (Leipzig-Berlín, 1882ss).
Utz-Groner	Utz-Groner, *Soziale Summe Pius' XII.* (Friburgo, 1955).
VD	Verbum Domini (Roma, 1921ss).
VigChr	Vigiliae christianae (Amsterdam, 1947ss).
Viller-Rahner	M. Viller y K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (Friburgo de Brisgovia, 1939).
VL	*Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel.* Según P. Sabatier, nueva recopilación y edición por la abadía de Beuron (1949ss).
VS	La Vie Spirituelle (París, 1869ss).
VT	*Vetus Testamentum* (Leiden, 1951).
WA	M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* («Edición de Weimar») (1883ss).
Wetzer-Welte	Wetzer y Welte, *Kirchenlexikon*, 12 vols. y 1 vol. de índices (Friburgo de Brisgovia, ^{2}1882-1903).
WiWei	Wissenschaft und Weisheit (Düsseldorf, 1934ss).
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, ed. por J. Jeremias y O. Michel (Tubinga, 1950ss).
ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik (desde 1947: GuL) (Wurzburgo, 1926ss).
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlín, 1881ss).

ZEvE	Zeitschrift für Evangelische Ethik (Gütersloh, 1957ss).
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Viena, 1877ss).
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (Münster, 1950ss).
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (Giessen, 1900ss; Berlín, 1934ss).
Zorell	F. Zorell y L. Semkowski, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, 1940ss).
ZSTh	Zeitschrift für systematische Theologie (Berlín, 1923ss).
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga, 1891ss).

COLABORADORES DEL VOLUMEN V

BÖCKLE, FRANZ
Nació en 1921. Es Doctor en teología y profesor de teología moral en la Universidad de Bonn. (Dirección: D-53 Bonn-Röttgen, Am Kottenforst 46.)

BREUNING, WILHELM
Nació en 1920. Doctor en teología y profesor de dogmática en la Facultad Teológica de la Universidad de Bonn. (Dirección: D-53 Bonn, Am Bleichgraben 16.)

FEINER, JOHANNES
Nació en 1909. Doctor en filosofía y teología. Es profesor honorario de teología ecuménica en la Escuela Universitaria de Chur, rector y profesor de dogmática en cursos interdiocesanos de teología para seglares. (Dirección: CH-8032 Zürich, Neptunstr. 10.)

GROSS, HEINRICH
Nació en 1916. Doctor en teología y licenciado en Sagrada Escritura. Profesor de teología en la Universidad de Ratisbona. (Dirección: D-84 Regensburg, Agnesstr. 13.)

HÄRING, BERNHARD
Nació en 1912. Doctor en teología y doctor *honoris causa* en derecho y humanidades. Profesor de moral en la Pontificia Academia Alfonsiana de la Universidad Lateranense de Roma; es también profesor de ética cristiana en el Joseph Kennedy Institute de la Universidad de Georgetown, Washington. (Dirección: I-00100 Roma, C.P. 2458, Via Merulana 31.)

RAHNER, KARL, SJ
Nació en 1904. Doctor en teología. Profesor emérito de dogmática en la Universidad de Münster. (Dirección: D-8 München 22, Kaulbachstr. 33.)

REGLI, SIGISBERT, OFM Cap
Nació en 1938. Doctor en teología. Profesor de dogmática en el Estudio Teológico de los Capuchinos en Solothurn. (Dirección: CH-4500 Solothurn, Kapuzinerkloster.)

SCHELKLE, KARL HERMANN
Nació en 1908. Doctor en teología y filosofía. Profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga. (Dirección: D-74 Tübingen, Osterbergstr. 11.)

SCHULTE, RAPHAEL, OSB
Nació en 1925. Doctor en teología. Profesor ordinario de dogmática en la Facultad de Teología de la Universidad de Viena. (Dirección: A-1010 Viena I, Freyung 6.)

SCHÜTZ, CHRISTIAN, OSB
Nació en 1938. Doctor en teología. Profesor de dogmática en la Escuela Filosófico-Teológica de Passau. (Dirección: D-8358 Vilshofen, Abtei Schweiklberg.)

VORGRIMLER, HERBERT
Nació en 1929. Doctor en teología. Profesor de dogmática y de historia de los dogmas en la Facultad de Teología de la Universidad de Münster. (Dirección: D-44 Münster, Dorbaumstr. 86.)

Aalen, S.: 710
Abelardo, P.: 392, 426
Adam, A.: 824
Adam, K.: 365, 366, 408
Adler, G.: 31
Adler, N.: 385
Adorno, Th. W.: 43
Adriano: 542
Aerdnys, J.: 102
Affemann, R.: 769, 772, 773, 774
Afraates: 375, 498
Agustín: 50, 96, 149, 150, 151, 153, 156, 175, 178, 180, 268, 271, 272, 290, 319, 344, 375, 380, 381, 387, 389, 390, 407, 485, 509, 538, 546, 552, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 563, 564, 568, 656, 773, 784, 804, 826
Ahlbrecht, A.: 538, 595, 619
Alano de Lille: 566
Alberto Magno: 392, 426, 488, 565, 574, 576
Alejandro de Hales: 154, 155, 170, 178, 392, 399, 563, 573, 825
Alessio, L.: 412
Alfaro, J.: 592, 786
Alfonso de Ligorio: 93, 272, 274
Algerio de Lüttich: 392
Allen, R.: 599
Allmen, J.-J. v.: 397, 405
Allport, G.: 262
Alonso Schökel, L.: 637
Alszeghy, Z.: 412, 415, 514
Altaner, B.: 546, 549, 556
Althaus, P.: 534, 535, 569, 632, 652
Altner, G.: 59, 344
Anibaldo de Anibaldis: 575
Amalario de Metz: 295
Amann, E.: 407
Amaser, S.: 216
Amato, A.: 397, 402
Ambrosio: 149, 173, 290, 376, 393, 539
Amery, C.: 59, 601, 793
Amougou-Atangana, J.: 283, 287, 290, 292, 295, 296, 297, 299, 300, 301, 312, 314, 315, 319
Anciaux, P.: 377, 392, 395, 407, 423
Anders, G.: 344
Andersen, W.: 650
Anderson, B.W.: 604
Andreae St.: 353
Andrés de Cesarea: 546
Anselmo de Canterbury: 392, 812
Anselmo de Laón: 538, 561
Antíoco Epífanes: 697, 716
Apel, K.-O.: 48, 84
Arístides: 542, 543
Aristóteles: 101, 248
Asendorf, U.: 538, 578
Assmann, H.: 344
Asting, R.: 332
Atanasio: 308, 550
Atenágoras: 549
Atteslander, P.: 599
Aubert, R.: 577
Auer, A.: 32, 33, 60, 87, 95, 98, 344, 574
Aurelio de Utica: 385

Bacht, H.: 538, 552
Balen, T.v.: 386
Bales, R.F.: 82
Ballard, E.B.: 237
Baltensweiler, H.: 68
Balthasar, H.U.v.: 24, 26, 31, 97, 100, 218, 227, 306, 330, 429, 430, 432, 550, 557, 558, 586, 589, 591, 594, 649, 747, 753, 754, 755, 756, 759, 760, 763, 764, 767, 770, 779, 797, 816, 818, 837
Balz, H.: 734
Balz, R.: 724
Barclay, W.: 273
Bargheer, F.W.: 222
Barnard, L.W.: 545

Barth, K.: 24-27, 34, 157, 166, 229, 538, 540, 589, 786, 831, 832
Barth, M.: 157, 166
Bartmann, B.: 365
Basilio: 376, 545
Bauer, K.A.: 274, 620
Bauer, W.: 158, 733
Bauer-Kayatz, C.: 596
Bauhofer, O.: 228
Baumert, N.: 721
Baumgartner, H.M.: 602
Bayo, M.: 448
Becker, J.: 329
Becker, K.J.: 397, 400-402
Beckmann, J.: 197
Beda: 483, 484
Behm, J.: 712
Beinert, W.: 60, 412
Beirnaert, L.: 352
Benda, C.E.: 352
Benedicto XII: 539, 570
Benedicto XIV: 292
Benning, A.: 286, 314
Benoit, P.: 838
Benz, E.: 577
Béraudy, R.: 290-294, 353, 481, 486
Berdesinski, D.: 333, 357
Berg, L.: 31
Berger, H.H.: 432
Berger, K.: 243
Berlage, A.: 584
Bernardo de Claraval: 173, 560
Bernsdorf, W.: 82
Berti, C.M.: 349
Bertram, G.: 695, 703
Bertsch, L.: 344, 410, 411, 415
Bettencourt, E.: 545, 546
Betz, H.D.: 701, 721
Betz, J.: 349, 590
Bévenot, M.: 95
Biel, G.: 393
Bierwert, B.: 44
Bieser, H.: 222
Biesinger, A.: 95
Bietenhard, H.: 709, 733
Billerbeck, P.: 363, 364, 365, 690, 698, 704, 707, 708, 711
Billot, L.: 365
Birkner, J.H.: 620
Biser, E.: 595
Bissels, P.: 826
Bittlinger, A.: 406
Blain, L.: 592
Blank, J.: 31, 75, 352, 372, 725
Bloch, E.: 592, 593, 599, 643, 651, 654, 793
Bloching, K.-H.: 432
Blumenberg, H.: 620
Böckenförde, E.W.: 52, 90
Böckle, F.: 23, 28, 31, 33, 39, 49, 52, 83, 90, 345
Boff, L.: 222
Böhme, W.: 397, 405
Bohren, R.: 366, 382, 385
Bommer, J.: 352, 411
Bonhoeffer, D.: 27, 210, 358
Bonnard, P.-E.: 674
Bonsirven, J.: 340
Bornkamm, G.: 366, 688
Boros, L.: 432, 433, 442, 619, 810, 837
Bosch, D.: 697
Botte, B.: 482
Bouillard, H.: 26
Bouquillon, T.: 102
Bousset, W.: 366
Braeckmans, L.: 349, 350, 397
Brander, V.: 366
Braun, H.: 31, 364
Bretschneider, K.G.: 580
Breuning, W.: 361, 764, 837, 844
Broad, C.D.: 84, 87
Brocher, T.: 352
Browe, P.: 486
Brox, N.: 386
Brugger, W.: 39
Brunner, E.: 27, 34, 219, 590, 667
Brunner, G.: 542
Buber, M.: 48, 219, 602, 669, 769
Büchsel, F.: 704, 710, 712
Budeo, J. F.: 579
Buenaventura: 156, 392, 393, 395, 408, 426, 488, 504, 535, 539, 565, 567, 569, 573, 575, 577

Bultmann, R.: 367, 590, 650, 653, 703, 716, 721, 726, 729, 734, 831
Buri, F.: 590, 653

Calígula: 697
Calov, A.: 535
Calvino: 297, 397, 406, 490, 539, 579
Campenhausen, H.v.: 366, 378, 382, 385
Cano, M.: 397
Capréolo: 574
Carpenter, F.: 268
Casiodoro: 484
Casper, B.: 769
Castelli, E.: 592
Cavallera, F.: 491
Celso: 549
Cesáreo de Arlés: 483, 484, 498
Cicerón: 50
Cipriano: 146, 148, 149, 151, 289, 290, 303, 367, 381, 387, 388, 403, 420, 423
Cirilo de Alejandría: 198, 498
Cirilo de Jerusalén: 152, 291, 304, 307, 308, 314
Clemente VI: 426, 431
Clemente de Alejandría: 147, 189, 272, 287, 375, 541
Clemente de Roma: 387, 541-543
Clerq C. de: 486
Closs, A.: 429
Cobb, J.B.: 59, 601
Compagnoni, F.: 32, 33
Condrau, G.: 352
Confucio: 248
Congar, Y.: 95, 300, 331, 337, 428, 430
Connery, J.R.: 88
Conzelmann, H.: 695, 710, 711, 715
Coppens, J.: 385
Coreth, E.: 595
Cornehl, P.: 582, 813, 830
Cornelio a Lápide: 385
Cothnet, E.: 344
Cox, H.: 273
Craemer-Ruegenberg, I.: 49
Cramer, K.: 87
Crouzel, H.: 470
Cullmann, O.: 366, 429, 630, 633, 682
Curran, L.E.: 32, 33

Chavasse, A.: 481-485, 498
Chenu, M.-D.: 789

Dahl, N.A.: 383, 540
Dahood, M.: 679
Damen, C.: 102
Daniélou, J.: 371, 538, 552
Dante: 711
Dantine, W.: 594
Darlap, A.: 797
Dautzenberg, G.: 735
Decencio de Gubio: 293
De la Brosse, O.: 215
Delahaye, K.: 844
Delhaye, Ph.: 32
Dell, A.: 366, 367
Delling, G.: 68, 688, 695, 700
Demmer, K.: 26, 31-33
Deschner, K.H.: 31
Dettloff, W.: 592, 649
Didier, J.-Ch.: 467, 481
Diekamp, F.: 366, 591
Dieringer, F.X.: 584
Díez-Alegría, J.M.: 251
Dihle, A.: 734
Dilthey, W.: 217
Dingermann, F.: 540
Dinkler, E.: 540, 697, 708
Diogneto: 543
Dionisio de Alejandría: 545
Dix, G.: 323, 375
Dodd, C.H.: 372
Döderlein, J. Chr.: 579
Dolch, H.: 592
Doms, H.: 270
Doskocil, W.: 381
Dreier, W.: 32
Dreyfus, E.: 672
Duffy, R.A.: 353
Dumas, A.: 216
Dumont, C.: 412

Duns Escoto: 156, 179, 393-395, 403, 408, 489, 563, 570, 825
Dupont, J.: 705, 715
Duquoc, Ch.: 358, 359
Durando de Mende: 292, 828
Durkheim, E.: 82

Ebeling, G.: 594, 595, 623
Ebner, F.: 48, 219, 769
Echternach, H.: 826
Eckert, W.P.: 828
Eder, P. 420
Efrén el Sirio: 152, 291, 375, 376
Egenter, R.: 24
Eger, H.: 538
Eichmann, E.: 423
Eichrodt, W.: 111, 231, 243, 254, 256, 666
Eid, V.: 62, 64, 345
Eligio de Noyon: 484
Emery, P.Y.: 223
Emmen, A.: 538
Engelhardt, G.: 545, 546
Engelhardt H.D.: 44
Enrique de Gante: 563
Eppacher, A.: 413
Ercole, G. d'.: 386
Erdmann, K.D.: 600
Erharter, H.: 83, 353
Ermecke, G.: 24, 31, 89, 102
Ernst, J.: 595, 633, 727
Esser, A.: 418
Esteban I: 148, 290
Estio, W.: 385
Eusebio: 294, 375, 545
Eutiquio: 461
Exeler, A.: 344, 402, 412, 581

Fahlbusch, W.R.: 537, 605
Faulhaber, M.: 574
Feil, E.: 592
Feiner, J.: 323, 352, 838
Feld, H.: 595
Fellarmeier, J.: 31
Fernández, D.: 412
Feuerbach, L.: 754, 778
Feuillet, A.: 695
Fichte, J.G.: 42, 47, 784, 831, 833
Fichte, J. H.: 42, 46
Filón de Alejandría: 712, 719
Filthaut, T.: 582
Finé, H.: 554, 633
Finkenzeller, J.: 412
Fiorenza, F.P.: 37, 789, 821, 827
Firmiliano de Cesarea: 149, 374, 376
Fischer, E.H.: 423
Fischer, J.A.: 538, 543, 554, 633, 826
Flanagan, D.: 837
Flechtheim, O.K.: 599, 601
Fleischback, E.: 429
Flender, H.: 687
Flórez García, G.: 412
Florovsky, G.: 538, 549, 555
Foerster, W.: 56, 256, 712
Fohrer, G.: 65, 540, 665, 667, 681
Forrester, J.W.: 599
Forster, K.: 36
Francisco de Asís: 539, 576
Frankena, W.: 84
Frankl, V.: 210, 262
Fransen, P.: 212, 220, 287, 290, 292, 295, 361, 402, 804
Freud, S.: 44, 238, 268, 272, 352, 354
Fries, H.: 592, 649, 735
Fromm, E.: 231, 238, 239
Frost, St.B.: 666
Frutaz, A.P.: 197
Fuchs, J.: 23, 32, 33, 84, 87, 98, 99, 102
Füglister, N.: 604, 817
Funke, F.: 416
Furger, F.: 32, 33, 84, 595, 623, 629
Furth, P.: 43
Füssel, K.: 357

Gadamer, H.G.: 595, 643
Gall, A.v.: 679
Galot, J.: 367, 545
Galparsoro Zurutuza, J.M.: 92
Galtier, P.: 366, 387, 407
Galura, B.: 581, 582
Gandhi, M.: 263
Garaudy, R.: 592, 654
Gardavský, V.: 778, 779

Gastgeber, K.: 592
Gatz, E.: 844
Gauly, H.: 344
Gebhardt, J.: 582
Geffcken, J.: 543
Geiger, R.: 695, 701
Gerhards, H.J.: 592
Germán de Constantinopla: 556
Gewalt, D.: 707
Geyer, B.: 576
Giblin, Ch.H.: 727
Gierens, J.: 365, 591
Giet, S.: 543
Giftschütz, F.: 407
Gilberto de Poitiers: 393
Girardi, G.: 253, 592, 619
Glorieux, P.: 432
Gnilka, J.: 142, 364, 429, 430, 838
Godefroy, L.: 486, 488
Godofredo de Poitiers: 562, 566, 573
Goetschi, R.: 353
Gogarten, F.: 28, 60
Gollwitzer, H.: 357
Gommenginger, A.: 381
González, S.: 365
Goppelt, L.: 65, 67, 68
Gordon, C.H.: 679
Gottlieb, K.: 580
Grabner-Haider, A.: 595
Graef, F.: 397
Grässer, F.: 544, 692, 701
Greeven, H.: 69
Gregorio VII: 392
Gregorio Magno: 153, 272, 430, 441, 539, 561
Gregorio Nacianceno: 550
Gregorio de Nisa: 152, 271, 272, 550
Grelot, P.: 345, 604
Greshake, G.: 333, 402, 415, 432, 543, 544, 590, 595, 619, 620, 703, 805, 816, 819-826, 828, 831, 836-838, 840-842
Gressmann, H.: 666, 679
Griesl, G.: 412
Grillmeier, A.: 368, 380, 381, 410, 538, 552, 595, 783
Grisebach, E.: 48
Grönbaek, J.H.: 666
Groner, F.: 28
Gross, H.: 604, 612, 668, 683, 787
Grotz, J.: 387, 388, 408, 423
Gruber, W.: 344
Gründel, J.: 32, 269, 344
Guardini, R.: 619
Guelich, R.: 67, 68
Guggisberg, H.R.: 580
Guiardo de Laón: 572
Guido de Orchelles, 562, 566
Guillermo de Auvernia: 392, 393
Guillermo de Auxerre: 392, 539, 561, 562, 566, 572-574, 576
Guillermo de Melitona: 392, 393
Guillermo de Ware: 570
Günther, A.: 582
Gurvitch, G.: 262
Gutschera, H.: 95
Gutwenger, E.: 824

Haag, H.: 335, 472, 674, 676
Haas, J.: 340
Habermas, J.: 42-44, 48, 49, 792
Hadot, P.: 344
Haenchen, E.: 283
Hahn, F.: 697, 817
Halter, H.: 73, 77, 79, 80
Hampe, J.Chr.: 427
Harado, H.: 223
Häring, B.: 24, 221-224, 226, 227, 236, 239, 247, 257, 260-262, 264, 272, 274, 275, 278, 344, 402, 412
Häring, H.: 595
Haring, N.: 180
Harnisch, W.: 714
Hartingsveld, L.v.: 725
Hartmann, N.: 237, 238
Hasenhüttl, G.: 649
Haspecker, J.: 283
Haubst, R.: 555, 577
Hausammann, S.: 406
Hawkins, J.D.: 102
Hecker, K.: 595
Hedinger, U.: 592
Hegel, G.W.F.: 42, 47, 105, 582, 813

Heggen, F.: 411
Heiler, F.: 366
Heilfurth, G.: 82
Hein, K.: 382, 386
Heinz, H.P.: 767, 797
Heinzmann, R.: 538, 560-567, 572, 573, 592, 649
Heiss, R.: 602
Heitmüller, W.: 366
Heitz, S.: 499
Hemmerle, K.: 769
Hengel, M.: 752
Hengstenberg, H.E.: 432
Hennecke, E.: 541, 547
Hermann, I.: 306, 761
Hermann, R.: 405, 580
Hermas: 287, 387, 543, 544
Hermes, G.: 582
Herntrich, V.: 704
Herrmann, J.W.: 580
Hersche, O.: 592, 599
Hertz, A.: 353, 592, 596
Hertzberg, H.W.: 604
Heschel, A.J.: 224
Hesnard, A.: 353
Heubach, J.: 405
Heynck, V.: 392-395, 403, 407, 423
Hill, N.: 539
Hipólito de Roma: 146, 174, 287, 288, 375, 386, 482, 497
Hirsch, E.: 578-580, 590
Hirscher, J.B.: 581
Hodgson, D.H.: 84
Hödl, L.: 370, 395, 420, 423
Hoffmann, F.: 150
Hoffmann, P.: 62, 64-67, 70, 329, 345, 620, 703, 705
Höffner, J.: 31, 103
Höfliger, H.: 406
Hofmann, R.: 102
Hofmeister, Ph.: 497
Hollaz, D.: 578
Hölscher, G.: 698
Holström, F.: 539
Holz, H.: 53
Hommes, U.: 602, 603
Honnefelder, L.: 353
Honorio de Autún: 561
Hörl, R.: 592, 599
Hörmann, K.: 102, 103
Hugo de San Caro: 392-394, 426, 571
Hugo de San Víctor: 153, 154, 392, 535, 561, 566, 573
Hummel, R.: 369
Hünermann, P.: 583
Hunold, G.W.: 29, 48
Hunzinger, C.-H.: 362, 363, 384, 721
Hürth, F.: 102
Hus, J.: 427
Huxley, J.: 235, 238
Huxley, T.H.: 235

Ignacio de Antioquía: 146, 200, 375, 546, 552, 650
Ignacio de Loyola: 464
Illies, J.: 599
Ilting, K.H.: 48
Ingelaere, J.C.: 707, 709
Inocencio I: 293, 303, 390, 483
Inocencio III: 178, 179, 490, 573
Inocencio IV: 430
Inocencio VIII: 292
Ireneo: 174, 545, 550-555, 562
Iserloh, E.: 427, 592
Isidoro de Sevilla: 153
Ivo de Chartres: 488

Jäckel, E.: 602
Jacob, E.: 666, 734
Jäger, A.: 592
Janssen, M.F.X.: 416
Jedin, H.: 397, 398, 804
Jepsen, A.: 665
Jeremias, A.: 679
Jeremias, J.: 366, 382, 385, 709
Jerónimo: 290, 376, 377, 539, 545
Joaquín de Fiore: 539, 576
Joest, W.: 24
Johnson, V.E.: 273
Jonás de Orleáns: 484
Joppich, G.: 550, 551

Jores, A.: 500
Jorissen, H.: 844
Jorissen, J.: 500
Josefo Flavio: 698, 712
Journet, Ch.: 427
Juan XXIII: 226, 249, 258
Juan Crisóstomo: 96, 152, 272, 290, 498, 539, 547, 554, 698
Juan Damasceno: 152, 155, 573
Juan de Treviso: 571
Jugie, M.: 497
Julius, K.: 542
Jüngel, E.: 31, 432, 619, 834, 835
Jungmann, J.A.: 279, 389, 391, 407, 423
Jüssen, K.: 591
Justino: 146, 287, 375, 542-545, 553

Kahlos, W.: 577
Kamlah, W.: 539, 576, 602
Kant, I.: 36, 42, 48, 216, 217, 228, 813, 830
Karrer, L.: 396
Karrer, O.: 837
Käsemann, E.: 283, 284, 372, 541, 543, 621, 724, 805
Kasper, W.: 31, 309, 402, 594, 752, 753, 755, 756, 758, 760, 761, 764, 769, 770, 779, 781-783, 796, 812
Kasting, H.: 697
Keck, L.: 53, 55, 56, 58
Keller, A.: 210
Kellner, E.: 592, 593
Kerber, W.: 99
Kern, J.: 486, 498
Kerns, J.E.: 272
Kerstiens, F.: 592, 596, 643, 646, 648-650, 652-654, 656
Kertelge, K.: 170, 190, 386
Kierkegaard, S.: 53
Kimmerle, H.: 592, 599
Kirchgässner, A.: 331, 332, 334, 340, 345, 378, 379, 383, 402
Kitamori, K.: 806
Kittel, G.: 535
Klappert, B.: 543, 635
Kleber, H.: 274
Klee, H.: 583
Klein, A.: 323
Klein, G.: 592, 687, 701
Klein, K.: 721
Klein, L.: 406
Kleinknecht, H.: 687
Klingler, E.: 104, 429
Klos, H.: 345, 371-373
Kluxen, W.: 50, 91, 828
Knauber, A.: 481, 486, 492, 512
Knauer, P.: 84
Knierim, R.: 329
Knoch, O.: 539, 541, 542-544
Knowles, M.D.: 577
Koch, K.: 329
Köhler, W.: 366
König, F.: 711
Korff, W.: 32, 33, 78, 82, 83, 101, 352, 353
Köster, H.: 697
Kötting, B.: 386
Kraft, H.: 540, 545, 578
Krautwig, N.: 24, 403, 407, 408
Kreck, W.: 612, 632
Kremer, J.: 838
Krems, G.: 68, 69
Kretschmar, G.: 126, 824
Krings, H.: 602
Krüger, F.: 595
Kübel, W.: 576
Kühn, U.: 51, 52
Kuhn, H.: 36, 44, 541
Kuhn, K.G.: 687, 715
Kümmel, W.G.: 364, 366, 692, 726
Küng, H.: 26, 31, 33, 279, 287, 292, 295, 296, 298, 300, 301, 309, 310, 314-316, 319, 321, 752
Künneth, W.: 31, 406
Künzle, P.: 574, 575
Künzli, M.: 691
Kurz, P.: 353

Lachenmann, H.: 592
Lactancio: 545, 553
Lagrange, M.-J.: 366
Laínez, D.: 385, 401
Lakner, F.: 420

Lambrecht, J.: 695
Lanczkowski, G.: 666
Lang, A.: 366
Lang, F.G.: 711, 721
Lang, J.: 397
Langgärtner, G.: 344
Langton, E.: 566, 573
Lanza, A.: 102
Larrabe, J.L.: 397
Lau, F.: 535
Lauber, J.: 407
Lauer, W.: 353
Lautenschlager, B.: 322
Legaut, M.: 213
Lehr, F.: 486
Leko, M.: 274
Lengeling, E.J.: 481, 486, 492, 493, 512, 516, 519
Lentzen-Deis, W.: 391
León I: 390
León X: 427
León XIII: 249
Lercaro, J.: 412
Leurent, B.: 518
Lieber, H.J.: 43
Liedke, G.: 60
Lightfoot, J.: 365
Ligier, L.: 349, 416
Lindblom, J.: 665
Linsenmann, F.X.: 208
Lipinski, E.: 329
Lippert, P.: 226
Lochmann, H.: 592
Loersch, S.: 333, 355, 356
Løgstrop, K.E.: 31
Lohfink, G.: 333, 670, 816, 819, 820, 840-842
Lohmeyer, E.: 473
Löhrer, M.: 347
Lohse, E.: 363, 385, 406, 472, 726, 733, 734
Loosen, J.: 556
López-Dóriga, E.: 423
Lorenz, K.: 601
Loretz, O.: 595
Löwith, K.: 556, 576
Lubac, H. de: 345, 367, 409
Lübbe, H.: 49
Luhmann, N.: 49, 100
Lührmann, D.: 54, 55, 716
Lutero, M.: 24, 156, 298, 396, 397, 400, 403, 405, 406, 418, 427, 490, 538, 578, 579, 656, 804
Lüthi, W.: 405
Luz, U.: 66
Lyons, D.: 84

Mac Nutt, F.: 514
Madey, J.: 416
Maestro Martín: 566, 573
Mahlmann, T.: 534-537
Maihofer, W.: 100
Mainberger, G.: 31
Manaranche, A.: 31, 33
Mandakuni, J.: 498
Manders, H.: 351
Manheim, K.: 592, 599
Manser, G.: 827
Mansi, G.D.: 380
Manuel, F.F.: 602
Marcel, G.: 592
Marcic, R.: 100
Marck W. van der: 31, 33
Marcuse, H.: 43, 354, 602
Marlé, R.: 595
Marsch, W.D.: 352, 533, 592, 599, 601, 606, 643, 650, 653
Martimort, A.-G.: 290
Martin, J.: 386
Maruta de Maiferkat: 376
Marx, K.: 43, 44, 223, 238, 261, 354
Marx, M.: 227
Marxsen, W.: 621
Masi, R.: 427
Maslow, A.H.: 211, 213, 214, 218, 219, 262, 269, 273
Masters, W.H.: 273
Mateo de Aquasparta: 570
Mateos, J.: 637
Mattai, G.: 248
Mattern, L.: 705
Maurer, W.: 579
Mausbach, J.: 89, 101, 102
May, G.: 423

Mayer, J.: 101
Mayr, C.: 581
Mayr, F.: 387
Máximo el Confesor: 550, 783
McAuliffe, C.: 412
McCabe, H.: 275
McCloskey, H.J.: 84
McCormick, R.A.: 31, 33
McCue, J.: 351
McSorley, H.: 397, 406
Meinhold, P.: 405
Melanchthon, Ph.: 297, 397, 403, 405
Melitón de Sardes: 375
Melquíades: 295
Mendelssohn, M.: 830
Menne, F.: 355
Mercati, G.: 561
Merk, O.: 73
Mersch, E.: 23, 409
Merton, Th.: 223
Methodio de Olympo: 545
Metz, J.B.: 29, 30, 37, 38, 49, 60, 239, 260, 263, 355, 592-594, 651, 654, 788, 789, 821, 827, 837
Meyer, A.M.: 344
Meyer, E.: 679
Meyer, H.B.: 344, 412, 413, 500
Michaelis, W.: 692
Michl, J.: 330, 545
Miguel Paleólogo: 292
Mikat, P.: 570
Milic-Lochmann, J.: 31
Miltíades: 295
Minucio, Félix: 553
Möhler, F.A.: 584
Moingt, J.: 824
Möller, J.: 827
Moltmann, J.: 260, 357, 530, 593, 595, 636, 640-643, 646, 647, 650, 653, 767, 806, 831
Monden, L.: 216, 344
Mongillo, D.: 51
Monzel, N.: 31
Moore, A.L.: 701
Moore, G.E.: 84
Moosbrugger, O.: 26
Morenz, S.: 708
Morgenstern, F.: 672
Morin, G.: 483
Morin, J.: 396
Moriones, F.: 557
Mörsdorf, K.: 382, 404
Mowinckel, S.: 665, 680
Moyne, J. de: 704
Mühlen, H.: 279-281, 283, 296, 760, 762
Müller, A.: 100, 278, 601
Müller, G.: 539, 556
Müller, M.: 35, 40-42
Müller, W.E.: 672
Müller-Goldkuhle, P.: 539, 544, 557, 574, 577, 581-586
Mumm, R.: 68, 69
Munier, Ch.: 382
Müntzer, Th.: 358
Murphy, J.: 95
Murphy-O'Connor, J.: 329, 367
Muschalek, G.: 425, 786
Mussner, F.: 189, 345, 475, 595, 635, 688, 721

Nell-Breuning, O.v.: 31
Nepper-Christensen, P.: 714
Neufeld, K.H.: 386
Neuhäusler, E.: 122, 197
Neumann, J.: 239, 310
Neuner, J.: 54, 59, 402
Neunheuser, B.: 132, 136, 146, 147, 149-155, 157, 170, 178, 179, 190, 199, 281, 285, 287, 288, 291, 293
Neusüss, A.: 602
Newman, W.A.: 397
Nieder, L.: 418
Niederhuber, J.E.: 539
Niederwimmer, K.: 53-58, 63, 64, 80
Nietzsche, C.J.: 354
Nigg, W.: 577
Nikolasch, F.: 349, 397, 402
Nogar, R.J.: 592
Noldin, H.: 102
Nolte, J.: 595
Norden, E.: 679

Nordhues, P.: 279, 283, 323, 396
Nötscher, F.: 541, 633
Novaciano: 387
Nygren, A.: 230

Oberthür, F.: 581
O'Connell, J.P.: 539
O'Connor, E.: 222
Oeing-Hanhoff, L.: 101, 105
Oelmüller, W.: 49
Oepke, A.: 468, 546, 556, 610, 700, 703, 715
Ohm, Th.: 224
Olivi, P.J.: 538, 565, 570, 827
Ölsner, W.: 539, 580
Oñatibia, J.: 386
Optato de Mileve: 149
Oraison, M.: 344
Orígenes: 147, 174, 190, 271, 287, 376, 389, 407, 430, 452, 482, 498, 539, 544, 545, 549, 554-556, 698
Ortemann, C.: 481, 488, 500, 509
Osten-Sacken, P. von der: 605
Ostlender, H.: 576
Ott, H.: 708
Ott, L.: 366, 423
Otto, R.: 217-219, 229-231
Outka, G.: 31
Oyen, H.v.: 32

Pablo VI: 249, 254, 258, 318, 427, 494, 517
Padalino, F.: 570
Palazzini, P.: 102
Palmer, P.F.: 425
Paltz, E.H. 579
Pannenberg, W.: 30, 592, 593, 647, 788
Papías: 545
Parsons, T.: 82
Pascal, B.: 765, 779, 835
Paul, E.: 584
Pavlov, J.P.: 268
Pedrini, A.: 496
Pedro de Blois, 392
Pedro Canisio: 492
Pedro de Capua: 561-564, 573
Pedro Lombardo: 153, 154, 392, 488, 504, 539, 560, 566, 569, 573, 576
Pedro de Poitiers: 426, 574
Pedro de Trabibus: 565, 570
Péguy, Ch.: 651
Perrin, N.: 700
Pesch, Ch.: 365
Pesch, O.H.: 357, 412, 804
Pesch, R.: 55, 56, 69, 76, 606, 611, 629, 688, 695, 697, 698, 752
Pesch, W.: 330, 369
Petavio: 396
Peteghem, L.v.: 102
Peter, C.: 397
Peterson: 715, 788
Petri, H.: 279, 283, 323
Petry, R.: 539
Peukert, H.: 29, 592, 593
Pfammatter, J.: 84, 595, 623, 629, 649
Philippeau, H.R.: 481
Philips, G.: 408
Picht, G.: 593, 599, 600
Pieper, J.: 432, 594, 619, 643, 649, 653, 654, 831
Pío V: 492
Pío XI: 272
Pío XII: 39, 103, 448
Pittroff, F.Ch.: 407
Plack, A.: 43
Plante, G.: 407
Platón: 50, 216, 832-834
Plöger, O.: 541, 674
Plotino: 549
Pohier, J.-M.: 352
Pohle, J.: 365, 591
Pöhlmann, H.G.: 643, 653, 655
Pohlmann, H.: 109
Pohlschneider, J.: 844
Popitz, H.: 82
Porfirio: 549
Poschmann, B.: 301, 345, 366, 378, 389, 407, 409, 423, 425, 427, 428, 482, 486, 488, 498
Posidio: 509
Post, W.: 352

Preisker, H.: 688
Prepositino: 392, 566
Preul, R.: 323
Probst, M.: 481
Prokopios de Gaza: 498
Prümmer, D.M.: 82
Przywara, E.: 557, 559
Ps.-Dionisio: 152, 154, 155
Ps.-Melquíades: 295

Quinstorp, H.: 539, 579

Rad, G.v.: 111, 254, 257, 604, 665, 670, 673, 684, 687, 700, 703, 709, 712, 811
Radulfo Ardens: 566
Rahner, K.: 24, 26, 39, 93, 94, 96, 104, 197, 210, 211, 224, 284, 289, 299, 305, 329, 333, 335, 337, 344, 346-349, 351-353, 359, 360, 361, 366, 367, 378, 380, 381, 386-390, 392-395, 398, 399, 402, 407-413, 415, 416, 418, 419, 421-429, 432, 433, 500, 506, 510, 592-597, 609-611, 619, 654, 668, 688, 701, 703, 708, 750-752, 759, 761, 764, 777, 782, 783, 798, 799, 812, 816, 827, 837, 840, 843
Raimundo Lulio: 570
Ramos-Regidor, J.: 350, 386, 412
Ramsey, P.: 31
Ranke-Heinemann, U.: 838
Rast, T.: 411, 412, 590, 591, 596
Ratschow, C.H.: 594
Ratzinger, J.: 31, 69, 75, 83, 94, 105, 239, 570, 577, 593, 619, 735, 770, 782, 838, 843
Rauschen, G.: 543
Reckinger, F.: 412
Regli, S.: 472, 473
Reich, W.: 43
Reicke, B.: 477
Reidinger, O.: 357
Remy, J.: 352, 358, 359
Renckens, H.: 612
Rendtorff, G.: 31
Reventlow, H.v.: 677
Ribir, R.: 223
Ricardo de Mediavilla: 403, 565, 570, 573
Ricardo de San Víctor: 392
Ricca, P.: 725
Richter, H.E.: 411
Richter, H.F.: 721
Richter, K.: 481
Ricken, F.: 788
Ricoeur, P.: 352-354
Riedel, M.: 48, 49, 84, 87
Riedl, A.: 96
Riedl, J.: 725
Rief, J.: 23
Riesenhuber, K.: 708
Rigaux, B.: 701, 703, 714, 727
Ripelin, H.: 395
Ritschl, A.: 580, 587, 589
Ritter, J.: 344, 534
Roberto Belarmino: 380
Roberto de Melún: 566, 573
Roberto Pullo: 561, 566, 573
Rogier, L.J.: 577
Rohrmoser, G.: 44
Rolfes, H.: 354
Rondet, H.: 412
Roos, H.: 402
Rope, R.H.: 216
Röper, A.: 344
Rosenzweig, F.: 769
Ross, W.D.: 84
Rössler, D.: 620
Roth, E.: 406, 500
Rotter, H.: 32, 33
Ruch, C.: 479, 486
Ruckstuhl, E.: 335
Ruperto de Deutz: 576, 577
Rüther, B.: 502

Sahlin, H.: 329
Saint-Vallier de: 407
Salmerón, A.: 385
Sartory, Th.: 711
Sauter, G.: 593, 635, 636, 643, 647, 651
Saxer, V.: 386
Schaeffler, R.: 594
Schfer, R.: 587, 623

Schäferdieck, K.: 712
Schaffartzik, K.H.: 44
Scharl, E.: 555
Scheeben, M.J.: 584-586
Scheffczyk, L.: 344, 402, 556, 592, 595, 649, 773, 789, 805
Schelauske, H.D.: 31, 100
Scheler, M.: 209, 214, 219, 269
Schelkle, K.H.: 329, 543, 701, 752
Schellenbaum, P.: 629
Schelling, F.W.J.: 47, 769
Schelsky, H.: 272, 273
Scherer, G.: 596
Scheuch, E.K.: 44
Scheuermann, A.: 423
Schierse, F.J.: 72, 78, 143, 596, 635
Schiffers, N.: 352, 353
Schild, H.J.: 500
Schillebeeckx, E.: 409, 425, 593, 595, 613, 616, 617, 627
Schilling, O.: 89, 102, 208
Schilson, A.: 761
Schiwietz, St.: 539
Schlederer, F.: 352
Schlegelberger, B.: 93, 274
Schleiermacher, Fr. D.: 216, 217, 228, 229, 535, 539, 580, 595
Schlier, H.: 57, 73, 75, 77, 79, 477, 727, 808, 809, 839
Schlink, E.: 131-133, 137, 140, 142, 170, 174, 190
Schloemann, M.: 593, 603
Schlösser, F.: 330
Schmaus, M.: 366, 432, 592, 649, 838
Schmid, J.: 475, 735, 801, 821
Schmid, L.: 584
Schmid, R.: 335
Schmidt, K.L.: 687
Schmidt, W.R.: 537, 590, 594
Schmölders, G.: 44
Schmöle, K.: 429
Schnackenburg, R.: 61, 67-71, 73, 98, 109, 123, 132, 137, 341, 345, 372, 378, 614, 687, 701, 725, 776, 785, 817
Schneemelcher, W.: 541, 547
Schneider, G.: 712
Schneider, Th.: 827, 829
Schoeps, H.J.: 698
Schoettgen, C.: 365
Schöllgen, W.: 28
Scholz, F.: 344, 399
Schönweiss, H.: 470
Schoonenberg, P.: 329, 335, 344, 361, 402, 432
Schottroff, L.: 701, 703, 721
Schrage, W.: 75
Schreiner, J.: 31, 329, 386, 540, 684
Schrenk, G.: 243, 244
Schrott, J.: 581
Schubert, K.: 701
Schüller, B.: 26, 31, 33, 41, 84-88, 90, 99, 100, 344, 415, 433
Schulte, R.: 137, 140, 142, 160, 166, 284, 286, 289, 299, 301, 303, 306, 309, 318, 329, 349, 488
Schulte, W.: 228.
Schulte-Herbrüggen, H.: 593, 599
Schultz, H.J.: 592, 834
Schulz, A.: 71
Schulz, S.: 726
Schulz, W.: 36, 42, 43, 46, 792
Schunack, G.: 619, 703
Schüngel-Straumann, H.: 696
Schürmann, H.: 61-63, 75, 76, 78, 83, 692, 697, 751, 766, 768, 806
Schütz, Chr.: 128, 786, 831, 838
Schütz, P.: 647, 693, 703
Schwantes, H.: 721
Schwartz, R.: 406
Schwarzel, C.: 407
Schwegler, T.: 612
Schweizer, E.: 306, 386, 588, 734
Schwemmer, O.: 48
Schwonke, M.: 602
Seckler, M.: 539
Sedi, S.H.: 216
Sedlmayr, H.: 223
Seeber, D.A.: 29
Seeberg, R.: 392
Seidler, E.: 502
Semmelroth, O.: 166, 197, 404, 409, 425, 427

Serapión: 308, 482, 483, 497
Sertillanges, A.D.: 827
Seybold, M.: 344
Siber, P.: 721
Siebel, W.: 100
Simeón de Tesalónica: 498
Simon, R.: 32, 33
Simon, U.E.: 709
Simón de Tournai: 561, 563, 566
Simonis, W.: 387
Simons, E.: 595
Sint, J.: 701
Sirmond, J.: 396
Skinner, B.F.: 233, 268
Sócrates: 832, 833, 867
Sófocles: 58
Söhngen, G.: 24, 26, 650
Sölle, D.: 31, 333, 348, 352, 355, 356, 358
Soto, D.: 96
Spacil, Th.: 497
Spaemann, R.: 47, 81, 94
Spicq, C.: 385
Spiegel, Y.: 357
Spindeldreier, A.: 223
Spindeler, A.: 432
Spinoza, B.: 216, 238
Splett, J.: 528, 595
Stachel, G.: 595
Stadel, K.: 402, 407
Staehelin, E.: 687
Staerk, W.: 555
Stählin, G.: 704
Staudenmaier, F.A.: 583
Steck, K.G.: 405, 425
Steinbüchel, T.: 219
Steiner, J.: 413
Steinmetz, F.J.: 344, 635
Stelzenberger, J.: 23
Stendahl, K.: 405
Stenzel, A.: 126, 129
Stockmeier, P.: 386
Stoevesandt, H.: 539, 569
Stolz, F.: 670
Strack, H.: 365
Strasser, O.E.: 579
Strathmann, H.: 716
Strecker, G.: 369
Strege, U.: 588
Strobel, A.: 329, 541, 543, 544, 692
Strolz, W.: 595
Stuhlmacher, P.: 620, 752, 805
Stuiber, A.: 390, 429, 539, 546, 549, 553, 554, 556, 633
Suárez, F.: 92, 93, 96
Suenens, L.J.: 226
Suttner, E.C.: 416
Svoboda, R.: 502
Swidler, L.: 263
Swoboda, H.: 593, 599

Taciano: 547, 548, 553
Taille M. de la: 408, 409
Tanquerey, A.: 102
Tapper, R.: 397
Teichtweier, G.: 32, 344
Teilhard de Chardin, P.: 593, 653, 795, 798, 800
Teodoro de Mopsuestia: 152, 291
Teófilo de Antioquía: 547, 548, 553
Terán-Dutari, J.: 255
Tertuliano: 146, 148, 174, 198, 289, 307, 365, 370, 374, 376, 381, 385, 387, 403, 420, 543, 545, 550, 553, 554
Thekkinedath, J.: 263
Theurer, W.: 593
Thielicke, H.: 28, 824
Thurian, M.: 385, 406
Thurneysen, E.: 405
Thüsing, W.: 372, 642, 751, 759-761, 782, 795, 817
Thyen, H.: 330, 364, 366, 367, 405
Ticonio: 546
Tillard, J.-M.: 349, 350, 397
Tillich, P.: 592, 602, 653
Tillmann, F.: 24, 208
Timmermann, J.: 539, 541-544, 546, 547
Tomás de Aquino: 50-52, 90, 91, 96, 101, 155, 156, 170, 175, 177, 179, 181, 247, 249, 272, 274, 295, 300, 344, 380, 392-395, 398, 403, 404, 407, 416, 420, 421, 423, 426, 449,

489, 491, 496, 504, 535, 539, 560, 564, 565, 567-570, 573-576, 579, 592, 595, 643, 649, 789, 804, 827-829
Tomasino: 396
Tönnies, F.: 82
Töns, A.: 800
Tournier, P.: 352
Traub, H.: 709
Trembelas, P.N.: 499
Trillhaas, W.: 586
Trilling, W.: 64, 66, 72, 109, 123, 191, 369, 693, 713
Troeltsch, E.: 586
Tröger, K.W.: 734
Trütsch, J.: 514, 649

Uhsadel, W.: 406
Ulmer, K.: 94
Unseld, S.: 592, 593, 643, 651

Valsecchi, A.: 273
Vályi-Nagy, E.: 838
Van den Eynde, D.-O.: 562
Van der Gucht, R.: 364, 590
Van Roo, G.: 178-180
Varceno, G.: 102
Vaux, R.: 672
Vavanikunnel, G.: 416
Vawter, B.: 604
Vázquez, G.: 92
Verheul, A.: 496
Vermeersch, A.: 93
Vico, G.: 532
Victorino de Pettau: 546
Vielhauer, P.: 541
Viller, M.: 197
Vischer, L.: 323, 838
Vogel, C.: 350, 382, 389-391, 407
Vogt, H.J.: 387
Vögtle, A.: 331, 334, 339, 340, 366, 369, 371, 372, 377, 695, 698, 712, 752, 791, 841
Volk, H.: 619, 786
Voltaire: 532
Volz, P.: 541, 633, 678
Vorgrimler, H.: 31, 335, 337, 340, 346, 357, 364, 367, 368, 370, 371, 377, 402, 415, 418, 473, 487, 515, 590
Vriezen, Th.C.: 405, 666, 671, 676

Wachtel, A.: 539, 557
Walter, N.: 695
Walther, C.: 539, 581, 588, 593
Wanke, G.: 533
Ward, B.: 270
Warnach, V.: 137
Warnach, W.: 40
Warnock, G.: 84
Watson, J.B.: 268
Weber, H.: 31, 344
Weber, H.J.: 412, 539, 563-565, 568-577, 825, 828
Weber, M.: 82, 83
Weber, O.: 579
Weber, P.J.: 96
Weger, K.-H.: 335
Weier, R.: 344
Weischedel, W.: 42, 830
Weiss, J.: 587
Weisweiler, H.: 486, 561
Weizsäcker, C.F.v.: 792
Weizsäcker, E.v.: 60
Wellhausen, J.: 680
Wendland, H.D.: 593
Wengst, K.: 541
Westermann, C.: 60, 604, 612, 634
Weth, R.: 592
Wetter, F.: 412, 539, 570
Wetzel, N.: 72
Wetzel, R.: 698
White, L.: 59
Wibbing, S.: 339
Wicki, N.: 539, 560, 561, 568-572
Widerkehr, D.: 306, 529, 618, 622-624, 746, 776, 777, 782, 814
Wikenhauser, A.: 475, 708
Wilcke, H.A.: 733
Wilckens, U.: 620, 703
Wild, C.: 602
Wilkinson, J.: 478
Winklofer, A.: 402, 411, 432, 619
Wittgenstein, L.: 81

Wittmann, M.: 51
Wittram, R.: 595, 643
Wolf, E.: 578, 579
Wolff, H.W.: 113, 117, 681, 682
Wolter, H.: 84
Wyclif, J.: 427

Xiberta, B.: 366, 408-410

Zähringer, D.: 354
Zapelena, T.: 365
Zauner, W.: 83, 353, 412
Zeilinger, F.: 330
Zeller, H.: 429
Zenger, E.: 329-331
Zerfass, R.: 215
Ziegenaus, A.: 396, 397, 400, 402-405, 407, 412-416, 513, 518
Zimmermann, H.: 71
Zmijewski, J.: 695, 701
Zuinglio, U.: 490
Zwergel, H.A.: 611, 629, 752

Absolución: 389s, 392, 396ss, 402s, 422ss

Absolución general: 412ss

Actus humanus: 39
acto intrínsecamente malo: 89

Adán
Adán y Cristo según Pablo: 718ss

Adoración: 772

Adoración de Dios: 247s

Adulterio: 89

Alianza
creación y alianza: 785-790
nueva alianza: 673

Alienación: 44, 223

Alma (cf. inmortalidad)
alma como forma del cuerpo en la escolástica: 564s, 567s, 827ss
alma separada: 450s, 826ss
transmigración: 448s, 454

Amor (cf. eros, amor al prójimo)
«amor sui»: 773s
capacidad humana de amor: 764s
Dios es amor: 653ss, 757s, 770, 778-781, 813s
justicia y amor: 245ss
morir por amor a Dios: 463s

Analogía: 651

Anatema: 402
el anatema en el AT: 362s
la exclusión de la sinagoga: 363s
procedimiento de Qumrán: 364

Angustia: 459

Antagonismos de clase: 357s

Anticristo: 698, 727

Antropología: 440
antropología helenística: alma-cuerpo: 822-825
antropología y cristología: 782ss
la alternativa «cristocéntrico-antropocéntrico»: 764s

Apocalíptica: 539s, 588, 596, 605s, 610
esperanzas apocalípticas: 677s, 695-700
la apocalíptica del judaísmo primitivo: 683s

Apocatástasis: 448, 452, 555s, 632, 825

Apostolado seglar: 296

Arrepentimiento: 418ss
atrición y contrición: 393s, 399s
contrición y recepción del bautismo: 154
motivos del arrepentimiento: 419s

Ascética: 192-197, 462ss
consumo: 269s

Ateísmo
ateísmo humanista: 779s

Autonomía (cf. teonomía, razón): 41ss, 46ss, 50
autonomía del sujeto moral según Kant: 41s

Autorrealización: 234s

Bautismo
abluciones rituales con el AT: 126s
sentido teológico: 130s
actitud del bautizado: 73ss, 77s
bautismo como cambio de vida: 74s, 134ss
bautismo como iluminación y renacimiento según los Padres: 146ss
bautismo como memoria de la pasión y muerte de Cristo: 151s
bautismo como metánoia en el NT: 143s, 145s
bautismo como sacramento del Espíritu Santo: 281s
bautismo, confirmación, eucaristía: 311ss, 314ss
bautismo de deseo: 155, 172s
bautismo de niños: 147, 151, 173-177, 293s, 309
bautismo de prosélitos: 127
bautismo de sangre: 198s

bautismo de urgencia: 294
bautismo e incorporación a la Iglesia: 158-166
bautismo y confirmación: 282-286, 294-297, 299-302, 302-310
don del Espíritu: 302-305
bautismo y conversión según Juan el Bautista: 120s, 127s, 131
bautismo y eucaristía como sacramentos fundamentales: 300s
bautismo y nueva imagen del hombre: 145s
bautismo y perdón de los pecados: 349
carácter: 150, 154, 177-182, 318ss
celebración en la primitiva Iglesia: 286-293
fe y bautismo: 150s, 155ss
historia de los dogmas: 146-157
Agustín: 149ss
Buenaventura: 156
Cipriano: 148s
Cirilo de Jerusalén: 151s
Clemente Alejandrino: 147
Concilio de Trento: 157
controversia con los herejes: 148s
Didajé: 146
donatismo: 149
escolástica primitiva: 152ss
Justino: 146
los reformadores: 156s
Orígenes: 147
Tertuliano: 148
Tomás de Aquino: 155s
indicativo e imperativo en el bautismo: 184-192
institución del bautismo: 169ss
necesidad del bautismo: 171s, 300s
rito del bautismo cristiano: 129
sacramentalidad del bautismo: 166-169
signo del bautismo en san Agustín: 150
teología del bautismo en el NT: 131-146
bautismo como don del Espíritu: 138ss
bautismo en el nombre de Jesucristo: 134ss
bautismo y Trinidad: 142-145
contexto del mensaje: 133s
eficacia del bautismo: 132s
incorporación a la muerte y resurrección de Jesús: 136-138
nacer de nuevo: 138-141, 223s
revestimiento de Cristo: 141
tipología del bautismo: 147s

Bendición: 233
del óleo de los enfermos: 482ss, 496s, 449
promesa de bendición en el AT: 667ss

Bienaventuranza
incremento de la bienaventuranza mediante el cuerpo: 568-571

Calidad de vida: 44s

Caridad (cf. eros, amor): 72, 76ss, 348, 779s
morir por amor al prójimo: 463s
«ordo caritatis»: 100
precepto del amor y juicio: 706ss, 814s

Carisma: 186, 279s, 513

Carne (cf. resurrección, corporalidad)
ἀφθαρσία de la carne según Ireneo: 551

Castigo: 233, 252s, 811s
distinción entre «poena» y «poenalitas»: 457, 460s

Catálogo de vicios: 343

Celebración de la iniciación: 286-293, 310-318

Cielo: 722
el cielo en los sinópticos: 709s
nuevo cielo y nueva tierra: 678

Ciencia de la religión: 537

Comunicación (cf. comunidad): 48s

Comunión de los santos: 838, 843s

Concupiscencia: 336, 458s

Condenación: 709ss, 811s

Conductismo: 268s

Confesión (cf. sacramento de la penitencia)
confesión como parte del sacra-

mento de la penitencia: 392s, 397s
confesión con un monje: 390
confesión de devoción: 415s
«confessio secreta»: 398, 399
necesidad de la confesión: 390s, 397s, 400-402, 404s, 413-416
objeto y sentido de la confesión: 420

Confirmación: 297s, 323s
bautismo, confirmación, eucaristía: 311ss
bautismo y confirmación: 282-286, 294s, 296s, 299s, 302-310
los dones del Espíritu: 302-305
carácter: 318s
celebración de la confirmación en Occidente a partir de la Edad Media: 293-296
celebración de la iniciación en la Iglesia antigua: 286-293
imposición de manos: 288-293
unción: 287-293
celebración de la iniciación en la Iglesia oriental: 296s, 300
«confirmatio»: 292
decisión de confirmarse: 316s
doctrina del Concilio de Trento: 297s
edad de la confirmación: 294s, 311-318
eficacia salvífica: 303ss
el ministerio de los padrinos: 322
el ministro: 320ss
el sacramento: 292, 297s, 298-302
la comunidad, «destinataria de la confirmación»: 322
la confirmación como elemento de la iniciación cristiana: 310-318
posición de los reformadores: 297s
aspecto ecuménico: 322ss
praxis de la confirmación: 301s, 311ss
rito de confirmación
sentido cristológico y pneumatológico: 307s
significados de la confirmación: 295s, 308s
significado específico del sacramento de la confirmación: 308-310

Consumación (cf. fin, definitividad)
carácter personal de la consumación escatológica: 748ss
cruz y consumación escatológica: 767-769

Consumo (cf. sociedad de): 267-270

Consustancial: 758

Contemplación (cf. oración): 226

Corporalidad (cf. resurrección, carne): 385, 550s
liberación del cuerpo en Pablo: 58

Creación
creación ordenada a Cristo: 794s
creación y alianza: 24s, 786ss
creación y escatología: 633-636
creación y nueva creación en el AT: 673s
liberación de la creación: 59s, 723s
nueva creación en el NT
Escritos Apostólicos tardíos: 733s
Pablo: 722ss
sinópticos: 712
orden: 25
precepto y disposiciones: 27s
relatos: 59s, 612

Cristianismo anónimo: 708, 777

Cristiano (lo): 31-34, 76ss, 94s, 98ss.

Cristología
antropología y cristología: 782ss
cristología desde abajo: 755s
cristología trascendental: 798s
cristología y pneumatología: 759-763
escatología y cristología: 576s, 618-624, 794s

Cruz: 135-138, 462s
conversión, cruz y resurrección de Jesús: 123s, 159ss
cruz, resurrección y escatología: 618-624
cruz y consumación escatológica: 767-769
sentido de la resurrección del Crucificado: 636-642

Culpa (cf. pecado)
aspecto interdisciplinar: 352ss
culpa y culpabilidad: 354
culpa y moral secularizada: 353s

culpa y perdón en la teología política: 355-359

Culto
origen cultual de las esperanzas escatológicas en el AT: 679s

Culto de los ídolos: 117ss

Deber
fundamento del deber: 47ss

Decisión
juicio y decisión: 807-811
decisión definitiva: 432s, 441s

Definitividad
definitividad de las acciones: 530s
experiencias de la definitividad: 529-533
irreversibilidad de la historia: 531ss
muerte: 529s

Demonios (cf. diablo): 688s, 711
interpretación demonológica de «atar y desatar» en el NT: 366-371

«Depositum revelationis»: 104

Derecho natural: 31, 262s

Desarrollo: 45

Descenso a los infiernos: 430

Determinismo (cf. libertad)
determinismo y libertad: 35s, 37s, 39ss

Día de Yahvé (cf. juicio): 670s, 677s, 714

Diablo (cf. demonio, Satanás)
caída de Satán: 711s
muerte y diablo: 459

Diácono
administración de la unción por un diácono: 517s

Diálogo: 769, 771s, 842ss

Dios
celo de Dios en el AT: 117ss
Dios por nosotros y Dios ante nosotros: 641s
Dios es amor: 753ss, 757s, 769ss, 778ss, 795ss, 813s
Dios y la muerte: 530
encuentro con Dios: 116-119
ocultamiento de Dios: 651s

Divorcio (prohibición del): 67ss, 104s

Docetismo: 551

Doctrina escolástica sobre la dote: 570-573

Doctrina de los sacramentos
distribución en la dogmática: 19s
doctrina de los sacramentos y escatología: 574ss

Doctrina social: 29s, 32

Dogmática (cf. teología)
relación entre ética y dogmática: 30s

Donatismo: 149s

Dualismo: 788s, 823s, 842

Ecología: 45, 269, 603

Elección
reunión de los elegidos, 699

Emancipación: 41

Enfermedad
cuidado del enfermo y curación en la Iglesia primitiva: 473ss
curaciones de Jesús: 468-470
enfermedad como «prolixitas mortis»: 443ss, 467
enfermedad, situación crítica: 500ss
enfermedad y pecado: 468s
oración por los enfermos: 470ss
preocupación de la Iglesia por los enfermos: 502s
«visita de enfermos»: 470

Entronización de Yahvé: 680

Eones (cf. eras): 747

Epifanía (cf. parusía): 716s

Eras (cf. eones): 677

Eros (cf. amor, caridad)
«eros» y «agape»: 230

Escatología
criterios de los enunciados escatológicos: 614-617
confrontación con las experiencias del presente 615

distinción entre Dios y el mundo: 616s
referencia al evangelio: 614
tensión entre presente y futuro: 615ss
escatología como cristología: 617-624, 627-631
continuidad: 629s, 769-772
el ésjaton trasciende el acontecimiento Cristo: 628s
escatología como discurso provisional sobre lo definitivo: 529s
escatología cristiana y experiencia: 532s
escatología de presente y de futuro: 615s, 652s
escatología de presente y de futuro en el Evangelio de Juan: 725s
escatología de pretérito y de futuro: 625-639
escatología del NT: 686-737
escatología de los escritos apostólicos tardíos: 727-737
escatología de los sinópticos: 695-712
escatología de Pablo: 713-724
escatología del Evangelio de Juan: 724-726
origen del tema escatológico: 686s
escatología particular y universal: 554
escatología supralapsaria e infralapsaria: 633s
escatología veterotestamentaria
contenido de la esperanza escatológica: 677s
evolución: 665, 677
importancia de la escatología del AT: 681ss
origen de la esperanza escatológica: 678-681
escatología y evangelio: 534s
escatología y protología: 633-636
escatología y teología en la predicación de Jesús sobre el reino de Dios: 61s
«ésjaton» y juicio: 654s
estructuración de la teología: 20, 535ss, 586s, 590ss
fuente de los enunciados escatológicos: 607-614
función actual de la escatología: 587-596
el problema del futuro escatológico: 594s
escatología y construcción del mundo: 593ss
escatología y teología existencial en Bultmann: 590
escatología y evolución: 591ss
la escatología consecuente de J. Weiss y A. Schweitzer: 588s
la escatología en la teología dialéctica: 589s
problema hermenéutico: 595s
hermenéutica de los enunciados escatológicos: 595-617
la profecía prospectiva: 610-614
historia de la escatología: 538-587
apologética de la resurrección en los Padres: 548ss
doctrina escolástica sobre la resurrección: 561-570
escatología como doctrina de la glorificación según Scheeben: 584s
escatología de los reformadores: 577-580
escatología de san Agustín: 556-560
escatología de Schleiermacher: 580
escatología medieval de la historia: 576s
escatología posapostólica: 540-552
escuela de Tubinga: 582ss
ilustración: 581s
neoescolástica: 584s
resurrección de la carne e inmortalidad del alma según los Padres de la Iglesia: 550-554
semirracionalismo: 582
situación de la escatología en la escolástica: 574-577
la reserva escatológica: 710
los términos «escatología» y «escatológico»: 533-537, 665s
la escatología como categoría de la historia de las religiones: 536s

la escatología como categoría teológica general: 537
relación entre escatología general y escatología especial: 741s, 776s
soteriología y escatología: 632-636
una escatología antitética: 637ss

Esperanza (cf. futuro): 450ss
contenidos de la esperanza y escatología especial: 741s
el principio «esperanza»: 654s, 793s
el saber de la esperanza: 806
esperanza en la resurrección según Pablo: 714ss, 720s, 745ss
estructura de esperanza del tiempo: 655s
la muerte como acto de esperanza: 462ss
la teología como «docta spes»: 649-652
origen de la esperanza escatológica en el AT: 678ss
relación entre esperanza cristiana y esperanza mundana: 654s
relación entre fe y esperanza: 643-649
signos de esperanza en la historia: 796ss

Espíritu Santo (cf. pneumatología)
celebración de la confirmación como sacramento del Espíritu Santo en la Iglesia: 308ss, 320-324
Cristo y el Espíritu: 306ss
el don del Espíritu en el bautismo y la confirmación: 138ss, 302-305
el Espíritu Santo como prenda y consumación: 759-763
la Iglesia y el Espíritu Santo: 279s
los frutos del Espíritu: 280, 342s
pecados contra el Espíritu Santo: 377s
sacramentos del Espíritu Santo: 279

Estado intermedio: 429, 554s, 825

Estado original: 784s

Etica (cf. teología moral, norma, moralidad)
actitud ética de la Iglesia primitiva: 72-80
comportamiento del bautizado: 73ss, 77ss, 184-192
directrices apostólicas: 75-80
palabras del Señor: 76s
recepción crítica de las normas: 79
características de la ética cristiana: 31-34, 78ss, 94s, 98s
«ethos» sacral y «ethos» sancionado: 230ss
ética de la responsabilidad: 234s
ética de situación: 26ss
situaciones límite: 27s
ética evolucionista: 238s
ética personalista: 47s
ética política: 28ss
ética social: 28, 30s
ética y dogmática en K. Barth: 25s
formas fundamentales de una moral con base religiosa: 232-235
fundamentos cristológicos e histórico-salvíficos: 23-26
mensaje ético de Jesús: 61-72
antítesis del sermón del monte: 64-68
exigencias escatológicas: 62ss
la justicia mayor: 70-72
relación entre dogmática y ética: 30s

Eucaristía
bautismo, confirmación, eucaristía: 311ss, 314-317
bautismo y eucaristía como sacramentos fundamentales: 300s
esperanza escatológica y eucaristía: 715s, 730
eucaristía como viático: 467, 487, 496
eucaristía como segunda parusía: 547
eucaristía y capacidad de salvación de la carne según Ireneo: 551
eucaristía y conversión de la Iglesia: 165s
eucaristía y reconciliación: 359
perdón de los pecados en la eucaristía: 349, 351
confesión de los pecados graves para recibir la eucaristía: 350ss

Evangelio
evangelio como criterio de los enunciados escatológicos: 614s
relación entre escatología y evangelio: 534s

Evangelización: 235s, 275

Evolución
escatología y evolución: 591ss, 653s, 797-800
evolución y ética: 235

Excomunión: 366, 381-385
clases de exclusión: 382ss
readmisión: 385s

Exorcismo: 354

Expectación (cf. juicio, parusía): 536, 541s, 548, 557s, 622s, 713, 716s, 729, 731s
expectación próxima del reino de Dios en el NT: 690ss

Experiencia
experiencia de la muerte: 442ss
experiencia de la realidad presente y escatología: 615
experiencia del Espíritu: 279s
experiencias-meseta: 211, 269
la experiencia religiosa: 212s, 216-219
«mysterium fascinosum» y «mysterium tremendum»: 218s

Fe
actitud de fe y doctrina de fe: 214ss
apostasía de la fe: 377s, 388
conversión y fe en Jesucristo en el NT: 123ss
fe y bautismo según San Agustín: 150s
fe y conversión en el AT: 116s
fe y «ésjaton»: 623s
fe y perdón de los pecados: 406s
«fides implicita»: 648s
influjo de la fe en las normas morales: 97-100
la fe como memoria: 29s
la fe de Cristo: 649
la muerte como acto de fe: 462ss
relación entre fe y esperanza: 220ss, 643-649

Fenómeno religioso (cf. experiencia religiosa, «mysterium fascinosum»)

Fidelidad y obediencia: 234

Filiación divina: 122s, 140s

Fin (cf. consumación): 538
el fin como cumplimiento: 633
fin de los tiempos: 695-700, 713, 727s
fin último: 47

Futuro (cf. esperanza)
esperanza y futuro: 644s
fenomenología de los enunciados del futuro: 597-607
enunciados de futuro y previsión del futuro: 599-602
futuro y presente: 597ss
norma ética y predicción del futuro: 601s
vaticinio, profecía y apocalíptica: 603-606
futuro escatológico: 594s, 615ss
«futurum y adventus»: 653s
profecía prospectiva: 610-614

Futurología: 601

Gnosis: 551, 823ss

Gracia (cf. elección): 749s
«augmentum gratiae»: 295s
naturaleza de la gracia: 462ss
naturaleza y gracia: 831s
pérdida de la gracia santificante: 379
teología de la gracia y escatología: 575s

Guerra: 256ss

Hedonismo: 268s

Hermenéutica
hermenéutica de los enunciados escatológicos: 596-617, 749s, 764s
hermenéutica de una ética política: 28-31

Hijo del hombre
aparición del Hijo del hombre: 698ss, 701ss
el Hijo del hombre como juez: 705-709

Historia
concepción de la historia en la apocalíptica: 683s
definitividad de la historia: 531s
el problema de la continuidad de la historia: 554ss
el problema de la historia universal: 793s
«ésjaton» e historia: 654ss
filosofía de la historia: 532
historia como historia de la libertad: 444s
la historia como recapitulación según Ireneo: 555
la historia después de Cristo y la escatología: 630s
la historia en Hegel y Marx: 42ss

Hombre
bautismo y nueva imagen del hombre: 145s
conversión como abandono de una falsa imagen del hombre en el AT: 117s
el hombre como criatura: 49s
el hombre como persona: 40s, 49s, 824
perfección del hombre glorificado: 565s
realización del hombre: 655s
unidad de alma y cuerpo: 38s, 549s, 564ss, 827ss

Homosexualidad: 274

Iglesia
bautismo e incorporación a la Iglesia: 158-166
carácter eclesial del perdón de los pecados: 387s, 395s, 409s
«doble vida» de la Iglesia según san Agustín: 557ss
edificación de la Iglesia: 191s
Espíritu Santo e Iglesia: 279s
Iglesia como comunidad convertida: 161-166
Iglesia defensora de la libertad: 263s
Iglesia de los mártires: 730
Iglesia pecadora: 359s
Iglesia y reino de Dios: 694s, 702s
la «paz» con la Iglesia y el «perdón» de Dios: 387s, 395s, 408s
mandato eclesiológico del Resucitado: 731
naturaleza de la Iglesia: 337s
necesidad de la Iglesia para la salvación: 171ss
pertenencia de los pecadores a la Iglesia: 379-382, 395
potestad de «atar y desatar»: 365ss
sacramento de la penitencia como acción de la Iglesia penitente y de la Iglesia santa: 417
santidad de la Iglesia: 331s, 337s

Iglesias orientales
celebración oriental de la iniciación: 296s
evolución de la unción de enfermos en las Iglesias orientales: 497ss
la penitencia en la Iglesia oriental: 387ss
los sacramentos en la Iglesia católica y en las Iglesias orientales separadas: 493-496

Ilustración: 581s

Imagen de Dios: 60, 548

Imperativo categórico: 48s

Imposición de manos: 283-286, 288-293, 296s, 385, 388s
imposición de manos en la curación de enfermos: 472s
imposición de manos en la unción de enfermos: 496, 508s

Indicativo e imperativo: 77, 183-192, 331

Individualismo salvífico: 776

Indulgencias: 425-428

Infalibilidad: 102s

Infierno: 722, 816
condenación de los niños no bautizados según san Agustín: 151
el infierno en los sinópticos: 710s

Inmortalidad (cf. alma): 450s, 553s, 717s,
inmortalidad en el pensamiento contemporáneo: 829ss
problema de la inmortalidad en la teología evangélica: 831-836
resurrección de la carne e inmortalidad del alma: 822-825

Ius divinum: 400ss

Jesucristo (cf. kénosis, Hijo del hombre)
abandono de Jesús por Dios: 766ss
Adán y Cristo: 718s
Cristo y el Espíritu: 305ss
curaciones de enfermos por Jesús: 468ss
dimensión escatológica del Jesús prepascual: 622s
el Cristo total: 552ss, 560
Jesús como camino: 755ss
Jesús en cuanto Hijo: 122s, 756ss, 781
Jesús y el reino de Dios: 61-64, 122s
libertad de Jesús: 53-56
mensaje moral de Jesús: 70-72
morir con Cristo: 460s
muerte de Jesús: 550
perdón de los pecados y curaciones de enfermos: 468s
pro-existencia de Jesús: 751
sacramento de la penitencia como signo de la acción salvífica de Cristo: 417
unidad de Cristo como asunción de su humanidad por el Logos: 783

Juicio (cf. Hijo del hombre, parusía, Trinidad)
doble efecto del juicio: 632s
el «día de Yahvé»: 670s, 677s, 713s
juicio como acción creadora de Dios: 815s
juicio como categoría teológica: 801-804
juicio como gracia en Jesús: 122
juicio en el AT: 115s, 678
juicio en el Evangelio de Juan: 726
juicio en los escritos apostólicos tardíos: 731-733
juicio universal: 733
primera resurrección y segundo juicio en Ap: 731s
juicio en los sinópticos: 705-709
juicio universal: 705-708
juicio en la predicación del bautista: 120s
juicio en Pablo: 721s
juicio particular según Clemente Romano: 541s
juicio particular y juicio universal: 818s
juicio y decisión: 807-811
juicio y expectación escatológica: 744s
juicio y justificación: 803-806
libertad del juicio de Dios: 531
muerte individual y juicio universal: 430s, 450s
núcleo cristológico del mensaje del juicio: 817ss

Juicios analíticos: 86s

Justicia
justicia conmutativa: 251s
justicia de Dios: 242-245, 803-806
justicia del bien común: 249s
justicia distributiva: 250s
justicia penal: 253s
justicia práctica: 356s
justicia y amor: 245ss
justicia y paz: 252-258
la justicia como actitud y como virtud especial: 248s
la justicia mayor según Jesús: 70-72

Justificación: 243ss, 403s
justificación y juicio: 803-806
«simul iustus et peccator»: 774s

Kénosis: 756ss
controversia sobre el bautismo de los herejes: 148s, 289s

Ley (cf. precepto, norma): 51ss, 55, 57s
«ley de Cristo»: 76s
ley natural
inclinaciones naturales: 91s
ley natural en Tomás de Aquino: 50ss
ley y evangelio: 24s, 28
muerte y ley: 458s
Torá y nueva ley en la predicación de Jesús: 64-70, 71s

Liberación
teología de la liberación: 260-264

Libertad (cf. determinismo)
dialéctica de libertad y no libertad: 35-53, 454ss
actividad y pasividad: 35-39
alienación y liberación: 39-45
paradoja de la libertad finita: 46-53
esencia de la libertad como autodisposición: 452s
historia de la libertad como proceso de integración: 458
libertad de elección: 35ss, 39-42
libertad de Jesús: 53-56
libertad según Pablo y Juan: 57-60
libertad y futuro: 653
límites de la libertad: 47s
muerte e historia humana de la libertad: 441-444, 448s, 450-456
objetivaciones de la libertad y penas del pecado: 420ss
pérdida de la libertad en la acción: 530s

Libros penitenciales: 391

Lumen gloriae: 843

Maestros de mentira: 713, 727s

Magisterio
magisterio y normas morales: 100-105

Maldición: 233, 267

Manifestación de Dios
manifestación de Dios y parusía: 742

Manipulación: 262, 268s

María
Asunción al cielo: 837s, 845

Martirio: 197-201, 464, 697, 730

Marxismo: 42s, 223, 261, 354s, 778

Masturbación: 274

Matrimonio
indisolubilidad: 68s, 105
matrimonio por grados: 275

Médico: 475

Mesías: 670, 680
falsos mesías: 698

Metánoia (cf. conversión)
conversión en el AT: 112-119
conversión como abandono de una falsa imagen del hombre: 117s
conversión como vuelta a Yahvé: 113s, 116
conversión en los profetas: 115-119
legalización del llamamiento a la conversión: 119
ritos penitenciales: 114
usos lingüísticos: 113s
conversión y martirio: 197-201
cruz y resurrección como metánoia radical: 159ss
metánoia en el contexto griego: 112
metánoia en el NT: 119-125
bautismo como metánoia en el NT: 143s, 145s, 188-192
empleo de la palabra: 120
en Juan el Bautista: 120s
en la predicación cristiana primitiva: 123ss
exigencias de conversión: 121ss
proceso de la conversión en el AT y NT: 329ss, 333s

Milenarismo (cf. quiliasmo): 733

Ministerio
el ministro del sacramento de la unción: 517ss
el presbítero en la carta de Santiago: 476s
ministro de la confirmación: 288, 321s
poder de perdonar los pecados: 370s, 372s, 386, 422ss

Misión: 165s

Misterio: 164, 167, 303s
«mysterium tremendum et fascinosum»: 218s

Mística: 192-197

Mito: 679

Monacato: 390, 560

Montanismo: 387s

Moral (cf. ética)
moral natural: 90-94
moral natural y sobrenatural: 24
teología moral de la Ilustración y escatología: 581s

Moralidad (cf. ética)
moralidad natural y sobrenatural: 24
moralidad sin religión: 236ss
religión y moralidad: 227-239
Morir (cf. muerte)
formas de morir: 445s
morir como acto de fe, de esperanza y de amor: 462ss
morir y muerte: 439s
Muerte (cf. morir)
afirmaciones del magisterio: 447-449
definitividad de la opción fundamental: 448s
la muerte como pena del pecado original: 447s
universalidad: 449
angustia ante la muerte: 459s
carácter penal de la muerte: 457ss, 460s
condicionamiento de la libertad finita en la muerte: 455s
el acontecimiento de la muerte: 446
el bautismo como incorporación a la muerte y resurrección de Jesús: 136-139, 151s, 721
el problema de la muerte en una antropología cristiana: 440
experiencia de la definitividad de la muerte: 429ss
experiencias de la muerte futura 443s
la enfermedad: 443s
el desengaño: 443
el dolor y el fracaso: 443s
interpretación hamartológica de la muerte: 447s
la muerte como fin de la historia de la libertad: 432s, 450-456
la muerte, manifestación del pecado: 457-460
consecuencia del pecado original y de los pecados personales graves: 458s
la muerte como renuncia en fe, esperanza y amor: 462ss
la muerte como separación de alma y cuerpo: 450s, 827s
la muerte como transformación: 720s
la muerte según el NT: 734-737
«memento mori»: 444s
morir con Cristo: 348, 447s, 460-464
mortificación: 196
muerte e historia humana de la libertad: 441s, 448s, 450ss
muerte clínica: 441s
muerte y diablo: 459
muerte y fin de la vida: 834s
muerte y ley: 459
oscuridad de la muerte: 456, 458
soledad de la muerte: 835s
Mundo
distinción entre Dios y el mundo: 616s
estructura escatológica del mundo: 788-792

Naturaleza
concepto de naturaleza: 92s
naturaleza y gracia: 786ss
problema de la realidad de la naturaleza humana en la escolástica: 563ss
Norma (cf. precepto, ley)
comprensión de lo ético: 95ss, 101ss
concepto de norma: 81-84
conocimiento de fe y norma ética: 94-100
directrices apostólicas: 75-80
fundamentación deontológica o teológica: 27, 87ss
fundamentación de las normas: 84-94
«norma» - «moda» - «costumbre»: 82s
Iglesia y norma ética: 100-105
las normas en el ámbito de la ética sexual: 272-275
lo específico cristiano y las normas morales: 32ss
mediación histórica: 31, 235s, 261s, 274s
norma ética y predicción del futuro: 600ss
normas y ley moral natural: 90-94
recepción crítica de las normas morales en Pablo: 79s
valor de las normas: 26ss

Novacianismo: 388
«Numinoso» y «santo»: 218

Obispo (cf. ministerios)
administración de la confirmación por el obispo: 321s
Obras (las): 397s
definitividad de las obras: 530s
Oración (cf. contemplación): 222-227
oración como elemento principal de la unción de los enfermos: 475ss, 507ss
oración de la Iglesia e indulgencias: 427s
oración de petición: 470s
intercesión por los difuntos: 431s
la oración en nombre de Jesús: 224ss
Orden ministerial: 285
Ordenamiento moral: 93s

Palabra de Dios: 347
Paraíso: 676
Parusía (cf. juicio, Hijo del hombre, expectación)
características típicas del concepto posapostólico de parusía 541-548
apologética de la demora en Clemente Romano: 541s
demora de la parusía en los apologetas: 542-545
nacimiento de Jesús como parusía en los sirios: 546ss
orientación al presente en la idea de parusía en la Epístola de Bernabé y en Clemente Alejandrino: 541
demora en la parusía: 621s
parusía en el NT
escritos apostólicos tardíos: 728-730
Evangelio de Juan: 724s
Pablo: 714-717
sinópticos: 700-703
segunda venida de Cristo en las confesiones de fe: 743ss
tiempo de la parusía: 699s, 702s
Pascua
Pascua y Pentecostés: 306s
Paz: 252-255, 678, 784s
Pecado (cf. culpa)
aspecto comunitario del pecado: 337s
aspecto eclesial de los pecados en el NT: 340ss
aspecto eclesial de los pecados en el Vaticano II: 409s
aspecto social de los pecados en el AT: 339s
enfermedad y pecado: 468s
Iglesia pecadora: 359s
la muerte, manifestación del pecado: 457-460
consecuencias del pecado original y de los pecados personales graves: 458s
macroestructura de pecado: 357ss
pecado como ofensa a la Iglesia: 337-342
pecado original: 634
pecado venial: 39, 398, 489
pecados capitales: 388
pecados de los bautizados: 332ss
pecados graves y leves: 93s, 344s, 405s, 415s
pecados imperdonables: 377s
pertenencia del hombre en pecado a la Iglesia: 379-383
reacción de la Iglesia ante el pecado: 342-346, 366s
Pecado original: 335s
el pecado original como situación: 782
la muerte como pena del pecado original: 447s
Pedro
tipología y procedimiento penitencial: 374s
Pena de muerte (la): 88
Penas del pecado: 404s, 420ss, 425-428
distinción entre pecado y penas del pecado: 431s
Penitencia
«poenitentia exterior» y «poenitentia interior»: 394ss, 408s
ritos de penitencia en el AT: 114

Penitencia (sacramento) (cf. confesión, penitencia, arrepentimiento, perdón de los pecados)
carácter judicial: 396s, 403s, 414s, 417s
carácter sacramental: 391s, 398s
la penitencia como signo sacramental: 417s
«reconciliato cum Ecclesia» o «poenitentia interior» como «res et sacramentum»: 408s
deformaciones en la práctica eclesiástica de la penitencia: 404ss
doctrina de los reformadores: 396ss
doctrina penitencial del Concilio de Trento: 396-407
acto judicial: 403s
carácter sacramental: 399
institución por Cristo: 398s
obligación de confesar los pecados graves: 400-403, 404
«quasi materia»: 399
el sacramento de la penitencia en la historia de los dogmas: 386-391
Cipriano: 388
Pastor de Hermas: 387
reglamentación canónica de la penitencia: 389s
teología de la penitencia en Occidente: 389ss
teología de la penitencia en Oriente: 388s
Tertuliano: 387s
fundamentación bíblica del procedimiento eclesial de la penitencia en la era patrística: 374-377
interpretación del «atar y desatar»: 375ss
la penitencia en el NT: 364-373
«atar y desatar»: 365-371
praxis del «atar y desatar» en el NT: 377s
«remitir y retener»: 371ss
la penitencia de los clérigos: 390
la satisfacción: 394, 405, 420ss
liturgias penitenciales: 411-416
carácter sacramental: 412-416
penitencia y bautismo: 301
procedimiento penitencial en el AT: 362ss
teología escolástica de la penitencia: 391-396
absolución: 392
aspecto eclesiológico: 395s
carácter sacramental: 391ss
conexión de la unción de los enfermos con la «poenitentia ad mortem»: 487s
el Concilio Vaticano II: 409s
el problema de arrepentimiento: 393s
el «votum poenitentiae»: 350s, 392s, 414s
la confesión como parte del sacramento de la penitencia: 392s
teología de la penitencia en la Edad Moderna: 407-410
Pentecostés
Pascua y Pentecostés: 306s
Perdón de los pecados
aspecto social del perdón de los pecados: 366s, 395s, 409ss
fe y perdón de los pecados: 406s
obstáculos para la reconciliación eclesial: 352-360
perdón de los pecados como don escatológico: 772-775
perdón extrasacramental: 347s
diálogo: 348
escucha de la palabra de Dios: 347
morir con Cristo: 348
práctica del amor: 348
reparación: 347s
perdón sacramental: 349-352
bautismo: 349
eucaristía: 349-352
sacramento de la penitencia: 351s
unción de los enfermos: 352
poder de perdonar los pecados: 369s, 372s, 386
relación entre la «pax» con la Iglesia y la «venia» ante Dios: 387s, 395s, 408s
unción de los enfermos y perdón de los pecados: 480, 485, 488ss, 491s, 496s, 514s
Persona
el hombre como persona: 39ss, 49s, 405

Placer: 268s

Pneumatología (cf. Espíritu Santo): 759-763

Poligamia: 275

Ponderación de bienes: 98ss

Precepto (cf. ley, norma)
práctica y finalidad de los preceptos: 71
precepto y ordenamientos: 26ss
preceptos y consejos: 70s

Preexistencia: 454

Presente: 597ss, 610

Primado: 370

Profecía
profecía preexílica y posexílica: 682s
profecía prospectiva: 610-614
profecía, vaticinio y apocalíptica: 603ss

Profetismo: 261s

Promesa
promesa y cumplimiento: 667s, 795ss

Proposición de fe
enunciados de fe y normas de fe: 96s

Protología
escatología y protología: 633-636

Purgatorio: 428-433

Quiliasmo (cf. milenarismo): 445s

Razón: 42, 44
comprensión de lo ético: 95ss
razón y moral natural en Tomás de Aquino: 51s

Recapitulación: 554ss

Recompensa: 233, 813

Reconciliación
eucaristía y reconciliación: 259
práctica eclesial: 358s
regulación de la natalidad: 89, 101ss

Reino de Dios
el reinado de Dios en el NT: 687-695
características: 688s
el reinado de Dios en Pablo: 692ss
el reino de Dios y la persona de Jesús: 689
implicaciones éticas: 61-64, 66s
Jesús y el reino de Dios: 121ss
la expresión: 687s
proximidad del reino de Dios: 688s, 690ss, 702
proximidad del reino de Dios en Juan el Bautista: 120s
reino de Dios y reino de Cristo: 693s
el reino de Dios según la escuela de Tubinga y la escatología: 582ss
la «ciudad de Dios» en san Agustín: 556s
la expresión: 785
reino de Dios y escatología en Ritschl: 587s

Religión
experiencia religiosa: 212s, 216-219
«mysterium fascinosum et tremendum»: 218
«numinoso» y «santo»: 218
religión y moralidad: 227-239
inconsistencia de la «pura religión» 228ss
moralidad sin religión: 236-239

Resto: 672

Resurrección (cuerpo de la)
claridad del cuerpo resucitado: 573s
dotes: 570-573
identidad del cuerpo resucitado: 563ss, 567s
modo de ser de los resucitados: 718s

Resurrección (del hombre)
apologética de la resurrección en los Padres: 548ss
aspecto comunitario de la resurrección: 840ss
doctrina escolástica de la resurrección: 560-567
resurrección del cuerpo según la escolástica: 566ss
resurrección del hombre y escato-

logía según Clemente Romano: 541s
resurrección de la carne: 550s, 819-822
resurrección de la carne e inmortalidad del alma: 822-825
resurrección de los muertos en el NT
escritos apostólicos tardíos: 730s
Evangelio de Juan: 724ss
Pablo: 717-721
sinópticos: 703s

Resurrección de Cristo
bautismo y participación en la muerte y resurrección de Jesús: 136-138, 151s, 196s
conversión, cruz y resurrección de Jesús: 123ss, 159ss
cruz, resurrección y escatología: 618-624
identidad del Resucitado y del Crucificado: 639ss
resurrección de Jesús y resurrección de los muertos: 619ss
resurrección y vida terrena de Jesús: 751s
sentido de la resurrección del Crucificado: 636-642

Retribución: 811ss

Revelación
acontecimiento de la revelación como fuente de los enunciados escatológicos: 610ss
revelación y manifestación histórica de Dios: 647s

Revelación privada: 433

Sabiduría: 234

Sabiduría irresistible: 306

Sacerdocio
sacerdocio general: 181

Sacramento
carácter sacramental: 150s, 177-182, 318ss, 491
concepción puntual de los sacramentos: 304s
«forma iustitiae»: 151
«intentio faciendi quod facit ecclesia»: 154
intercomunión sacramental de católicos y ortodoxos: 494
materia y forma: 153s
número de los sacramentos: 299ss, 488, 505, 519
óbice: 151
orden de los sacramentos: penitencia, unción, eucaristía: 494
«sacramentum et res»: 153s, 180ss
«signum»: 150

Sagrada Escritura
la Sagrada Escritura, fuente de los enunciados escatológicos: 607-610

Salvación
esperanza de la salvación en el AT: 673s, 675s
salvación y conversión en el AT: 115-119
salvación y «ésjaton»: 631-636

Santo
lo «santo» en Rudolf Otto: 217s (cf. numinoso)
santidad de la Iglesia: 331s

Satanás (cf. demonio, diablo): 711

Seguimiento de Cristo: 71, 469s
bautismo como «mimesis» de la pasión y muerte de Cristo: 152
seguimiento de Cristo como principio de la teología moral: 24s

Sermón del monte: 64-68, 121s

Sexualidad (menosprecio de la): 270-275

Sheol: 429s, 450s

Siervo de Yahvé: 673s

Signos de los tiempos: 262ss

Sociedad: 30s, 47ss

Soteriología
soteriología y escatología: 632s, 636

Temor de Dios: 218s

Templo: 675, 695s, 697s

Teocracia: 669s
teocracia y escatología en el AT: 674s

Teodicea
teodicea de la muerte: 442s
Teología
dimensión escatológica de la teología: 651, 652, 752s
teología como «docta spes»: 649-652
teología de la esperanza: 260
teología de la liberación: 260-264
teología política: 29ss, 260s
culpa y perdón en la teología política: 355-359
Teología de la historia
la escatología en la teología de la historia medieval: 575s
Teonomía (cf. autonomía)
legitimación teónoma de las exigencias morales: 49s, 52s
Teopragmática: 764s
Tesoro de la Iglesia (el): 426ss
Tiempo:
interpretación cíclica de la historia: 555s, 679
nueva concepción del tiempo: 552
tiempo y eternidad: 841s
Tradición
«traditiones... ad mores pertinentes»: 95
Trinidad
especulación siria sobre la Trinidad en el siglo segundo: 547ss
Padre e Hijo como jueces en el Evangelio de Juan: 726
pneumatología como dimensión escatológica de la doctrina sobre la Trinidad: 760s, 762s
relación de Padre, Hijo y Espíritu: 761ss
Trinidad económica e inmanente: 758s
Trinidad y bautismo: 142-146

Unción: 282s, 286-293, 296s
fórmula romana de bendición del óleo: 482s, 497
unción con aceite en el sacramento de los enfermos: 508-511
unción con aceite en la carta de Santiago: 477s
Unción de los enfermos
aspecto ecuménico: 519s
Beda el Venerable: 484
Buenaventura: 488s
carácter sacramental: 488, 505ss
Catecismo Romano: 492
Cesáreo de Arlés: 483s
Concilio de Trento: 490ss
Concilio Vaticano II: 492ss
Crisóstomo: 498
desarrollo en las Iglesias de Oriente: 497ss
dimensión eclesiológica de la unción: 494
dimensión escatológica: 487s
Duns Escoto: 489s
eficacia: 478ss, 482ss, 485, 488-492, 495ss, 511-515
curación y fortalecimiento del enfermo: 513s
efectos corporales: 514s
perdón de los pecados: 515
el ministro: 476s, 483s, 485ss, 496s, 517s
el nombre: 489, 493s, 518s
el rito
fórmulas de unción: 507s
imposición de manos: 508s
instrucciones sobre la unción: 486s
la oración por el enfermo como principal elemento: 507s
la unción con aceite: 508ss
representación de la comunidad: 507
rito actual: 494-497
Eucológio de Serapión: 482
fórmula romana de bendición del óleo: 482s, 497
fundamentos neotestamentarios
oración de la unción según Sant 5,13-16: 475-481
unción de enfermos por los Doce (Mc 6,13): 473
Hipólito de Roma: 482
historia del sacramento: 481-499
Inocencio I: 483
institución por Cristo: 505s
la unción de enfermos en la reforma carolingia: 486ss
muerte y unción de los enfermos: 446

nueva conciencia después de la segunda guerra mundial: 492
«Ordo» de la unción de 1972: 494-497
origen de la unción: 503ss
Orígenes: 498
Pedro Lombardo: 488
rechazo de la unción por los reformadores: 490s
relación entre unción y «poenitentia ad mortem»: 487
repetibilidad: 489, 495, 517
¿sacramento de moribundos?: 467, 483, 487-493, 498, 515-517
sentido de la unción: 511s
sujeto de la unción: 482s, 485ss, 488s, 494ss, 499, 515ss

Utilitarismo: 268s

Utopía: 599-603, 654s

Valor (concepto de): 85s
conflicto de valores: 238
valores obligatorios: 88s

Vida: 784s
pervivencia después de la muerte: 449ss, 820ss
vida eterna: 752s

Virtudes
virtudes cardinales: 248s
virtudes teologales: 219-222

Yo-tú (cf. persona): 47s
relación yo-tú y diálogo del hombre con Dios: 770-772, 778s